اردو
دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ۸

(خزب خمس)

۱۳۹۳ھ - ۱۹۷۳ء

[illegible]

طبع دوم ۱۴۲۳ھ/۲۰۰۲ء

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
عبدالمنان عمر، ایم اے (علیگ)	ایڈیٹر
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	معتمد ادارہ
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر[۱]

[۱] - از ۸ دسمبر ۱۹۷۱ء

مجلسِ انتظامیہ

۱ - ڈاکٹر محمد اجمل، ایم اے، پی ایچ ڈی، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲ - جسٹس ڈاکٹر ایس - اے - رحمٰن، ہلالِ پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۳ - لفٹننٹ جنرل ناصر علی خان، سابق صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور

۴ - پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، سابق وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۵ - پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۶ - جناب معزالدین احمد، سی - ایس - پی (ریٹائرڈ)، ۲۳۳ - شارع طفیل، لاہور چھاؤنی

۷ - معتمد مالیات، حکومت پاکستان، لاہور

۸ - سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور

۹ - جناب عبدالرشید خان، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور

۱۰ - ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۱ - رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۲ - خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ آ = اردو دائرہ معارف اسلامیہ

آ آ، ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائیڈن.

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI).

ابن الابار = تکملہ = C.A.Gonzalez، M.Alarcony Palencia: Apendice a la adicion Codera de Tecmila، Misc de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الابار، جلد اوّل = ابن الابار = تکملۃ الصلۃ، Texte arabe d' apres un ms.de Fes, tome I. completant les deux vol. edites par F. Codera، طبع A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الاثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C.J.Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں.

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = Annales du Maghreb et de l' Espagne، ترجمہ فانیان E.Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. Codera (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار (Voyages d' Ibn Batoutah)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از C.Defremery و B.R.sanguinetti، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، بعد.

ابن حوقل، کریمرز و وائٹ = ابن حوقل، ترجمہ J.H.Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں.

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J.H.Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA,II، بار دوم)، ۲ جلدیں.

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع ڈخویا (M.J.de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر): کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر ......، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمہ = Prolegomenes d'Ebn Khaldoun، طبع E.Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVII).

ابن خلدون: روزنتھال = The Muquddimah، مترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لندن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = Les Prolegomenes d'Ibn Khaldun، ترجمہ و حواشی M.de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (طبع دوم) ۱۹۳۴ء.

ابن خلکان = وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، طبع ووسٹنفلٹ (F.Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء.

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionary
دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رستہ، ویت: Les Atours precieux، ترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H. Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء.

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S Colin) و لیوی پرووانسال (E. Levi-provencal)، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابو الفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J. T. Reinaud) و دیسلان (M. de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابو الفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d' Aboulfeda traduite de l' arabe en francais، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، و ج ۲/۲ از St Guyard، ۱۸۸۳ء.

الادریسی: المغرب = Description de l' Afrique et de Espagne، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمہ جوبار = Geographie d' Edrisi، ترجمہ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸، ۱۳۱۹ھ.

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک).

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳: ابو الفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R.E. Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ء.

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء.

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M. Schlossinger و S.D.F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بیہقی: تاریخ بیہق = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش.

بیہقی: تتمہ = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء.

بیہقی، ابو الفضل = ابو الفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

ت ا = تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدھر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی۔ تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۲ تا ۱۹۳۷ء، (GMS XVI)

حاجی خلیفہ. جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ۔ کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S.Yaltkaya) و محمد رفعت بیگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ منورسکی V.Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء، (GMS, XI، سلسلہ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء، (GMS, XXIII)۔

خواند امیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدر آباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیاۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پرووینسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۵ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی. طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۴ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باعتناء مرجلیوث D.S.Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX)۔

السمعانی، طبع حیدر آباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدر آباد ۱۳۸۲ھ، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲ـ۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W.Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی، الضبی = بغیۃ: الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ریبیرا (J.Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈخویا وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ـ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع ملر A.Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء۔

غوثی ماندوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ ھ۔ش۔

فرہنگ آنندراج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء۔

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۲۰ء۔

فلٹن و لنگز: Alexander S. Fulton و Martin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء۔

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء۔

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

الکتبی، فوات طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ۔

م آ = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش۔

مرآۃ الجنان = یافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ۔

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش۔

المسعودی: مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ دینار (C. Barbier de Meynard) و پاوہ دکورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء۔

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع ذخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (*BGA*, VIII)۔

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع ذخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (*BGA*, VIII)۔

المقری = Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l'histoire et la litterature des Arabes de l'Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء۔

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء۔

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ۔

میرخواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء۔

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد۔

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء و ۱۹۵۳ء۔

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع مُلر (D.H. Muller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء۔

یاقوت طبع وستنفلٹ: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلدیں، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء، (طبع اناستاتیک ۱۹۲۴ء)۔

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (*GMS*, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء)۔

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma) لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔

یعقوبی: بلدان (یا بلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع ذخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (*BGA*, VII)۔

یعقوبی، ویت = Wiet: *Yaqubi, Les pays*، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani:*Tables=Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, redigees par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari, I. Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, i*, Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage*. Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdowsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literartuie under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam*. *Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*. Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy :*Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la luterature de l' Espagne Pendant le maoyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires* arabes, 2nd ed., Leiden Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergst rasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*^{2}=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall,:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.). Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*.2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886 1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*. 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2ne ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*. Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal: Hist. Esp. Mus.–E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects, and their Works*, Geneva 1958.

Mayer. Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer: Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers–L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth Londen 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediri*, Roma 1939 48.

Pakahn=Mehmet Zeki Pakahn: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole*. Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iramican literatuare*= J.Rypka et alii, *History of Iramian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana. *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Goldene Horde* eipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed. Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart:*Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: *Persian Literature: a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed.by A.U.Pope,Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner:*Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*, *Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen:*Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbers.

Abh. G.W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K.M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And=Al-Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. wien=Anzeiger der philos histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaelogical Survey of India.

ASI, NIS=the same, New Imperial Series.

ASI, AR=the same, Annual Reports.

AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve arihcografya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia). 1st ed.

BSE^2=the Same, 2nd ed.

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal. Land en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers deTunisie.

EI^1=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI^2=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp.=Hesperis.

IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).

IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.

IC=Islamic Culture.

IFD=Ilahiyat Fakultesi.

IG=Indische Gids.

IHQ=Indian Historical Quarterly.

IQ=The Islamic Quarterly.

IRM=International Review of Missions.

Isl.=Der Islam.

JA=Journal Asiatique.

JAfr. S.=Journal of the African Society.

JAOS=Journal of the American Oriental Society.

JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.

JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

JE.=Jewish Encyclopaedia.

JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.

JNES=Journal of Near Eastern Studies.

JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society.

JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.

JQR=Jewish Quarterly Review.

JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.

J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.

J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.

JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.

JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.

JSS=Journal of Semetic studies.

KCA=Korosi Csoma Archivum.

KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).

KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).

LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).

Mash.=Al-Mashrik.

MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.

MDVP = Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.

MEA=Middle Eastern Affairs.

MEJ=Middle East Journal.

MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.

MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.

MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.

MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.

MI=Mir Islama.

MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.

MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.

MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.

MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.

MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Ⱥrabi Damascus.

MO=Le Monde oriental.

MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.

MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).

MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.

MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.

MSOS As.= Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.

MTM=Mili Taebbuler medjmuasi.

MVAG =Mitteilungen der Vorderasiatisch agyptischen Gesellschaft.

MW=The Muslim World.

NC=Numismatic Chronicle.

NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.

OA=Orientalisches Archiv.

OC=Oriens Christianus.

OCM=Oriental College Magazine, Lahore.

OCMD=Oriental College Magazine, Damima, Lahore

OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.

OM=Oriente Moderno.

Or.=Oriens

PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.

PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.

Pet Mitt.=Petermanns Mitteilungen

PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.

QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine

RAfr.=Revue Africaine.

RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.

REI=Revue des Etudes Islamiques.

REJ=Revue des Etudes Juives

Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.

RHR=Revue de l' Histoire des Religions.

RI=Revue Indigene.

RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.

RMM=Revue du Monde Musulman.

RO=Rocznik Orientalistyczny.

ROC=Revue de l' Orient Chretien.

ROL=Revue de l' Orient Latin.

RRAH=Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid.

RSO=Rivista degli Studi Orientali.

RT=Revue Tunisienne.

SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg

SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.

SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.

SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.

SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.

SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).

SI=Studai Islamica

SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).

Stud. Isl.= Studia Islamica.

S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).

SYB=The Statesman's Year Book.

TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

TD=Tarih Dergisi.

TIE=Trudi instituta Etnografii (Works of the Institute of Ethnography).

TM=Turkiyat Mecmuasi

TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmuasi.

TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal. Land en Volkenkunde.

Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

Vl=Voprosi Istority (Historical problems).

Wl=Die Welt des Islams.

Wl,NS=the same, New Series.

Wiss. Veroff. DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

ZA=Zeltschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

※ مقالہ، ترجمہ از آ، لائیڈن

⊙ جدید مقالہ برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ از ادارہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.
بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.
دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے۔ = see; s.
رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں (رجوع کنید باں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.
بمواضع کثیرہ = passim.
کتاب مذکور = op.cit.
دیکھیے لغوی مفہوم (قارب یا قابل) = cf.
ق م (قبل مسیح) = B.C.
م (متوفی) = d.
محل مذکور = loc. cit.
کتاب مذکور = ibid.
وہی مصنف = idem.
ھ (سنہ ہجری) = A.H.
ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a
کسرہ (ـِ) = i
ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا، آ = ā (aj kal:آج کل)
ی = ī (Sīm:سیم)
و = ū (Hārūn al-Rashīd:ہارون الرشید)
اے = ai (Sair:سیر)

(ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)
ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)
ـٛ = ū کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تورکیہ: Turkiya)
ـٓ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kōl)
ـٚ = ă کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (اَرْجَب: ărădjab: رَجَب:
(radjab
ـْ = علامت سکون یا جزم (بسمل: bismil)

متبادل اردو عربی حروف

b = ب
bh = بھ
p = پ
ph = پھ
t = ت
th = تھ
t = ٹ
th = ٹھ
th = ث
dj = ج
djh = جھ
c = چ
ch = چھ

h = ح
Kh = خ
d = د
dh = دھ
d = ڈ
d = ڈھ
dh = ذ
r = ر
rh = رھ
r = ڑ
rh = ڑھ
z = ز
z, zh = ژ

s = س
sh·ch = ش
s = ص
d = ض
t = ط
z = ظ
، = ع
gh = غ
f = ف
k = ق
k = ک
kh = کھ

g = گ
gh = گھ
l = ل
lh = لھ
m = م
mh = مھ
n = ن
nh = نھ
w = و
h = ہ
, = ء
y = ی

* حرب : فن ۔

عہد خلافت : مسلمانوں نے فن حرب میں قدیم عربوں، یونانیوں اور سب سے بڑھ کر ساسانیوں سے استفادہ کیا [مگر اس کے عملی ارتقا میں نئے نئے تجربے بھی کیے]۔ الفہرست کے زمانے سے پہلے ہی یونانی، ایرانی اور (بالواسطہ) ہندوستانی تصانیف کے ترجمے ہو چکے تھے۔ ایلیانوس Aelianus کی Tactica کے ایک حصے کا ترجمہ آج بھی محفوظ ہے۔ یہ عہد عتیق کا مصنف تھا، جس کی تصنیف سے ان امور کے بارے میں خود بوزنطی بھی استفادہ کیا کرتے تھے۔ زیادہ مقبول عام روایات، شروع زمانے کے عرب ابطال اور فتح مند سپہ سالاروں کے حالات، نیز سکندر اعظم اور تاریخ ایران کے عظیم فرمانرواؤں کے کارناموں سے فراہم ہو سکتی ہیں۔ یہ معلومات عربوں نے اپنی کتابوں میں جمع کر دی ہیں، مثلاً ابن قتیبہ : عیون الاخبار، یا ابن عبد ربہ : العقد الفرید اور متأخر قاموسوں میں۔ یہ ان کتابوں میں بالخصوص ملتی ہیں جو ادب میں 'مرآۃ الملوک' کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں [رک بہ سیاست]، مثلاً الطرطوشی : سراج الملوک، جس میں شہزادوں کی تعلیم و تربیت کے لیے دیگر حکایتوں کے علاوہ عسکری نظم و نسق اور مہمات سے متعلق حکایتیں بھی درج ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں متأخر نسلوں کے تجربات بھی شامل ہیں اور یہی وہ چیز ہے جس نے قدیم روایات سے قطع تعلق کیے بغیر ان تصانیف کو براہ راست متأثر کیا جو صلیبی جنگوں اور بعد ازاں مملوک سلاطین کے زمانے میں وسط ایشیا کی فوجی امارتوں کے زیر اثر لکھی گئیں۔ ان میں سے متأخر عہد کی بہت سی ایسی کتابیں باقی رہ گئی ہیں جو فوجی مشقوں کے نقطۂ نظر سے تحریر کی گئی ہیں (ان کی فہرستوں کے لیے دیکھیے، L. Mercier: La parure des Cavaliers، فرانسیسی ترجمہ، ۱۹۲۴ء، ص ۲۴۲ تا ۲۵۹؛ H. Ritter، در Isl.، ج ۱۷ (۱۹۲۹ء)، ص ۱۱۶ تا ۱۵۴؛ George T. Scanlon: A Muslim Manual of War، ۱۹۶۱ء، ص ۶ تا ۲۰)۔

ہم یہاں صرف ان قدیم ترین تصانیف کا ذکر کریں گے جو محفوظ رہ گئی ہیں : (۱) [سلطان التتمش کے عہد کی کتاب آداب] الحرب والشجاعۃ، طبع اقبال شفیع و محمد شفیع، در IC، ۱۹۵۷ء (فوج سے متعلق حصہ، از فخر مدبر مبارک شاہ [اوائل ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی]، "مرآۃ الملوک" کی نوعیت کا ہے)؛ (۲) علی الہروی : تذکرۃ فی الحیل الحربیۃ (طبع و فرانسیسی ترجمہ از J. Sourdel Thompine، در BEO، ج ۱۷ (۱۹۶۲ء)، قب Traité d' Armurerie...pour Saladin، طبع و ترجمۂ فرانسیسی از Cl. Cahen، در BEO، ۱۲ (۱۹۴۸ء) : ۲۳ تا ۲۴، ۱۴۸ تا ۱۴۹، ۱۵۹ تا ۱۶۰)، جو ایوبی سلاطین کے لیے لکھا گیا تھا؛ نیز مملوک مملکت میں لکھی ہوئی دو کتابیں، جو شایع ہو چکی ہیں، یعنی (۳) عیسی بن اسمعیل آق سرای کی کتاب (جس میں ایلیانوس Aelianus کی تصنیف کے اقتباسات ملتے ہیں)، طبع و جرمن ترجمہ از Wüstenfeld، بعنوان Das Herrwesen der Muhammadaner، در Adh. d. k. Ges. d. wiss. Göttingen، ج ۲۶ (۱۸۸۰ء) اور (۴) عمر بن ابراہیم الاوسی الانصاری : تجرید الکروب فی تدبیر الحروب، طبع و انگریزی ترجمہ از George T. Scanlon، در A Muslim Manual of War۔ علاوہ ازیں مقدمۂ ابن خلدون، نیز بعض (نامور) فقہاء مثلاً الماوردی اور الحسن بن عبداللہ العباسی (آثار الاول فی ترتیب الدول، آغاز آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی) کی تصانیف، بلکہ بعض عام کتب فقہ (قب وہ مثال جو M. Talbi: Cahiers de Tunisie، ج ۳ (۱۹۵۶ء)، میں دی ہے) میں بھی کچھ معلومات مل جاتی ہیں۔ قدرتی طور پر حرب کی تاریخ

شروع کرتے وقت وقائع بلکہ عوامی حکایات شجاعت کا بھی مکمل جائزہ ضروری ہے، جن میں جنگوں کے ایسے حالات بکثرت ملتے ہیں جنھیں کم و بیش صحت اور وثوق سے بیان کیا گیا ہے ۔ آخر میں ان کارآمد معلومات کا بھی یاد رکھنا ضروری ہے جو مندرجۂ ذیل دو بوزنطی کتابوں کی بعض عبارتوں سے حاصل کی جا سکتی ہیں : *Taktikon* : Leo VI اور (۲) *Strategikon* : Kekaumenos (جو بالترتیب دسویں صدی عیسوی کے اوائل اور گیارھویں صدی عیسوی کے آخر میں تصنیف ہوئیں).

[جیسا کہ پہلے بیان ہوا] شرعی لحاظ سے جنگ صرف اس وقت جائز ہے جب وہ اقامت دین کے لیے لڑی جائے، یعنی جہاد . . . . ؛ [دوسرے مقاصد ناگزیر بھی ہوں تو دوسرے درجے پر آتے ہیں اور ان کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ حالات کی نوعیت پر منحصر ہے، مثلاً کسی حملے کی صورت میں دفاع یا یا پیش قدمی، وغیرہ ۔ یہ حالات کے تابع ہے]۔ عمرانیات کے ایک عالم کی حیثیت سے ابن خلدون جنگ کو انسانی معاشرے کا (قبائلی حالت سے لے کر آگے کی منازل ارتقا تک) ایک فطری سا عمل سمجھتا ہے، اگرچہ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ از روے شریعت جہاد کی طرح بغاوتوں کو فرو کرنا بھی جنگ کی ایک جائز شکل ہے . . . .

[جنگ کے سلسلے میں آہستہ کئی اور نظامات کی تشکیل کا پتا چلتا ہے، مثلاً ڈاک، جاسوسی، سلسلہ ہاے رسد، وغیرہ] ۔ جنگ یا جنگ کے خطرے کی حالت میں دشمن کی نقل و حرکت سے متعلق معلومات کی بھی بڑی اہمیت ہوتی ہے، جنھیں حاصل کرنے کا ایک ذریعہ برید [رک بآں] یعنی ڈاک تھی ۔ بعض اوقات ادھر سے ادھر تیزی سے خبریں پہنچانے کے لیے خاص انتظامات بھی کیے جاتے تھے (دیدبانی برج، خصوصاً ساحل سمندر پر ایسے اشارے جو دور سے نظر آ سکیں، کبوتروں کے ذریعے ڈاک)، ان سب باتوں کے لیے دیکھیے J. Sauvaget : *La Poste aux Chevaux dans l'Empire* *Mamluks*، ۱۹۴۱ء؛ [القلقشندی : صبح الاعشٰی].

عملی فوجی کارروائیوں میں ہمت و حوصلے کی بڑی اہمیت تھی ۔ فوج کی روانگی کے وقت بڑے ترغیبی طریقے بھی استعمال ہوتے تھے اور جنگ شروع کرنے سے پہلے بزرگوں کے کارناموں کے حالات سنا کر ان کے مفاخر کی یاد تازہ کی جاتی تھی، یا جہاد کی صورت میں آیات قرآنی وغیرہ کی تلاوت کی جاتی تھی . . .

فوجی تربیت کے کچھ اصول تھے ۔ اولاً فوج کو اصولی طور پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا تھا : مرکز (قلب)، دایاں بازو (میمنہ) اور بایاں بازو (میسرہ)، ہراول (مقدمہ) اور عقبی دستہ (ساقہ)؛ یہ ترتیب یا تشکیل باختلاف جزئیات، ہر حالت میں (فوج راستے میں ہو، یا میدان جنگ میں) مد نظر رہتی تھی ۔ ثانیاً باقاعدہ سپاہیوں کے علاوہ بے قاعدہ فوج، جو اصلی فوج کا حصہ نہ ہوتی تھی، ابتدائی آویزشوں اور جنگ کے اطراف و اکناف میں ایک خاص کردار ادا کرنے کے لیے تیار کی جاتی تھی.

جب کسی جنگ کے آغاز کا فیصلہ کر لیا جاتا تھا تو فوجیں جمع کی جاتی تھیں اور ہتھیار تقسیم کر دیے جاتے تھے (علاوہ ان انفرادی ہتھیاروں کے جو سپاہی ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتے تھے) اور اگر امیر خود فوج کی قیادت نہ کرتا تو کوئی سپہ سالار مقرر کیا جاتا . . . کسی ملک کی باقاعدہ افواج میں عورتوں اور بچوں کو ساتھ نہیں رکھا جاتا تھا ۔ سامان رسد یا تو حرکت کرنے والے دستے کے آگے اور یا اس کے پیچھے رہتا تھا ۔ علاقے کی نوعیت کو پیش نظر رکھتے

ہوئے راستے کا پہلے سے بخوبی مطالعہ کر لیا جاتا اور اس میں سامان رسد کی فراہمی اور دشمن کی نقل و حرکت کا بھی خیال رکھا جاتا۔ در آنحالیکہ صورت حال کا محفوظ ہونا یقینی ہو، دشمن کے ملک کے حالات خبر رسانوں اور دیکھ بھال کرنے والی چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے ذریعے معلوم کر لیے جاتے اور دشمن کے قریب آنے کی کوئی علامت ظاہر ہونے پر اشارے معین ہوتے۔ ایسا بھی ممکن تھا کہ مقدمہ قلب سے کئی گھنٹے پہلے روانہ ہو جائے۔ خیمہ گاہوں کی جائے وقوع کے انتخاب میں بھی حفاظت کا تیقن اور پانی وغیرہ کی فراہمی کو ملحوظ رکھنا ضروری تھا۔ اگر کہیں دیر تک قیام کرنا ہوتا تو خیمہ گاہ کو تقریباً مربع شکل کا بنایا جاتا اور اس کے گرد خندقیں کھود لی جاتیں۔ ان میں سپاہیوں کو اس طرح رکھا جاتا کہ فوج کے پانچوں دستوں اور صدر مقام کی علحدگی قائم رہے اور اس غرض سے ان کے بیچ بیچ میں کچھ اسی نمونے کے راستے چھوڑ دیے جاتے جیسے کہ یونانی و رومی خیمہ گاہوں میں ہوتے تھے۔

جب جنگ شروع ہونے کو ہوتی تو یہ بہت اہم بات تھی کہ میدان جنگ کا اس طرح انتخاب کیا جائے کہ دھوپ اور تیز ہوا سے کم از کم تکلیف اٹھانی پڑے اور ایسے دشمن سے جو بلندتر مقامات پر متمکن ہو، مغلوب ہو جانے سے بچایا جا سکے۔ اگر دشمن نے بھی اپنی طرف سے اسی قسم کی احتیاطیں برتی ہوتیں تو ایسی چال چلنے کی کوشش کی جاتی کہ جنگ کے زور پکڑنے پر، نتیجہ حسب دلخواہ حاصل ہو سکے۔ جنگ شروع کرنے کی سب سے زیادہ سعد ساعت کے بارے میں کبھی کبھی نجومیوں سے بھی مشورہ کیا جاتا اور بعض اوقات ”جنگی مجلس مشاورت“ بھی منعقد کی جاتی تھی۔

لڑائی کے دوران میں فوج کے پانچوں حصوں میں سے ہر ایک (خمیس) کو ایک حد تک قیادت کی خود مختاری حاصل رہتی، اگرچہ قدرتی طور پر سپہ سالار ایک حصۂ فوج کو دوسرے حصوں کے فائدے کے لیے عمل کرنے کے احکام دے سکتا تھا اور ایک گروہ سے دوسروں کے لیے کمک بھی طلب کر سکتا تھا۔ اصولاً ہر پانچواں حصہ (خمیس) ایک خط مستقیم کی شکل میں ہوتا، گو بعض اوقات اسے چھوٹے چھوٹے دستوں (= کرادیس؛ واحد: کردوس) میں تقسیم کیا جا سکتا تھا (کہا جاتا ہے کہ یہ جدت مروان ثانی نے بوزنطی دستور کی تقلید میں رائج کی تھی)۔ عموماً تین صفیں ہوتی تھیں: پہلی تیر اندازوں اور تفنگچیوں (چرخچیوں) پر مشتمل ہوتی، دوسری پیدل فوج پر، جو اپنی حفاظت ڈھالوں سے کرتی اور تلواروں اور نیزوں سے مسلح ہوتی، اور تیسری بھاری سوار فوج پر (ہلکی سوار فوج معمولاً صرف بے قاعدہ سپاہیوں کی ہوتی تھی)۔ مرکز میں قائد کا جھنڈا لہراتا ہوا نظر آتا۔ بعض جنگوں میں محض اس لیے ناکامی ہوئی کہ جھنڈے کے گر جانے سے سمجھ لیا گیا کہ شکست ہو گئی۔ عام طور پر جنگ سواروں کے حملے سے شروع ہوتی تھی۔ دشمن کی صفیں درہم برہم نہ ہونے کی صورت میں یہ حملہ تین بار دہرایا جاتا تھا۔ پیدل فوج اور تیراندازوں کا کام یہ تھا کہ وہ دشمن کے حملے کو پہلے کچھ فاصلے سے اور پھر زیادہ قریب سے روکیں، لیکن اگر دشمن سوار فوج تک پہنچنے میں کامیاب ہو جاتے تو پیدل فوج فوراً اس سے جنگ شروع کر دیتی تھی۔ سوار فوج کے حملے کے دوران میں پیدل فوج کے بیچ میں خالی جگہیں چھوڑ دی جاتی تھیں، یا وہ ایک طرف کو ٹیڑھی ہو جاتی تھی تاکہ سوار فوج کو حملہ کرنے کا موقع مل جائے۔ اگر اس حملے کو دشمن کے رسالے کا جوابی حملہ نہ روک سکتا تو اسے بعجلت پسپا ہونا

پڑتا تھا، جس سے اس کی صفوں میں بدنظمی پیدا ہو جاتی تھی۔ تعداد میں کم ہونے یا کسی اور طرح کی کمتری کی صورت میں فوج کو صفوں کے بجائے ٹھوس مربعوں کی شکل میں مرتب کیا جاتا تھا تاکہ حملے کے صدمے کو برداشت کیا جا سکے۔ عام طور پر قلب اور بازوؤں پر بیک وقت حملہ نہیں کیا جاتا تھا، اگرچہ یہ ممکن تھا کہ دشمن کی فوج کا ایک حصہ ایک مقام پر اور دوسرا حصہ کسی اور مقام پر حملہ کر دے۔ دریں صورت بعض اوقات فوج کا ایک حصہ کامیاب اور دوسرا ناکام ہو سکتا تھا، چنانچہ ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جب طرفین میں سے ہر ایک نے یہ سمجھا کہ اسے فتح (یا شکست) ہو گئی ہے۔ بہر حال عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ سوار فوج کے دو دستوں میں سے جو اپنے اپنے مقام پر فتح مند ہو چکے ہوتے، ایک دستہ دوسرے سے پہلے دشمن فوج کے دوسرے حصوں پر حملہ کر دیتا۔

اکثر اوقات گھات لگا کر حملہ کرنے کی بھی کوشش کی جاتی تھی اور اس غرض سے یا تو دشمن کی راہ میں واقع کسی پہاڑی درے سے فائدہ اٹھایا جاتا تھا، یا لڑائی کے دوران میں جنگی چالوں سے دشمنوں کو ایسی جگہوں پر لے جایا جاتا جہاں اس کے لیے پہلے ہی سے تیاری کی ہوتی تھی۔ کمین گاہوں کی اس تیاری کے ساتھ ساتھ سوار فوج کے مصنوعی فرار کی چال بھی چلی جاتی تھی، جس میں بالخصوص ترکوں کو بڑی مہارت حاصل تھی۔ اس کے برعکس عرب، جو بہت زیادہ سبک اور تیز رفتار ہوتے تھے، بالعموم ایک صف میں حملہ آور ہوتے تھے۔ ترک چلتے چلتے تیر اندازی کرتے تھے؛ ان کے حملے میں ایسی ترتیب ملحوظ رکھی جاتی تھی کہ دشمن پر چاروں طرف سے تیروں کی بارش ہونے لگتی۔ وہ دشمن کی صفوں کو توڑنے کی لگاتار کوشش نہیں کرتے تھے، بلکہ اس سے دو چار ہوتے ہی اسے اپنے تعاقب میں لانے کی سعی کرتے تھے تاکہ اس طرح اس کی صفوں کو بے ترتیب کر دیا جائے اور پھر آخر میں تازہ دم فوجوں کی مدد سے، جنھیں کمین گاہ میں رکھا جاتا تھا، اچانک مڑ کر حملہ آور ہو جاتے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ابتدائی نیم بدوی قومیں، جن کی کامیابی ایک حد تک انھیں چالوں کی رہین منت تھی، جب متمدن ہو گئیں تو وہ ایک ایک کر کے اپنے ابتدائی جنگی طریقوں کو بھول گئیں اور ان نووارد قوموں سے شکست کھاتی رہیں جو اب تک ان پرانے حربوں پر کاربند تھیں۔

جنگ کے دوران جہاں تک ممکن ہوتا سپہ سالار اپنے سپاہیوں کو ان کے ہلاک شدہ گھوڑوں اور ضائع یا نکمے ہو جانے والے ہتھیاروں کے عوض نئے گھوڑے اور ہتھیار مہیا کرتا تھا۔ فقہا نے جنگ میں حصہ نہ لینے والوں، نیز عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور علمائے دین کے قتل کو مکروہ و ممنوع قرار دیا ہے۔ محاصروں کے دوران میں بالخصوص، لیکن کبھی کبھی کھلے میدان میں جنگ کے دوران میں بھی، افراد یا گروہوں کو امان [رک بان] مل جاتی تھی اور نہ امان کسی معمولی شخص کی جانب سے بھی دی جا سکتی تھی۔ ایسی شکست کو بہت المناک سمجھا جاتا تھا جس میں ہلاک ہونے والوں کو دفن کرنے کا موقع نہ ملے کیونکہ دشمن ان کے ہتھیار وغیرہ لے لینے (= سلب) کے بعد انھیں اکثر وہیں رہنے دیتے تھے۔ عام طور پر دشمن کو قتل کرنے کے بجائے اسے اسیر کرنے کی کوشش کی جاتی اور جنگ میں فتح پاتے ہی دشمن کی خیمہ گاہ سے مال غنیمت اکٹھا کر لیا جاتا [رک بہ غنیمة]۔

فتح حاصل ہوتے ہی فاتح یا اس کا وزیر کامیابی کے خطوط (فتح نامے) ارسال کرتا تھا، جو مرور ازمنہ کے ساتھ ساتھ دیوان الرسائل کے میر منشیوں کے لیے بیش از پیش اسلوبی مشقوں کا موقع فراہم کرنے لگے (مثلاً دیکھیے وہ خطوط جو قاضی الفاضل نے سلطان صلاح الدین کے لیے لکھے اور وہ جو بیت المقدس کی فتح پر لکھے گئے)۔ فتح مند سپہ سالار کو اس کا امیر بھی اعزازات عطا کر سکتا تھا اور اگر جنگ کا انتظام خود امیر کے اپنے ہاتھ میں رہا ہو تو وہ جشن منائے، کھیلوں، ضیافتوں اور داد و دہش کا سامان فراہم کرتا تھا، اگرچہ یہ باتیں نہ تو کسی قاعدے کے تحت ہوتی تھیں اور نہ لازمی سمجھی جاتی تھیں۔

امیر کے حصے میں جو قیدی آتے تھے انھیں وہ کسی ایسے کام پر لگا دیتا تھا جس کے لیے اسے مقامی مزدور ملنے میں دقت پیش آتی ہو (مثلاً قلعوں کی تعمیر، وغیرہ)۔ صلح نامہ یا عارضی صلح کا معاہدہ طے ہو جانے کی صورت میں قیدیوں کا باہمی تبادلہ بھی ہو سکتا تھا۔ جہاد کی صورت میں بالخصوص یہ دیکھنے میں آتا تھا کہ نیک اور مخیر افراد مسلمان قیدیوں کو رہا کرنے کے لیے روپیہ ادا کرتے تھے یا اپنی وصیت میں اس غرض سے روپیہ چھوڑ جاتے تھے۔ دوسری جانب عیسائی بھی اپنے قیدیوں کو چھڑوانے کے لیے ایسے ہی انتظامات کیا کرتے تھے۔ اگر مثال کے طور پر کسی شہر میں ایسے شہریوں کو گرفتار کر لیا جاتا جو مسلمان نہ ہوتے تو ان کا فدیہ ان کے ہم مذہب ادا کر دیتے تھے، مثلاً جنیزہ Geniza کی دستاویزات میں یہودیوں کے فدیے کی ادائی کے بارے میں خطوط محفوظ ہیں۔ کسی معمولی قیدی کا زر فدیہ قدرتی طور پر کم و بیش ایک سا ہوتا تھا۔ . . . [اسلامی علاقے میں قیدیوں اور غنیم کے ہاتھوں قید ہونے والے مسلمان اسیروں کے رویے کے بارے میں دیکھیے Erwin Graer : *Religiöse und rechtliche Vorstellung über kriegegefangen in Islam und Christentum*، در *WI*، ج ۸ (۱۹۶۳ء)، ص ۸۹ تا ۱۳۹]۔

کوئی بھی جنگ (خصوصاً جب اس میں محاصرے کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی) زیادہ دیر تک جاری نہیں رہتی تھی اور حقیقی لڑنے والے سپاہیوں کی تعداد بھی شاذ و نادر ہی چند ہزار سے زائد ہوتی تھی، حالانکہ ریاست کی سپاہ کی مجموعی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہوا کرتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ دوران جنگ میں اشیاے خورد و نوش کی فراہمی بہت دشوار تھی۔ مزید برآں اس میں آب و ہوا کا بھی بہت دخل ہوتا تھا، چنانچہ بالعموم یہ ممکن نہ تھا کہ موسم سرما میں کسی جنگ کا منصوبہ تیار کیا جائے۔ اسی طرح کٹائی کے موسم میں ان فوجیوں کی خدمات حاصل کرنا ممکن نہ رہا تھا جو خود مزارع یا محصل بن گئے تھے۔ وہ چند ہفتوں سے زیادہ میدان جنگ میں رہنا پسند نہ کرتے تھے، کیونکہ نہ تو ان کی معمولی تنخواہیں زیادہ عرصے تک ضروریات زندگی فراہم کرنے کے لیے کافی تھیں، نہ وہ اپنے گھر بار سے دور رہنا پسند کرتے تھے۔ اکثر اوقات جنگ کا فیصلہ ایک ہی معرکے میں ہو جاتا تھا، لیکن کبھی کبھی مختلف قلعوں کو سر کرنے کے لیے ان کا محاصرہ بھی کرنا پڑتا تھا۔

جنگ کا نتیجہ اکثر ہتیار ڈالنا یا معاہدۂ صلح ہوتا تھا، جسے ایک دوسرے کے ہاں سفارتیں بھیج کر طے کیا جاتا تھا۔ دوسرے موقعوں پر، بالخصوص غیر مسلموں کے ساتھ جنگوں میں، صلح صرف عارضی اور ایک معینہ عرصے کے لیے ہوتی تھی اور اس کا اطلاق بھی ایک محدود رقبے پر ہوتا تھا۔

بسا اوقات بغیر کسی رسمی مصالحت کے بھی جنگ ختم ہو سکتی تھی۔

مذکورۂ بالا بیانات کا اطلاق تمام زمانوں، تمام قوموں یا تمام جگھوں پر یکساں نہیں ہوتا (ترکوں کی استثنائی حالت کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے) کم بھاری اسلحہ سے لیس سوار فوج نے، جو شروع میں محض ایک غیر اہم کردار ادا کرتی تھی، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی سے زیادہ اہمیت حاصل کرنا شروع کر دی۔ پہاڑی علاقوں کی جنگ میں روایتی حربی چالیں ناقابل عمل ثابت ہوئیں، کیونکہ اس میں سوار فوج سے بہت تھوڑا کم لیا جا سکتا تھا۔ یہی دقت دلدلی مقامات، مثلاً عراق کی بطیحۃ کے علاقوں میں پیش آئی۔ عہد خلافت کے آخری ایام میں اہل دیلم کو جو پیدل لڑنے والے کوہستانی تھے، ترک رسالے میں شامل کرنے کا ایک سبب یہ بھی تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ متقابل افواج میں سے کوئی فوج بھی دوسرے کے علاقے میں جنگ نہیں کر سکتی تھی، اس صورت میں کسی فریق کو بھی کامیاب یا ناکام نہیں قرار دیا جا سکتا تھا۔ مثال کے طور پر ابتدائے عہد کے الموحدوں کی پیدل فوج کھلے میدان میں المرابطوں کی سوار فوج پر حملہ آور نہیں ہو سکتی تھی اور اسی طرح المرابطون بھی ان کے پہاڑوں میں ان پر حملہ کرنے کے قابل نہیں تھے۔ اسلامی دنیا کے مشرقی ممالک میں ہاتھی [رک بہ فیل] دشمن کے گھوڑوں کو جن کے دیکھنے میں ہاتھی نہیں آتے تھے، ہراساں کر دیتے تھے۔ یہاں ہم نے بحری جنگوں کا ذکر نہیں کیا [رک بہ بحریہ]، لیکن بری فوجوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے میں بحریہ جو کردار ادا کر سکتی تھی اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر آبنائے جبل الطارق کے آر پار یا جب صلیبی خشکی کی جانب سے حملہ کر رہے تھے تو مصر سے شام کی بندرگاہوں تک فوجیں بحریہ کے جہازوں کے ذریعے ہی پہنچائی گئی تھیں۔

سرحدوں (= ثغور) پر غازی اور مرابط اپنے دشمن سے باقاعدہ جنگ کرتے تھے بلکہ اچانک حملے کرتے رہتے تھے (واپسی میں انہیں اپنے مال غنیمت کی وجہ سے، جس میں بکثرت جانور شامل ہوتے تھے، دیر ہو جاتی تھی) اور دشمن بھی ان پر جوابی حملہ کرتے تھے۔ بہر کیف یہ بات حملوں کے درمیانی وقفوں کے زمانے میں سرحدی باشندوں کے مابین مصالحانہ تعلقات کے مانع نہیں آتی تھی، چنانچہ ایسے تعلقات کا ذکر یونانی اور عربی زبان کے متعدد حماسوں میں آیا ہے (Digenis Akritas، ذوالہمۃ [رک بآن] سید بطال [رک بہ البطال] وغیرہ)۔ عرب غازیوں اور بوزنطی سورماؤں (akritai) کے پیرو ترکان اُوج کی داستانیں زیادہ خالص جنگی نوعیت کی ہیں۔

مغول کی شہرۂ آفاق فتوحات سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انہیں فنی اعتبار سے اپنے حریفوں پر واقعی برتری حاصل تھی۔ اس پہلو کا ابھی تک قرار واقعی مطالعہ نہیں کیا گیا، لیکن بظاہر ایسا نہ تھا، بلکہ ان کی کامیابیوں کا اصل سبب ان کا نظم و ضبط تھا۔ اس سلسلے میں کئی دوسرے امور کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے، مثلاً نقل و حرکت میں ان کی تیز رفتاری اور اسے پوشیدہ رکھنے کا فن؛ ان کے نظام جاسوسی و خبر رسانی کی عمدگی، بڑے پیمانے پر روایتی آلات حصار کا استعمال، جن کے حمل و نقل میں قیدیوں سے کام لیا جاتا تھا؛ وہ جنگی چالیں جن پر خانہ بدوش کھلے میدان میں عمل کرتے تھے؛ ان کی ہیبت ناک شکل و صورت؛ ان کا قدیم و مجہول حسب و نسب؛ قتل عام میں

ان کی غیر معمولی مستعدی اور اس سے پھیلنے والی ہیبت؛ لوگوں کا ان سے فوری تعاون اور رضاکارانہ اظہار اطاعت؛ مختصر یہ کہ ان کی ہر کامیابی آنے والی کامیابی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی رہی ۔ بایں ہمہ عین جالوت [رک بآں] کی معمولی سی لڑائی اس طلسم کو توڑ دینے کے لیے کافی ثابت ہوئی، جس کے بعد ان کی حیثیت ایک معمولی حریف کی سی ہو کر رہ گئی۔

عربوں کی فتوحات کے بعد کی ابتدائی صدیوں میں صوبے کا حاکم، جو بنیادی طور پر قابض فوج کا سپہ سالار ہوتا تھا، والی الحرب کہلاتا تھا، تاہم حقیقت میں اس کے اختیارات محض جنگ اور فوج کی خور و پرداخت تک محدود نہیں ہوتے تھے۔

مآخذ: [مسلمانوں کے فن حرب کے متعلق دیکھیے عام کتب تاریخ، نیز (۱) جنرل محمد اکبر خان: اسلامی طریق جنگ؛ (۲) وہی مصنف: محمد بن قاسم کی مہارت فن حرب؛ (۳) صباح الدین عبدالرحمٰن: ہندوستان کے عہد وسطی کا فوجی نظام] حرب اور فن حرب کی عام تواریخ میں اسلامی فن حرب سے متعلق کوئی خاص بات نظر نہیں آتی ۔ عام تصانیف میں سے صرف مندرجۂ ذیل کتابیں کارآمد ہیں: (۴) A. V. Kramer: *Kulturgeschichte des Islam*، ج ۱؛ (۵) Reuben Levy: *The Social Structure of Islam*، باب نہم ۔ جن اہم جنگوں کے بارے میں (علاوہ معاصروں کے) ہمیں تفصیلی حالات معلوم ہیں، مثلاً حطین [رک بآں] اور ملاذگرد [رک بآں] کی لڑائیاں، ان کا مطالعہ؛ (۶) Cl. Cahen: *Byzantion*، ج ۹ (۱۹۳۴ء)، ص ۶۱۳ تا ۶۴۲ میں ملتا ہے۔

(Cl. Cahen)

مملوک سلطنت: یہاں مملوک افواج کی سب سے بڑی چھاؤنی، قاہرہ سے بھیجی جانے والی مہمات کا ان کی مصری دارالحکومت میں واپسی تک کا تذکرہ کیا جائے گا ۔ شام کی جانب جو مہمیں بھیجی گئیں ان سے بالخصوص بحث کی جائے گی کیونکہ جنگی کارروائیوں کا بڑا میدان یہی تھا، البتہ عملی لڑائی کا بیان صرف میدانی جنگوں تک محدود ہوگا، محاصرے کی جنگوں کے لیے [رک بہ حصار]۔

فوج کی تیاری سے لے کر مقام اجتماع پر عساکر کے ورود تک: کسی طاقتور دشمن کے خلاف مہم بھیجنے کے فیصلے کا اعلان بالعموم طبل خانے [رک بآں] پر ایک خاص جھنڈا بلند کرنے سے کیا جاتا تھا، جو جالیش یا شالیش کہلاتا تھا اور جس کے ساتھ مخصوص ڈھول (= کوس) [رک بآں] بجائے جاتے تھے ۔ بعض اوقات یہ اعلان خاصا قبل از وقت کر دیا جاتا تھا ۔ اس رسم کے کچھ ہی عرصے بعد فوج کا معائنہ کیا جاتا تھا اور چند دن بعد ''نفقۃ السفر'' (جس کے لیے دیکھیے D. Ayalon، در *TESHO*، ج ۱ (۱۹۵۰ء)، ص ۶۵ ببعد) کی تقسیم ہو جاتی تھی تاکہ سپاہیوں کو اپنا ساز و سامان اور رسد جمع کرنے کا موقع مل جائے۔

قاہرہ سے روانگی سے پہلے مہم پر بھیجی جانے والی سپاہ کا اجتماع النّفیر العامّ کہلاتا تھا ۔ مہم میں شریک ہونے والے دستوں کو اس سلسلے میں تحریری احکام (اوراق یا اوراق التجرید) ملتے تھے ۔ مقررہ وقت اور مقام پر اس فوج کے ارکان کے اجتماع کی ذمّے داری فوجی پولیس (نقباء الممالک السلطانیہ اور نقباء الحلقہ، [رک بہ نقیب]) پر ہوتی تھی (بیبرس المنصوری: زبدۃ الفکرۃ، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Add. ۲۳۳۲۵، ورق ۱۸۶ - الف و ۲۶۸؛ Zetterstéen: *Beiträge*، ص ۱۹۳، ۲۱۰، ۲۲۲؛ السلوک، ۱: ۵۳۳ و ۲: ۲۶۰، ۵۱۸، ۵۲۰؛ النجوم، ۵: ۱۷، ۶۲، ۳۱۱)۔

فوج کی روانگی سے کچھ عرصہ پہلے ان مقامات میں مختلف قسم کا سامان رسد تیار رکھا جاتا

تھا جو اس کے راستے میں واقع ہوتے تھے۔ یہ ذخائر (اقامات [واحد: اقامة]، یا اقامات والانزال) جو، گیہوں، مرغیوں، کبوتروں، بطخوں، مٹھائیوں، خربوزوں، اور کئی قسم کی اشیاے خورد و نوش، نیز جلانے کی لکڑی، گھوڑوں، سواری کے اونٹوں اور باربرداری کے اونٹوں پر مشتمل ہوتے تھے۔

اس کے سوا کہ کوئی حملہ آور دشمن کسی وقت لڑنے پر مجبور کر دے، مملوک اپنی مہمات کا آغاز زیادہ تر بہار کے معتدل موسم میں کیا کرتے تھے۔ اس سلسلے میں استثنا صرف اس صورت میں نظر آتا ہے جب کسی حملہ آور دشمن نے انھیں اپنے حسب منشا موسم میں لڑنے پر مجبور کر دیا ہو، جیسا کہ شام کی بڑی لڑائیوں میں ہوا۔ موسم سرما میں مہمات، خصوصاً شام کی جانب، شاذ و نادر ہی بھیجی جاتی تھیں کیونکہ یہ افواج میں تلخی اور شکایات کا باعث بنتی تھیں۔

قاہرہ سے فوج کی قریبی مقام اجتماع کی طرف روانگی 'تبریز' کہلاتی تھی۔ سلطان اور امرا یکے بعد دیگرے اپنے اپنے فوجی دستوں (طلب، دیکھیے نیچے) کی قیادت کرتے ہوئے وہاں پہنچ جاتے تھے۔ عام طور پر یہ عمل صبح سے دوپہر تک جاری رہتا تھا۔ بہت ہی شاذ و نادر طور پر اس میں کئی دن بھی لگ جاتے تھے (ایسی روانگی کی دو خاص مثالوں کے لیے دیکھیے ابن الفرات، ۹: ۱۴، ۱۳۱؛ بدائع، ۵: ۳۷)۔

مہم سے متعلق فوج تجریدہ (جمع: تجارید) کہلاتی تھی۔ جب سلطان خود میدان جنگ کو جاتا تھا تو ہمیشہ وہی تجریدہ کا سپہ سالار ہوتا تھا۔ بصورت دیگر جنگ میں شرکت کرنے والے امرا میں سے سب سے اونچے درجے کا امیر اس منصب پر فائز ہوتا تھا، یعنی وہ امیر جو اپنے منصب اور عہدے کی بنا پر سرکاری رسوم میں سلطان کے سب سے نزدیک بیٹھنے کا استحقاق رکھتا تھا۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط تک سپہ سالار کا لقب بالعموم مقدم العسکر (یا العساکر) ہوتا تھا۔ بہت کم [illegible] اسے مقدم الجیش (یا الجیوش) بھی کہتے تھے۔ بعض اوقات اس کا لقب مختصر طور پر صرف مقدم ہوتا تھا۔ جن جنگوں میں بحری سفر ناگزیر ہوتا تھا، ان میں بعض اوقات دو سپہ سالار مقرر کیے جاتے تھے، ایک بحری سپہ سالار، یعنی مقدم العسکر فی البحر اور دوسرا بری سپہ سالار، یعنی مقدم العسکر فی البر (النجوم، ۷: ۸۳۵)۔ فوج کے ہمراہ رہنے والے مذہبی عمال کے لیے [illegible] قاضی العسکر۔

فوج کے اجتماع کا مقام: اپنے عہد حکومت کے چند ابتدائی سالوں کو چھوڑ کر مملوک سلاطین جنگ پر جانے والی افواج کو ہمیشہ قاہرہ کے قریب جمع کیا کرتے تھے۔ سلطان الصالح نجم الدین ایوب (۶۳۷ھ/۱۲۴۰ء تا ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء) نے ۶۳۶ھ/۱۲۳۸ء میں زیریں مصر کے شمال مشرقی حصے میں ایک شہر الصالحیہ تعمیر کیا جس کے دو مقصد تھے: باہر سے واپس آنے والی فوجوں کے لیے صحراے سینا عبور کر لینے کے بعد ایک آرامگاہ کا اور روانہ ہونے والی فوجوں کے لیے شام کی طرف باقاعدہ کوچ شروع کرنے سے پہلے ایک مرکز اجتماع کا کام دے۔ مملوکوں نے برسر اقتدار آنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد اس سے یہ دوسرا کام لینا ترک کر دیا۔ سلطان قطز شاید آخری سلطان تھا جس نے عین جالوت کی جانب کوچ کرتے ہوئے الصالحیہ کو اس کام کے لیے استعمال کیا (السلوک، ۱: ۳۳۰ س ۴ تا ۶، ۳۷۳ س ۱۵ تا ۱۷، ۳۸۱ س ۸ تا ۲۱، ۳۸۳ س ۱۵ تا ۱۶، ۴۱۱ س ۴ تا ۵، ۲۲۹ س ۱۳ تا ۱۴؛ النہج السدید،

۲۰ : ۱۸ س ۱۸؛ الخطط، ۱ : ۱۴۸ س ۲۲ تا ۲۴؛ ۲۳۲ س ۸ تا ۱۱) ۔ اس کے بعد سے مملوک سلاطین اپنی فوجیں معمولاً قاہرہ کے قریب جمع کرنے لگے تھے ۔ شروع میں مقام اجتماع مسجد التِّبر (جسے اکثر بگاڑ کر التِّبن کر دیا جاتا ہے) کے نزدیک تھا، لیکن ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے آخر سے یہ ریدانیّہ (راک بان) کے قریب منتقل ہو گیا (مکّے جانے والے حاجیوں کے قافلے کا مقام اجتماع بھی یہی تھا).

سلطان الرَّیدانیّہ میں : ریدانیہ میں فوجی خیمہ گاہ کا مرکزی مقام قدرتی طور پر سلطان کا خیمہ تھا ۔ یہ امرا کے خیموں کی قطار کے آخری سرے پر نصب کیا جاتا تھا، جنھیں اس طرح ترتیب دیا جاتا تھا کہ کمتر اہمیت کے امرا کے خیمے پہلے ہوتے تھے اور زیادہ اہم آخر میں (الظّاہری : زبدۃ، ص ۱۳۰، تا ۱۳۲) ۔ مملوک ماخذ کی رو سے سلطان کے خیمے، بالخصوص اندرون خیمہ کی حفاظت کے لیے، وہی انتظامات کیے جاتے تھے جن پر قاہرہ کے قلعے میں عمل کیا جاتا تھا (الصبح، ۴ : ۴۸ س ۲؛ ۴۹ س ۱۳؛ ۵۶ س ۱۵ تا ۱۷؛ ضوء الصبح، ص ۲۵۸ س ۱ تا ۴؛ الخطط، ص ۲۱۰ س ۳ تا ۴؛ الحوادث، ص ۶۸ س ۱۱ تا ۱۲) ۔ سلطان کے جلو میں جو لوگ ہوتے تھے وہ مجموعی طور پر الرِّکاب الشّریف (یا السّلطانی) کہلاتے تھے.

میدان جنگ میں روزانہ نمازیں ادا کرنے کے لیے فوج اپنے ساتھ کوئی مخصوص خیمے وغیرہ نہیں لے جاتی تھی ۔ اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ جب فوج میدان جنگ میں ہوتی تھی تو وہ کھلے آسمان کے نیچے نماز ادا کرتی تھی ۔ اس سلسلے میں واحد استثنا بیبرس اوّل کے ہاں ملتا ہے، جس نے ۶۶۱ھ / ۱۲۶۲ - ۱۲۶۳ء میں ایک خیمہ مسجد (= 'جامع خام') بنانے کا حکم دیا، جسے خیمۂ سلطانی کے ذاتی پہلو میں نصب کیا جاتا تھا ۔ اس مسجد میں محرابیں اور ایک مقصورہ تھا (ابن عبدالظّاہر، طبع صادق، ص ۸۹ تا ۹۰، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Add. ۲۳۳۱، ورق ۱۷ (ب) س ۳ تا ۷) ۔ گمان غالب یہ ہے کہ مغول بھی میدان جنگ میں اس قسم کی عبادت گاہ بنایا کرتے تھے، چنانچہ ان کے خیام عبادت (tent-churches) کا ذکر روبروک Rubrouck کے ولیم William (لنڈن ۱۹۰۰ء، ج ۱۹، ۲۱ : ۲۹) نے کیا ہے ۔ آلتون اردو کے حکمران اور بیبرس کے حلیف برکہ خان کے ہاں بھی خیمہ مسجدیں (= مساجد خام) تھیں، جہاں روزانہ نماز پنجگانہ ادا کی جاتی تھی (الیونینی، ۲ : ۳۶۵ س ۶ تا ۷) ۔ ابن بطّوطہ (۲ : ۳۸۰ = طبع Gibb، ۲ : ۴۸۲) نے بہت بعد کے زمانے میں ان مسجدوں کو آلتون اردو [کے حکمران سلطان محمّد اوزبک کی خیمہ گاہ] میں دیکھا تھا ۔ بیبرس کے عہد میں مہموں کے دوران سپاہیوں کی پابندی سے نماز ادا کرنے کی عادت کے بارے میں دیکھیے : ابن عبدالظّاہر، ورق ۶۳ (ب) س ۱۳ تا ۱۵).

الرِّیدانیّہ سے دمشق (یا حلب) تک : فوج الرِّیدانیّہ سے ہمیشہ علیحدہ علیحدہ جماعتوں میں روانہ ہوتی تھی اور شام کے دارالحکومت میں بھی اسی طریقے سے داخل ہوتی تھی (اَرْسالاً، افواجاً، علٰی دفعات) ۔ اس طرح مہماتی فوج پیش قدمی کے وقت دور تک پھیلی ہوئی ہوتی تھی ۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ بعض موقعوں پر مصری فوج کا میمنہ (دایاں بازو)، میسرہ (بایاں بازو) اور قلب (مرکزی حصّہ) دمشق میں یکے بعد دیگرے تین دن میں داخل ہوئے (النہج السدید، ۲ : ۲۲، ص ۳ تا ۶؛ ابن الدواداری : کنز الدرر، طبع Roemer، ۹ :

۳۲ س ۱۰ تا ۱۳)۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مملوک فوج ہمیشہ اسی ترتیب سے پیش قدمی کرتی تھی جو وہ میدان جنگ میں ملحوظ رکھتی تھی، مزید شہادت کی ضرورت ہو گی۔

پیش قدمی کرنے والی فوج جو بہت ہی عام حفاظتی تدابیر اختیار کرتی تھی ان میں سے ایک تدبیر یہ تھی کہ مختلف سمتوں میں مخبر (۔ کشّافۃ، scouts) روانہ کر دیے جاتے تھے۔

فوجی مہم کے ہمراہ ایک بہت بڑا اونٹوں کا قافلہ ہوتا تھا جو اس کا ساز و سامان (ثقل؛ جمع: اثقال) اٹھا کر چلتے تھے۔ مہم میں شرکت کرنے والے ہر مملوک کو کم از کم ایک اونٹ ملتا تھا۔ بعض اوقات ہر مملوک کو دو اونٹ ملتے تھے، بحالیکہ حلقہ (رک باں) کے غیر مملوک سپاہیوں میں سے ہر دو آدمیوں کو تین اونٹ دیے جاتے تھے (دیکھیے D. Ayalon، در *JESHO*، ج ۱ (۱۹۵۸ء): ۲۷۰ تا ۲۷۱)۔ ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۴ء میں جب سلطان برقوق نے امیر تیمور کے خلاف لشکر کشی کا ارادہ کیا تو اس نے اپنے ممالیک کو سات ہزار اونٹ اور پانچ ہزار گھوڑے دیے (ابن الفرات، ص ۳۸۰ س ۱۳ تا ۱۹؛ النجوم، ۵: ۵۶۲ س ۶ تا ۸)۔ بڑی بڑی تجریدات میں محض ہلکا پھلکا اسلحہ اٹھانے کے لیے ہی آٹھ سو سے ایک ہزار اونٹ درکار ہوتے تھے (ابن الفرات، ص ۳۷۱ س ۸ تا ۱۱؛ ابن قاضی شہبۃ، ورق ۹۹ (الف)، س ۹ تا ۱۲)۔ باربرداری کے لیے خچر شاذ و نادر ہی استعمال ہوتے تھے۔ سلطان کی فوج نے حلب کے نواح میں انہیں ۶۹۱ھ/ ۱۲۹۲ء میں اس لیے استعمال کیا کہ بیشتر اونٹ ایک وبا میں مر گئے تھے (بیبرس المنصوری، ورق ۱۷۷ (الف) س ۶ تا ۹)۔ بھاری والی گاڑیاں (عَجلات) زیادہ تر آلات حصار اٹھانے کے لیے کام میں لائی جاتی تھیں

اگرچہ پیش قدمی کرتی ہوئی فوج کے ساتھ ہمیشہ بہت سے طبیب، جرّاح، اور دواساز اور ادویہ کے ذخائر موجود رہتے تھے (دیکھیے مثلاً صبح، ۴: ۹ س ۴ تا ۷)، تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوچ کے دوران میں لاحق ہو جانے والی بیماریوں کے باعث فوج کی تعداد کم ہو جاتی تھی۔ یہ عام وباؤں سے بالکل الگ مرض تھا جس سے مملوک اور بالخصوص ان کے نو عمر افراد ہمیشہ بڑی تعداد میں ہلاک ہو جایا کرتے تھے (دیکھیے D. Ayalon، در *JRAS*، ۱۹۴۶ء، ص ۶۷ تا ۷۳)۔ ماخذ سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بیماروں کا علاج کس طرح اور کہاں ہوتا تھا۔ کمزور اور پیچھے رہ جانے والے افراد کو اکثر مصر واپس بھیج دیا جاتا تھا۔

مملوک ماخذ میں ہمیں پیش قدمی کے بڑے راستے پر فوج کی منازل سے متعلق بہت سی اور قابل اعتماد معلومات ملتی ہیں، جن کی ترتیب یوں تھی: قاہرہ –○– غزّہ –○– دمشق –○– حماہ –○– حمص –○– حلب (اس راستے کے مقامات کی مفصل فہرست کے لیے دیکھیے W. Popper: *Egypt and Syria under the Circassian Sultans*، ص ۴۷ تا ۹۴)۔ بہرحال یہ معلومات پورے مملوک عہد پر حاوی نہیں کیونکہ ماخذ اس جدول کا ذکر صرف اس موقع پر کرتے ہیں جب فوجی مہم کی قیادت خود سلطان کر رہا ہو۔ جو علاقے قاہرہ –○– حلب کی شاہراہ سے باہر واقع ہیں، یعنی ڈیلٹا کا علاقہ، وسطی اور بالائی مصر اور الحجاز، ان کے بارے میں معلومات بہت کمیاب ہیں۔

قاہرہ سے حلب تک پیش قدمی کرنے میں تیس سے چالیس دن صرف ہوتے تھے، قاہرہ سے دمشق تک بیس سے پچیس دن، قاہرہ سے غزہ تک دس سے بارہ دن، غزہ سے بیسان تک پانچ سے چھے

دن، بیسان سے دمشق تک تین سے چار دن، دمشق سے حمص تک دو سے تین دن اور حماۃ سے حلب تک دو سے تین دن ۔ ان اعداد میں بعض اوقات درمیانی قیام گاھوں میں ایامِ استراحت بھی شامل کر لیے جاتے ھیں اور بعض اوقات نہیں کیے جاتے ۔ بڑی قیام گاھوں میں استراحت کی اوسط مدت حسب ذیل ھوتی تھی : غزہ میں تین سے پانچ دن؛ بیسان میں دو سے تین دن؛ دمشق میں پانچ سے سات دن؛ حماۃ میں دو سے تین دن، حمص میں استراحت کی اور اسی طرح حمص اور حماۃ کے درمیان کی مسافت کی مدت کی تعیین نہیں ھو سکتی ۔

مملوکوں کی فوجی مہم کا ایک بنیادی پہلو یہ تھا کہ کم از کم ان کے بیشتر عہد میں، سپاھیوں اور افسروں میں عملاً کوئی تناسب معیّن نہ تھا ۔ یہ درست ھے کہ قاعدے کی رو سے ھر ھزاری افسر کو اپنے زیر قیادت ایک ھزار ”حلقہ“ سپاھیوں کے علاوہ چالیس آدمیوں کے امرا اور دس آدمیوں کے امرا کی ایک غیر معین تعداد رکھنا پڑتی تھی، بحالیکہ دوران مہم میں مقدمِ حلقہ کو چالیس حلقہ سپاھیوں کی قیادت کرنا پڑتی تھی (دیکھیے D. Ayalon، در *BSOAS*، ج ۱۵ (۱۹۵۳ء)، ص ۴۵۰ تا ۴۵۱) ۔ یہ واضح نہیں کہ شروع مملوک عہد میں جبکہ ”حلقہ“ فوج ھنوز طاقتور اور بڑی تعداد میں ھوتی تھی، اس کی کہاں تک پابندی کی جاتی تھی ۔ بہر کیف ان کے بیشتر دور حکومت میں ”حلقہ“ فوج کی تعداد برابر کم ھوتی گئی اور چرکسی مملوکوں کے زمانے میں تو اس فوج کا جنگ کے لیے جانا تقریباً بالکل بند ھو گیا ۔ اگر حلقہ سپاھی جنگ کے لیے جاتے بھی تھے تو ان کی تعداد کبھی چند سو سے زائد نہ ھوتی تھی بلکہ مقدمِ حلقہ کا نام بھی، جو بحری مملوکوں کے عہد میں عام طور پر ملتا ھے، چرکسی مملوکوں کے دور میں بالکل غائب ھو جاتا ھے (دیکھیے *BSOAS*، ۱۵ : ۴۴۸ ببعد، نیز رک بہ حلقہ) ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ھے کہ جنگ میں معمولی سپاھیوں اور ان کے افسروں کا وہ تناسب جس کا اوپر ذکر ھوا، محض کاغذی ھوا کرتا تھا ۔

جہاں تک (الممالیک السّلطانیہ (دیکھیے *BSOAS*، ۱۵ : ۲۰۴ ببعد) کا تعلق ھے، جو فوج میں ریڑھ کی ھڈی کی حیثیت رکھتے تھے اور جنگ میں زیادہ تر حصہ انھیں کا ھوتا تھا، ھمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ لڑائی کے زمانے میں ان کے سپاھیوں اور افسروں کا تناسب کیا ھوتا تھا ۔ کہا جاتا ھے کہ ۷۱۵ھ / ۱۳۱۵ء میں مالگزاری متعین کرنے کے لیے اراضی کی جو پیمائش کی گئی تھی (الرّوک النّاصری) اس میں شاھی مملوکوں کی تعداد دو ھزار اور ان کے مقدّمین (مقدمو الممالیک السّلطانیہ) کی تعداد چالیس تھی، لیکن یہ معلوم نہیں کہ اس سال سے پہلے یا بعد بھی یہی نسبت موجود تھی، اور اگر تھی تو آیا اس نسبت کو کبھی میدان جنگ میں اختیار بھی کیا گیا تھا ۔

ھماری موجودہ معلومات کی رو سے جنگ میں حصہ لینے والی صرف ایک جمعیت کا حال پوری صحت سے بیان کیا جا سکتا ھے ۔ جمعیت، جسے طُلب (جمع : اطلاب) کہتے تھے اور جس کا ذکر مآخذ میں بکثرت آتا ھے، بہت ھی غیر مربوط نوعیت کی تھی اور ان سپاھیوں کی تعداد جو اس میں شامل ھوتے تھے بہت مختلف ھو سکتی تھی ۔ ھر وہ جمعیت (یا دستۂ فوج) جو ایک امیر کے تحت جنگ کرنے جاتی تھی ایک طُلب کہلاتی تھی ۔ اس کے ساتھ ھی کسی مہم میں حصہ لینے والے الممالیک السلطانیہ صرف ایک طُلب تشکیل کرتے تھے خواہ ان کی تعداد باقی سب اطلاب کی مجموعی

تعداد سے کہیں زیادہ ہو (مزید جزئیات کے لیے رک بہ طلب).

اخفا اور فوجی چالیں: مملوک اپنی مہم کی تیاریوں کو چھپانے یا پوشیدہ رکھنے کی کوئی خاص کوشش نہیں کرتے تھے ۔ جنگ کا علم بلند کرنا، فوجوں کا اجتماع اور ان کا معائنہ اور تنخواہیں تقسیم کرنے کی رسم ۔ یہ سب باتیں، جو مہم میں حصہ لینے والی فوج کی روانگی سے بہت پہلے عمل میں آتی تھیں، دشمن کو ہونے والے حملے کی خبر دینے کے لیے بہت کافی تھیں ۔ چونکہ مملوک اپنی فوجوں یا ساز و سامان کو شام لے جانے کے لیے بحری راستہ شاذو نادر ہی استعمال کرتے تھے، لہذا انہیں قاہرہ سے غزہ تک محض ایک ہی راستے پر اکتفا کرنا پڑتا تھا اور یہ ایسی حقیقت تھی جو دشمن کے لیے ان کی نقل و حرکت کی سراغ رسانی کا کام بہت سہل بنا دیتی تھی ۔ شام میں صورت حال اگرچہ کسی قدر بہتر تھی، تاہم بنیادی طور پر مختلف نہ تھی؛ چنانچہ اگرچہ غزہ سے دمشق تک دو راستے جاتے تھے (ایک ساحل کے ساتھ ساتھ آگے چل کر دائیں ہاتھ کو مڑ کر ایسدرئلون Esdraelon کی وادی میں سے گزر کر بیسان کو، اور دوسرا شرق اردن میں کرک سے گزر کر)، تاہم زیادہ تر پہلا راستہ ہی استعمال ہوتا تھا، اس لیے کہ یہ دوسرے سے کہیں زیادہ اچھا تھا ۔ علاوہ ازیں اس کی روانگی سے بہت پہلے فوج کے راستے کے ساتھ ساتھ سامان رسد کی فراہمی کی جو تیاریاں بلا کسی قسم کے اخفا کے کی جاتی تھیں، ان سے دشمن کو پوری صحت کے ساتھ پتا چل جاتا تھا کہ کس سمت سے حملے کی توقع کی جا سکتی ہے ۔ بایں ہمہ دشمن کو دھوکا دینے کی بعض مثالیں مل سکتی ہیں ۔ ایک مرتبہ جب بیبرس اول سواروں کے ایک دستے کی قیادت کرتے ہوئے روانہ ہوا تو اس نے اپنے آدمیوں کو خوراک یا چارہ خریدنے سے منع کر دیا تاکہ یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ کون لوگ ہیں (السلوک، ۱ : ۵۹۸) ۔ مملوک سلاطین میں سلطان ططر (۸۲۴ھ / ۱۴۲۱ء) کو اس قسم کی چالوں میں سب سے زیادہ مہارت حاصل تھی ۔ جب وہ شام میں اپنے امرا کے خلاف روانہ ہوا تو اس نے علم جنگ (چالیش) کو بلند نہیں کیا (النجوم، ۶ : ۴۹۰ تا ۴۹۸) ۔ اس نے مصر اور شام کے درمیان تمام مواصلات کو بھی منقطع کر دیا ۔ ان کاموں کی، جنہیں تعمیة الاخبار (= خبروں کو پوشیدہ کرنا) کہتے ہیں، مؤرخین تعریف کرتے ہیں (النجوم، ۶ : ۴۹۳ تا ۴۹۵؛ ابن الفرات، ۹ : ۲۷، س ۵ تا ۷؛ النجوم (قاہرہ)، ۸ : ۱۵۲ تا ۱۵۳) ۔ وہ کہتے ہیں کہ اس معاملے میں ططر ابتدائی مملوک سلاطین کی پیروی کرتا تھا (النجوم، ۶ : ۴۹۳ تا ۴۹۶) ۔ فوج کی نقل و حرکت کو پوشیدہ رکھنے کی غرض سے ملک کے مختلف حصوں کے درمیان مواصلات کا سلسلہ منقطع کر دینے کی اور مثالیں بھی موجود ہیں ۔ اس کے علاوہ مملوک سلاطین کی بعض اور چالیں بھی بیان کی گئی ہیں ۔ سلطان برسبای نے (ایک دفعہ) قرہ یولوق کو یہ یقین دلانے کے لیے کہ وہ اس پر حملے کا ارادہ کر رہا ہے نفقة السفر تقسیم کر دیا تھا، لیکن اس خوف سے کہ وہ اپنا روپیہ واپس نہ لے سکے گا اس نے نفقہ صرف امرا میں تقسیم کیا اور مملوک السلطانیہ کو نہیں دیا (النجوم، ۶ : ۶۸۵ تا ۶۸۷) ۔ سلطان المؤید شیخ نے امیر نو روز الحافظی کے مقابلے میں متعدد حیلوں سے کام لیا (النجوم، ۶ : ۳۲۶ تا ۳۲۷)، مثلاً یہ کہ اس نے اپنی خیمہ گاہ کو خالی کر کے وہاں کئی جگہ آگ جلوا دی اور اس طرح نو روز کو یہ یقین دلایا کہ اس کا حریف مع اپنی فوج کے ابھی وہیں

موجود ہے (وہی کتاب، ص ۷۴ س ۶ تا ۷)۔ مغول کے خلاف اپنی جنگوں میں مملوک فوج کے سپاہی بعض دفعہ سراقوج ٹوپیاں پہن لیتے تھے تاکہ دشمن کو اپنی اصلیت کے بارے میں گمراہ کر دیں، کیونکہ مغول خیمہ گاہ کے ایمن سپاہی بھی اپنے آپ کو مغول ظاہر کرنے کے لیے اسی طرح کی ٹوپیاں پہنا کرتے تھے (السلوک، ۱ : ۵۱۱ س ۱۰ تا ۱۱، ۷۸۳ س ۱۳ تا ۱۵؛ کتاب مذکور، مترجمۂ Quatremère، ۱ : ۲۳۵؛ ابن عبدالظاہر، ورق ۷۸ (ب) س ۲ تا ۳، ۸۰ ب؛ Dozy : *Supplément*، بذیل مادّہ؛ L. A. Mayer : *Mamluk Costume*، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ سراقوج).

نظم و ضبط : بحری ممالیک کے عہد کے برعکس چرکسی عہد میں مملوکوں کا فوجی نظم و ضبط بہت خراب ہو گیا تھا اور مملوک دور کے آخری عشروں میں زوال کی انتہا کو پہنچ گیا (زمانۂ امن میں مملوک نظم و ضبط کے لیے دیکھیے *BSOAS*، ۱۵ : ۲۱۱ تا ۲۱۳).

بحری دور میں جنگ کے دوران میں بغاوت یا سرکشی کی بہت کم مثالیں ملتی ہیں اور جب کبھی کوئی بغاوت رونما ہوئی اسے سختی سے کچل دبا گیا (دیکھیے مثلاً السلوک، ۱ : ۴۴۵ س ۱۳ تا ۱۵؛ ابن کثیر، ۱۴ : ۲)۔ چرکسی عہد میں صورت حال بالکل مختلف رہی۔ اس زمانے میں ممالیک السلطانیہ ہی تو ایک فوجی جماعت کہا جا سکتا تھا، لیکن وہ بھی کسی مہم میں شرکت سے بیش از بیش گریز کرنے لگے، حتّی کہ سزاے موت (زیادہ تر گلا گھونٹنے کے ذریعے، شنق) کی دھمکیوں کی بھی مطلق پروا نہیں کی جاتی تھی۔ بعض اوقات تو ضرورت کے وقت کسی مہم کی پوری فوج، افسروں کے سوا، بار بار بلانے کے باوجود حاضر نہ ہوتی تھی؛ تاہم مکمل نافرمانی کی ایسی مثالیں وقتاً فوقتاً ان چھوٹی چھوٹی مہموں کے سلسلے میں واقع ہوتی رہیں جنھیں بالائی یا زیریں مصر، الحجاز وغیرہ کی طرف بھیجا جاتا تھا (النجوم، ۵ : ۲۸ و ۷ ؛ ۷۵۹ س ۹ تا ۱۳، ۷۵۵ س ۲ تا ۵؛ حوادث، ص ۴ س ۱۳، ۷ س ۲۱، ۵۵۳ س ۱۳ تا ۱۹)۔ بعض اوقات سہم کے ارکان، مقام اجتماع میں جمع ہونے کے بعد، کوچ کا حکم ملے بغیر ہی میدان جنگ کی طرف روانہ ہو جاتے تھے (النجوم، ۶ : ۲۵۹ س ۱ تا ۱۹ و ۷ : ۲۳۶، س ۸ تا ۹)۔ جب کوئی سہم حقیقی عزم کے ساتھ بغیر کسی دباؤ کے جنگ کے لیے جاتی تھی تو مؤرخ اسے ایک بڑی بات (شَيْ عَظِيمٌ اِلَى الْغَايَةِ) سمجھتے تھے (النجوم، ۳ : ۸۰۳ س ۱ تا ۳)۔ جنگ کے لیے حقیقی گرم جوشی کی ایک یگانہ مثال "جس سے چرکسی عہد کی تمام مملوک فوج متأثر ہو گئی" وہ مہم تھی جو قبرص کے خلاف ۸۲۹ھ/ ۱۴۲۶ء میں بھیجی گئی تھی (النجوم، ۶ : ۶۶۰).

سرکشی کی ایک اور شکل یہ تھی کہ مہماتی فوج کے بڑے بڑے حصے، بلکہ پوری کی پوری فوج میدان جنگ سے، یا قاہرہ کے راستے میں کسی منزل سے، سلطان کی اجازت کے بغیر واپس آ جائے۔ سلطان قایت بای کے عہد میں جب مملوکوں اور ترکمان سردار شاہ سوار اور اس کے عثمانی حلیفوں کے ساتھ مملوکوں کی جنگوں کا ایک طویل سلسلہ چھڑ گیا تو اس قسم کے مظاہرے بہت عام ہو گئے، تاہم اس کی ابتدائی علامات اس سے بہت زمانہ پہلے ظاہر ہونے لگی تھیں (ابن خلدون، ۵ : ۴۸۳ س ۱۳ تا ۱۵)۔ طویل اور سخت جنگ چھڑ جانے کی صورت میں احکام کی خلاف ورزی کر کے قاہرہ واپس آ جانے والے سپاہیوں کی تعداد اس وقت بالخصوص بہت بڑھ جاتی تھی۔ خوراک اور چارے کی کمی اور قیمتوں میں اضافے کے باعث ان میں سے اکثر اپنے گھوڑے، ہتیار اور فوجی وردیاں

تک فروخت کرکے گھر واپس آ جانے پر مجبور ہو جاتے تھے (مملوکوں کی فوجی وردیوں کے لیے دیکھیے L.A. Mayer : *Mamluk Costume*، ص ۱۹ تا ۲۰)۔ سلطان کے غیظ و غضب کا ان پر کوئی اثر نہ ہوتا تھا، چنانچہ وہ "خاموش رہنے کے سوا اور کچھ نہ کرسکتا تھا"۔ یہ بھگوڑے عموماً خفیہ طریقے پر آتے تھے اور سلطان کا غصہ ٹھنڈا پڑ جانے تک روپوش رہتے تھے، لیکن ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ قاہرہ میں کھلے بندوں داخل ہو جاتے اور تنخواہ میں اضافے کا مطالبہ کرتے۔ سلطان انہیں اس میدان جنگ کی طرف واپس بھیجنے میں، جہاں سے وہ بھاگ کر آتے تھے، کبھی کامیاب نہ ہوتا تھا (النجوم، ۷ : ۳۸۷ س ۵ تا ۳۸۸ س ۸؛ حوادث، ص ۶۰۲ س ۱۲ تا ۶۰۳، س ۱۳، ۶۷۲ س ۲۰ تا ۲۳؛ بدائع، ۳ : ۸۸، س ۱۲ تا ۱۳، ۸۹ س ۲ تا ۳، ۲۲۷ س ۲۲، ۲۲۸ س ۲، ۲۲۹ س ۱۴ تا ۲۲، ۲۵۴، س ۲۲ تا ۲۳، ۲۵۵ س ۲۱ تا ۲۴، ۲۹۹ س ۱۱ تا ۱۶، و ۴ : ۱۱۶ س ۸ تا ۲۳، ۳۲۷ س ۳ تا ۶ و ۵ : ۸۰ س ۱۲ تا ۱۳)۔ قبرص پر مملوکوں کا قبضہ برقرار نہ رہنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جس حفاظتی فوج کو وہاں متعین کیا جاتا تھا وہ سلطان کے احکام کی صریح خلاف ورزی کرتے ہوئے اکثر قاہرہ واپس چلی آتی تھی اور سلطان کی طرف سے اسے واپس بھیجنے کی کوششیں عموماً بالکل ناکام رہتی تھیں (النجوم، ۷ : ۳۲۷ س ۶ تا ۸؛ حوادث، ص ۴۳۵ تا ۴۳۷، ۴۳۸ س ۵ تا ۱۹، ۴۵۴، س ۵)۔

کسی مہم سے قانونی خلاصی "دستور" کہلاتی تھی۔ یہ اصطلاح ایوبی عہد میں بہت عام تھی، لیکن مملوک دور میں رفتہ رفتہ معدوم ہوگئی۔

میدان جنگ میں فوج کی ترتیب : فوج کو جنگ کے لیے جس طرح مرتب کیا جاتا تھا، اسے اصطلاحاً ترتیب یا تعبیہ (النجوم، ۶ : ۴۴۴ س ۲۳، ۴۹۳؛ حوادث، ص ۶۳۶) یا مصافقۃ، یعنی صف بندی (النجوم، ۷ : ۶۷) یا حَفّ (النجوم، ۶ : ۴۹۳) کہتے تھے اور خود جنگ مصاف [رک باں] کہلاتی تھی (Zetterstéen : *Beiträge*، ص ۱۱۳ س ۲۴؛ النجوم، ۶ : ۱۰ س ۸؛ ابن الفرات، ۷ : ۱۲۰ س ۹، ۱۲۷ س ۲۲)۔ مملوکوں کی تقریباً سب اہم میدانی لڑائیوں میں ان کی اور دشمن کی فوج ایک دوسری کے مقابل ہوتے وقت تین بڑے حصوں میں منقسم ہوتی تھی : قلب، میمنہ اور میسرہ۔ ان تینوں میں سب سے زیادہ مضبوط ہمیشہ قلب ہوتا تھا، کیونکہ اس میں وہ منتخب ترین سپاہی ہوتے تھے جو السّناجق یا الاعلام السلطانیہ (= شاہی جھنڈوں) کے نیچے لڑتے تھے اور جن کی قیادت خود سلطان کرتا تھا۔ شاہی جھنڈوں سے یہ پتا چل جاتا تھا کہ سلطان اس وقت کس مقام پر موجود ہے، جس سے ہنگامی حالت میں اس کی اپنی جان کو خطرہ لاحق ہو جاتا تھا۔ جب ایوبی سلطان النّاصر یوسف بحری مملوکوں سے لڑ رہا تھا، تو وہ جھنڈوں کے نیچے سے بچ کر نکل گیا اور اس طرح قید ہونے سے محفوظ رہا (السلوک، ۱ : ۴۲۷ س ۵ تا ۸)۔ مغول کے خلاف جنگ میں سلطان قلاؤن نے حکم دیا کہ شاہی جھنڈوں کو لپیٹ لیا جائے تاکہ دشمن اسے شناخت نہ کر سکے (النہج السدید، ۳۱ : ۴۹۳ س ۱ تا ۳)۔ ایک اور جنگ میں شاہی پرچموں کو پیچھے ہٹا دیا گیا بحالیکہ سلطان اپنی جگہ پر قائم رہا (منہل، ۱ : ۱۵۴ (ب) س ۲۲)۔ شاہی پرچموں کے لیے دیکھیے نیز ابن خلدون : مقدمہ (طبع Quatremère، ۲ : ۴۶ و مترجمۂ Rosenthal، ۲ : ۴۲)۔

دونوں بازوؤں کے قریب ہی امدادی فوجوں کو متعین کیا جاتا تھا (بدوی سواروں کو ایک

بازو کے نزدیک اور ترکمان سواروں کو دوسرے کے قریب)۔ بعض اوقات مذکورۂ بالا جنگی ترتیب کے آگے پیدل فوج (مُشاۃ، رَجّالۃ) کو رکھ دیا جاتا تھا (ابن ایاس، ۴: ۴۴۸ و ۵: ۸)۔ بظاہر پیدل فوج کا استعمال متاخر مملوک عہد میں زیادہ ہونے لگا تھا (دیکھیے ابن طولون، طبع R. Hartmann؛ الانصاری: حوادث الزمان، مخطوطۂ کتاب خانۂ جامعۂ کیمبرج، عدد Dd ۱۱، ورق ۲)۔ ممکن ہے کہ یہ آتشیں اسلحہ کے روز افزوں استعمال کا نتیجہ ہو۔ میدان جنگ میں لائی جانے والی پیدل سپاہ زیادہ تر جبل نابلس اور شام کے دوسرے علاقوں کے کسانوں اور نیم خانہ بدوشوں میں سے بھرتی کی جاتی تھی (Beiträge : Zettersteen، ص ۱۸۱؛ النجوم (قاہرہ)، ۷: ۳۰۳ س ۱۷؛ السلوک، ۱: ۳۸۸ س ۵ تا ۶ و ۲: ۹۳ س ۷؛ ابن الفرات، ۷: ۴۱، ۱۶۹ س ۱۵؛ حوادث، ص ۷۰۱ س ۷ تا ۸؛ بدائع، ۳: ۱۵ س ۵ تا ۷ و ۴: ۴۰۸ تا ۴۰۹، ۴۲۸ س ۱۲ تا ۱۸، ۴۵۱ س ۱۷ تا ۱۸ و ۵: ۸ س ۲ تا ۴، ۹۳ س ۲ تا ۳)۔

بعض اوقات لڑائی کی ترتیب میں اس کی ساری تفصیلات کا خیال رکھا جاتا تھا: چنانچہ برقوق کے خلاف اپنی جنگ میں امیر منتاش نے اپنی فوج کو یوں مرتب کیا تھا: قلب، میمنہ، میسرہ اور دو زائد بازو (جناحان)؛ علاوہ ازیں اس نے میمنہ اور میسرہ دونوں کے پیچھے ایک محفوظ دستہ یا عقبی دستہ (رَدِیْف) بھی متعین کیا۔ اس کے برعکس برقوق اس ترتیب کو عملی جامہ نہ پہنا سکا کیونکہ اس کی فوج کم تھی (النجوم، ص ۴۹۳، س ۱۰ تا ۱۳)۔ ۸۰۲ھ/ ۱۴۰۰ء میں سلطان فرج کی فوج کو، جس میں پانچ ہزار سوار اور چھے ہزار پیدل سپاہی تھے، رملہ اور غزہ کے درمیان امیر تنم کے خلاف جنگ میں حسب ذیل طریقے پر مرتب کیا گیا تھا: میمنہ (دایاں بازو)، میسرہ (بایاں بازو) اور ''قلب فی قلب فی قلب'' (= قلب در قلب در قلب)۔ ان حصوں میں سے ہر ایک کا اپنا عقبی دستہ (ردیف) تھا (النجوم، ۶: ۳۵ س ۱۰ تا ۱۳)۔ ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء میں المؤیّد شیخ نے، جسے ایک بڑا فوجی مصلح اور میدان جنگ میں فوجوں کو ترتیب دینے کے فن میں بڑا ماہر (وَکَانَ اِمَامًا فی . . . . . . مَعرِفَۃ تَعْبِیَۃ العَسَاکِر) بتایا جاتا ہے، اپنی فوج کو تلّ السلطان (نزد حلب) میں جنگ کے لیے مرتّب کیا۔ اس نے امرا کے دستوں (اطلاب) کی ترتیب کا کام کسی اور پر چھوڑنے کے بجائے خود اپنے ہاتھ میں لینے کا فیصلہ کیا۔ اس سلسلے میں اس نے اس ترتیب کو پیش نظر نہیں رکھا جس میں سرکاری مراسم کے دوران میں امرا سلطان کے حضور میں بیٹھا کرتے تھے، بلکہ انہیں ان کے عہدوں یا فریضوں کے مطابق (بحسب وظیفۃ) مرتب کیا (النجوم، ۶: ۳۶۳ س ۶ تا ۱۲)؛ نیز دیکھیے منہل، ۳: ۱۶۸ (الف) س ۲ تا ۳؛ بدائع، ۲: ۸ س ۲۳ تا ۲۵؛ *JAOS* (۱۹۴۹ء)، ص ۱۴۲؛ *BSOAS*، ۱۵: ۴۵۴ تا ۴۵۵)۔ اس کا بظاہر یہ مطلب ہے کہ اس زمانے میں میدان جنگ میں امراے اطلاب کی ترتیب معمولاً بالکل اسی ترتیب کی نقل ہوتی تھی جس میں وہ سرکاری تقریبوں میں بیٹھتے تھے۔ ۸۴۲ھ/ ۱۴۳۸ء میں امیر آق بُغا التمرازی نے امیر قورقماش کے خلاف سلطان چقمق کی فوج کو حسب ذیل طریقے سے مرتّب کیا: میمنہ، میسرہ، قلب، جنحان۔ اس جنگی ترتیب کو التعبیۃ المجنّح کہا جاتا تھا (النجوم، ۷: ۴۶ س ۶ تا ۸)۔ قلب کے آگے متعین ہونے والا ہراول دستہ جیش القلب کہلاتا تھا (ابو الفداء، ۴: ۱۵ س ۶)۔ کبھی کبھی بظاہر خود قلب کو بھی کئی حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا، جن

میں ''جناحان'' بھی شامل ہوتے تھے، جس کا ثبوت ''جناح القلب الأیسر'' کی اصطلاح سے ملتا ہے (النجوم، ۷: ۳۰۳ س ۱۳، تا ۱۴).

میمنہ، میسرہ اور قلب کے اندر مختلف مصری امیروں اور شامی حاکموں کی فوجیں کن کن جگھوں پر رکھی جاتی تھیں، اس کے بارے میں مآخذ سے بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ حماۃ کے صوبے کی فوج کے بارے میں بالصراحت بتایا گیا ہے کہ اسے سلطان صلاح الدین کے زمانے سے معمولاً میسرہ کے پہلو میں رکھا جاتا تھا (السلوک، ۱: ۲۰۱ س ۳ تا ۹؛ ابوالفداء، ۴: ۲۴ س ۲۸ تا ۲۹).

عملی جنگ: مملوکوں اور ان کے حریفوں کے درمیان جو جنگیں لڑی گئیں ان میں یہ چیز بار بار دیکھنے میں آتی تھی کہ بازوؤں کو بالعموم پہلے اور بعض اوقات لڑائی کے شروع ہوتے ہی شکست ہو جاتی تھی، بحالیکہ قلب بہت دیر تک مقابلے میں ڈٹا رہتا تھا۔ لڑائی چھڑنے کے کچھ ہی دیر بعد فوج کی ساری پر تکلف ترتیب درہم برہم ہو جاتی تھی، کیونکہ مد مقابل فوجوں میں کسی کا ایک بازو دشمن کے زور دار حملے کی تاب نہ لا کر جلدی پراگندہ ہو جاتا تھا اور اس کے سپاہی بھاگ کھڑے ہوتے تھے، جس پر اس کا مقابل فتح مند بازو پوری رفتار سے اس کا تعاقب شروع کر دیتا تھا۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ بالآخر شکست کھا جانے والی فوج بھی اکثر دشمن کے ایک بازو کو لڑائی کے ابتدائی مراحل ہی میں ہزیمت دینے اور اس کا تعاقب کرنے میں کامیاب ہو جاتی تھی۔ تعاقب کرنے والا اور جس کا تعاقب کیا جا رہا ہو دونوں بازو جنگ کے اصل میدان سے بہت آگے نکل جاتے تھے اور اس طرح لڑائی کی رفتار سے بالکل بے خبر رہتے تھے؛ چنانچہ اس قسم کا واقعہ ۶۴۲ھ / ۱۲۴۴ء میں فرنگیوں کے خلاف غزہ کی جنگ میں (سبط، ص ۴۹۴ س ۸ تا ۱۶)، ۶۴۸ھ / ۱۲۵۱ء میں ایبک کے خلاف الناصر یوسف کی جنگ میں (مکین، ص ۵۳ تا ۵۵؛ السلوک، ۱: ۳۲۴ تا ۳۲۷؛ النجوم (قاہرہ)، ۷: ۶ س ۱۶، ۷ س ۲)، عین جالوت کی لڑائی میں اور ۷۹۲ھ / ۱۳۹۰ء میں الشّخب کے مقام پر برقوق کی اپنے حریفوں کے خلاف جنگ میں پیش آیا (ابن الفرات، ۹: ۱۸۵ تا ۱۸۷؛ ابن قاضی شُہبہ، ورق ۵۹ (ب) س ۲۰ تا ۲۵؛ المنہل، ورق ۴۷ (ب) س ۵ تا ۸)۔ ایک سے زائد مرتبہ ایسا بھی ہوا کہ تعاقب کرنے والا بازو جب میدان جنگ میں واپس آیا تو اسے پتا چلا کہ وہ جس فوج کا حصہ تھا اسے مکمل ہزیمت ہو چکی ہے.

مملوکوں نے جو بڑی میدانی لڑائیاں لڑیں وہ عموماً مختصر ہوتی تھیں اور شاذ و نادر ہی ایک روز سے زیادہ چلتی تھیں۔ ان کی طویل ترین جنگوں میں سے ایک امیر تیمور کے خلاف تھی، لیکن اس میں، ایک میدانی جنگ اور شہر دمشق کا محاصرہ جمع ہو گئے تھے، اور قرون وسطٰی میں محاصرے بالعموم بہت طول پکڑ جاتے تھے۔ ان بہت ہی کم صورتوں میں جب لڑائی دوسرے دن تک جاری رہتی تھی، درمیانی رات کے دوران میں جنگ بند رہتی تھی۔ مملوک کسی بیرونی دشمن کے خلاف کبھی رات کی جنگ نہیں لڑتے تھے.

جیسا کہ ہمیں بخوبی علم ہے ترک اور مغول قبائل میدان جنگ میں یہ قدیم چال اکثر چلا کرتے تھے کہ دشمن کو گھیر لیا جائے اور پھر حلقے کو تنگ کر کے اس کا استیصال کر دیا جائے۔ غنیم کے گرد حلقہ بنانے کا ذکر فروسیّۃ [رک بآں] کی ان تربیتی کتابوں میں بکثرت آتا ہے جو مملوک عہد میں تصنیف ہوئیں، لیکن عملی فوجی مشقوں میں شاذ و نادر ہی ملتا ہے۔ یہی چالیں شکار میں بھی بہت عام تھیں (ضرب حلقۃ صید)، خصوصاً مملوکہ

دور کے ابتدائی عشروں میں (السلوک، ۱ : ۴۹۸، ۵۲۰ س ۱ تا ۶؛ ۵۴۹ س ۹ تا ۱۱؛ ۵۸۴ س ۱ تا ۳؛ ۷۸۹ س ۵ تا ۶؛ ۸۵۹ س ۲۰ تا ۲۱؛ ۴۲۱ س ۱۰ تا ۱۴؛ ابن عبدالظّاہر، ورق ۵۴ (الف) س ۷ تا ۱۰، ۹۳ (ب) ۱۱ تا ۱۶؛ Quatremère : *Sultan Mamlouks*، ۱ / ۲ : ۱۴۷ ببعد)، لیکن جہاں تک موجودہ مآخذ سے پتا چلتا ہے مملوکوں نے اپنی کسی بڑی جنگ میں یہ حربہ استعمال نہیں کیا، یعنی انھوں نے کبھی دشمن کو میدان جنگ میں گھیر کر اس کا قلع قمع نہیں کیا۔ (دشمن کے بعض شکست خوردہ افراد سے، جن کا تعاقب کیا جا رہا ہو، وہ ایسا ضرور کرتے تھے، لیکن وہ بھی میدان جنگ سے بہت دور؛ عین جالوت کی جنگ میں جو صورت پیش آئی، واضح نہیں)۔ اس حقیقت کی ایک ممکن توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں حریفوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو گھیرے میں لینے کی تدبیر کامیابی سے استعمال نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ دونوں اس فن میں خوب ماہر ہوتے تھے (۶۴۲ھ / اکتوبر ۱۲۴۴ء میں خوارزمیوں نے یہ فن غزہ کی جنگ میں فرنگیوں کے خلاف بڑی کامیابی سے استعمال کیا تھا، دیکھیے سبط ابن الجوزی، ص ۴۹۴، س ۳ تا ۱۶ - ۷۰۱ھ / ۱۳۰۲ء میں مملوکوں نے بالائی مصر میں بدویوں کی ایک بغاوت کو انھیں حلقے میں لے کر، جو "شکار کے حلقے کی طرح تھا"، فرو کیا۔ المنصوری، ورق ۲۳۱ - الف، ۲۳۲ - الف)۔ ایک اور توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضری زندگی کی بدولت اور اپنے پیشرو مسلمان حکمرانوں کی روایات کے زیر اثر شاید مملوکوں کا فنّ حرب اپنے ترک اور مغول بھائی بندوں کے فنّ سے بتدریج دور ہوتا گیا۔ شاید یہی بات ایران کی مغول فوجوں پر بھی صادق آتی ہے، جیسا کہ ہمیں معلوم ہے گیاہستانوں (Steppes) کے بدویوں کے لیے شکار حقیقی جنگ کی تربیت حاصل کرنے کا ایک بڑا ذریعہ تھا۔ متأخر سلاطین کے مقابلے میں بیبرس اول کے عہد میں "حَلْقَۃ صید" کا ذکر بہت زیادہ آتا ہے۔ اس سے شاید یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مرور زمانہ سے مملوکوں کے ہاں جنگ کی بدوی روایات انحطاط پذیر ہو گئی تھی (مملوکوں کی فوجی تربیت کے لیے دیکھیے D. Ayalon : *Notes on the Furusiyya exercises and Games in the Mamluk Sultanate*، در *Scripta Hierosolymitana*، ۹ : ۳۱ تا ۶۲؛ T. Scanlon : *A Muslim Manual of War*، قاہرہ ۱۹۶۱ء)۔

مملوک جنگوں میں جو طریقے استعمال ہوتے تھے ان میں سے مندرجۂ ذیل دو قابل ذکر ہیں :

(الف) جنگِ ابلستین Abulustayn (۶۷۵ھ / اکتوبر ۱۲۷۷ء) میں مغول اپنے گھوڑوں سے نیچے اتر آئے اور لڑتے لڑتے مارے گئے (نہج، ۱۴ : ۴۲۴ س ۵ تا ۶؛ ابن کثیر، ۱۳ : ۲۷۱ تا ۲۷۲؛ النجوم، ۷ : ۱۶۸)۔ اس قسم کی جنگ مغول کے ہاں بظاہر خاصی عام تھی۔ (خوارزم شاہ کے خلاف جنگوں میں اس طریقے کے استعمال کے لیے دیکھیے سبط ابن الجوزی، ص ۴۴۳ س ۱۸، ۴۴۴ س ۷)۔ بظاہر مملوک یہ طریقہ کام میں نہیں لاتے تھے، تاہم ابتدائی مسلم مآخذ میں اس طریق کار کا اکثر ذکر آتا ہے اس طرح کہ ایسے سنگین یا مایوس کن حالات میں اختیار کیا جاتا تھا (دیکھیے مثلاً الدّینوری : الاخبار الطّوال، ص ۲۸۸؛ [ابن سعد] : طبقات، ۲/۱ : ۹۳ س ۱۴ تا ۱۹؛ الطّبری، ۱ : ۱۶۱۴ س ۸ ببعد و ۳ : ۸۵۳ س ۲۱، ۸۵۴ س ۱۱؛ ابن خلدون : العبر، ۲ : ۳۲۸)۔

(ب) مملوکوں کے فوجی رسائل کے مصنّفین بیان کرتے ہیں کہ دشمن کو خوف زدہ کرنے کا

ایک طریقہ یہ تھا کہ بہت زیادہ شور مچایا جائے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ مملوک یہ حربہ بکثرت اور خاصی کامیابی سے استعمال کیا کرتے تھے۔ مملوک ماخذ کی رو سے یہ طریقہ محاصرۂ عکا (۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء) میں خاص طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ شہر پر آخری حملے کے دوران میں مملوکوں نے بہت سے ڈھولوں (کوسات) سے کام لیا، جو تین سو اونٹوں پر لدے تھے۔ ان کا شور ایسا خوفناک ہوتا تھا کہ زمین تھرا جاتی تھی۔ مملوکوں کے بدوی حریف ڈھولوں کے استعمال سے بالخصوص بہت متاثر ہوتے تھے (دول الاسلام، ۲ : ۱۳۷، س ۵ تا ۷؛ ابن کثیر، ۱۳ : ۳۲۱، س ۸؛ النجوم (قاہرہ)، ۷ : ۶، س ۷ تا ۹؛ السلوک، ۱ : ۷۶۵، س ۱ تا ۲ و ۲ : ۱۶۲، س ۸؛ ابن الفرات، ۸ : ۱۱۲، س ۱۰ تا ۱۱)۔

جب مملوکوں کو بامر مجبوری اپنی بڑی جنگیں سرزمین مصر میں لڑنی پڑتیں تو وہ عموماً قاہرہ کے قرب و جوار ہی کو میدان جنگ بنانا پسند کرتے تھے۔ شمالی مواقعوں پر مصر اور صحرائے سینا کی درمیانی سرحد، جیسے راس الرمل (ریت کا سر) یا اول الرمل (ریت کا آغاز) کہتے تھے، مدافعین کے لیے زیادہ موزوں اور بہتر سمجھی جاتی تھی، اس بنا پر کہ حملہ آور صحرا کو عبور کرنے کے فوراً بعد تھکا ماندہ ہوگا۔ بایں ہمہ جب برقوق اپنے حریفوں منطاش اور یلبغا الناصری سے لڑ رہا تھا اور جب طومان بے عثمانی ترکوں سے برسر پیکار تھا تو ان دونوں نے میدان جنگ بنانے کے لیے اس علاقے کو پسند نہیں کیا، اس کے لیے قاہرہ کے گرد و نواح ہی کو ترجیح دی (النجوم، ۵ : ۴۰۹، س ۸ تا ۹، ۱۰؛ ابن قاضی شہبہ، ورق ۳۸ (ب) س ۵ تا ۸؛ ابن الفرات، ۷ : ۱۳۱، س ۸، ۹ : ۸۰ س ۲۳ تا ۲۴؛ بدائع، ۵ : ۱۳۶، س ۲ تا ۹، ۲۳ تا ۴۲، ۱۳۹)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے سے کہ سلطان ایبک نے ۶۴۸ھ/فروری ۱۲۵۱ء میں العباسیہ کے مقام پر الناصر یوسف کو ٹھیک اس وقت شکست دی جب وہ صحرا کو عبور کر چکا تھا اور اس طرح مملوک حکومت کو ایوبیوں سے جو خطرہ تھا اسے ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا، اس کے جانشینوں کو اس کی پیروی کرنے کی ترغیب نہیں ہوئی۔

دستمال امان: جب حریف جماعتوں میں سے کوئی ایک عارضی صلح یا ہتھیار ڈالنے کی بات چیت کرنا چاہتی، تو دشمن کے خیمہ گاہ میں ایک یا ایک سے زیادہ ایلچی بھیجے جاتے تھے جو ایک خاص کپڑا یا رومال اٹھائے ہوئے ہوتے تھے جسے "مندیل الامان" (= امن کا رومال) کہتے تھے۔ یہ رومال، جس کے رنگ کی تعیین نہیں کی گئی، عموماً گلے کے گرد لپیٹا یا سر پر رکھ لیا جاتا تھا۔ فتح مند فریق بھی اسی قسم کا رومال بھیج کر اس امر کا اظہار کر سکتا تھا کہ اسے گفت و شنید کی پیش کش منظور ہے (Zettersteen : *Beiträge*، ص ۱۳۵، س ۱۲؛ المنہل، ۵ : ورق ۲ (الف) س ۱۸؛ النجوم، ۵ : ۳۰۹، س ۷ تا ۹، ۷ : ۵۱۴ س ۱۰ تا ۱۱، ۳۴۹ س ۳ تا ۴؛ بدائع، ۲ : ۱۱ س ۲۰ تا ۲۱ و ۳ : ۱۰۹، ۱۲۳ س ۲، ۳۰۶ س ۱۶، ۳۶۳ س ۱۰ ببعد؛ ابن عرب شاہ : التالیف الطاہر، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Or. ۳۰۲۶، ورق ۸۹ (ب) س ۱۴ تا ۱۶، ورق ۹۷ (الف) س ۱۸ تا ۱۹؛ نیز دیکھیے L. A. Mayer : *Mamluk Costume*، ص ۶۳ حاشیہ ۲؛ Dozy، بذیل مادۂ مندیل)۔ بعض شاذ موقعوں پر بجائے مندیل کے اسی مقصد کے لیے قمیص (قمیص الامان) بھی استعمال کی جاتی تھی (ابن الفرات، ۷ : ۲۲۸؛ نیز دیکھیے المنصوری، ورق ۱۲۳ (الف) س ۲۰)۔

مجروحین و مقتولین: مملوک ماخذ میں اپنے اور دشمن کے نقصانات کے جو اعداد و شمار دیے

گئے ہیں وہ اگرچہ بحیثیت مجموعی کچھ زیادہ نہیں، تاہم انہیں کسی طرح بھی مبالغے سے خالی نہیں کہا جا سکتا . . .

نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں امیر تیمور سے جنگ اور اس صدی کے آخری عشروں میں ترکمان سردار شاہ سوار اور عثمانی ترکوں سے معرکوں کو مستثنی سمجھا جائے تو اس صدی میں مملوکوں کو جو نقصانات اٹھانے پڑے وہ اکثر حالتوں میں کچھ زیادہ نہیں تھے ۔ اس عہد میں مقتولین اور مجروحین کی تعداد کی کمی کا سبب یہ تھا کہ حقیقی جنگ بہت کم ہوتی تھی اور یہ حقیقت ان اسباب میں سے ایک ہے جنہوں نے مملوک فوج کے انحطاط کو تیزتر کر دیا ۔ ابن تغری بردی کو چرکسی مملوکوں کے فوجی معاشرے پر سب سے بڑی سند سمجھا جاتا ہے، جنگ کی کمی، نقصانات کے معمولی ہونے اور فوج کے انحطاط کے سلسلے میں اس کے دو بیانات بہت اہمیت رکھتے ہیں (اس مصنف نے ۸۷۴ھ / ۱۴۷۰ء میں وفات پائی اور وہ صرف ان جنگوں سے واقف تھا جو شاہ سوار کے خلاف شروع میں ہوئیں) اپنے پہلے بیان میں وہ کہتا ہے کہ اس کے زمانے کے مملوکوں کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ گزشتہ نسلوں کے مملوکوں کے کارناموں کی بدولت ہے ۔ تیمور سے جنگ کے بعد نویں صدی ہجری میں کوئی حقیقی جنگ نہیں ہوئی ۔ الناصر فرج، المؤید شیخ اور العزیز یوسف کے عہد حکومت میں ہونے والی جنگیں محض برائے نام تھیں ۔ اس صدی کی سب سے بڑی لڑائی شخب کی تھی (۷۹۲ھ / ۱۳۹۰ء)، اس میں طرفین کے مقتولین کی تعداد پچاس سے کم تھی ۔ شخب کے بعد کئی ایسی جنگیں ہوئیں جن میں ایک سپاہی بھی جان سے نہیں مارا گیا (النجوم، ۶ : ۶۸۸)۔

سلطان قلاوون کے عہد کا خلاصہ لکھتے وقت وہ اپنے دوسرے بیان میں کہتا ہے کہ اگر سلطان نے اپنے مملوکوں کو اچھی تربیت دینے کا محض ایک ہی مثبت کام کیا ہوتا تو یہ اس کے دعوی عظمت کی تصدیق کے لیے کافی تھا ۔ ان مملوکوں کا اچھا طرز عمل اور ضبط و نظم ابن تغری بردی کے دور کے ممالیک کے برعکس تھا ۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ نویں صدی ہجری میں تیمور سے لڑائی کے سوا حقیقی معنوں میں کوئی جنگ نہیں ہوئی ۔ اس صدی کی سب سے بڑی فوجی کارروائی قبرص کی فتح تھی، لیکن اس کارروائی کو بھی صحیح معنوں میں جنگ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اہل قبرص نے میدان جنگ میں مملوکوں کے اصل لشکر کی آمد سے قبل ہی ایک چھوٹے سے دستے کے آگے ہتھیار ڈال دیے تھے ۔ مملوکوں کے باقی بحری معرکوں کی حیثیت بحری سفر (سفر فی البحر ذھاباً و ایاباً) سے زیادہ نہیں تھی ۔ یہ بات ابن تغری بردی کے نزدیک ان بڑی بڑی مسلسل جنگوں اور جنگی جوش و خروش کے بالکل متناقض تھی جو سلطان صلاح الدّین اور الاشرف خلیل کے ادوار حکومت کے درمیانی عرصے کا طرۂ امتیاز تھا ۔ اس نے اس بات کو بھی قابل توجہ بتایا ہے کہ متقدم نسلوں کے مملوک سپاہی، باوجود اپنی فتوحات اور کارناموں کے، سیدھے سادے اور باحیا تھے ۔ وہ معمر اور آزمودہ کار لوگوں کے سامنے انتہائی خاکساری برتتے تھے اور اپنے سے کمتر رتبے کے افراد سے حقارت کا سلوک نہیں کرتے تھے . . . لیکن اس کے اپنے زمانے کے مملوکوں کا حال ان کے برعکس تھا ۔ چرکسیوں کے عہد میں نظم و ضبط کے انقراض پر دیکھیے *BSOAS*، ۱۵ : ۲۰۶ تا ۲۱۳؛ چرکسی عہد میں بحری عہد کو ایک مثالی زمانہ قرار دینے کا رجحان نظر آتا ہے اور یہ رجحان

بغیر ٹھوس بنیاد کے نہیں تھا۔

مقتول سپاہی کی میراث : کسی جنگ کے دوران میں کسی سپاہی کی موت سے اکثر سنگین پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی تھیں۔ ایک بہت بڑی دقّت اس کی وصیّت کی قابل اعتماد شہادت کے حصول کے سلسلے میں پیش آتی تھی۔ وہ اپنی موت سے پہلے جو وصیت کر جاتا تھا اس کے لیے اس کے ساتھی سپاہیوں کی شہادت کافی نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اس اثنا میں مرنے والے کی جائداد منتشر ہو جاتی تھی۔ مرنے والے کے قانونی وارثوں کے مفادات کی حفاظت کے لیے شعبان ۶۶۳ھ/مئی ۱۲۶۵ء میں سلطان بیبرس اوّل نے قاضی القضاۃ کی رضامندی سے یہ اعلان کیا کہ میدان جنگ کا ہر قائد (کمانڈر) چند دیانت دار اور پارسا لوگوں کو مامور کرے گا جنھیں مرنے والے سپاہی کی آخری وصیت کے بارے میں شہادت دینے کا اختیار ہوگا۔ اس حکم کو فوج نے بنظر استحسان دیکھا۔ اس سے پہلے رجب ۶۶۲ھ/اپریل ۱۲۶۴ء میں بیبرس نے مرنے والے سپاہی کے یتیم بچوں کے مفادات کی حفاظت کے لیے ایک اور حکم بھی جاری کیا تھا۔ یہ حکم بظاہر صرف ان سپاہیوں تک محدود نہ تھا جو کسی جنگ میں شرکت کریں۔ (السلوک، ۱ : ۵۱۲ س ۱ تا ۷، ۵۳۶ س ۱۰ تا ۱۶؛ الخطط، ۲ : ۲۰۶ س ۱۱ تا ۱۶ و ۱۹ تا ۲۳).

فتح مند فوج کی دارالسلطنت میں واپسی : دارالسّلطنت میں کسی فتح کے اعلان کے ساتھ باجے بجائے جاتے تھے اور خصوصاً قاہرہ کے قلعے میں اور ہزار سواری امرا کے گھروں کے دروازوں پر ڈھول پیٹے جاتے تھے۔ فتح کے اعلان کے اس طریقے کو دقّۃ البشائر (یا الکوسات وغیرہ) کہتے تھے۔ بعض دفعہ ڈھول برابر سات روز تک بجتے رہتے تھے۔ شہر کو کئی دن تک آراستہ کیا جاتا تھا۔ آرائش زیادہ تر بازاروں میں چوبی "برجوں" (قلاع) کی تعمیر اور شہر کے دروازوں پر از سر نو نقش و نگار کرنے اور ان پر سنہری علامات سلطانی (= رُنوک؛ واحد : رَنک) بنانے پر مشتمل ہوتی تھی۔ واپس آنے والی فوج قاہرہ کے بیچ میں سے (شقّۃ القاہرۃ) ایک شاندار جلوس کی شکل میں گزرتی تھی۔ مہماتی فوج کے بڑے بڑے قائدین کو اعزازی خلعت (= خِلَع؛ واحد : خِلْعۃ) اور دوسرے تحائف دیے جاتے تھے

بصورت شکست مملوک فوج کا طرز عمل : .... مصری اور شامی دونوں فوجیں مصر کی طرف سے پسپا ہو گئیں۔ سپاہی چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں بلکہ فرداً فرداً قاہرہ پہنچے، ان میں سے زیادہ تر نیم برہنہ تھے اور اپنے گھوڑوں سے محروم ہو چکے تھے۔ ایک مؤرخ کے بیان کے مطابق جو لوگ واقعی جنگ میں مارے گئے ان کی تعداد خاصی کم تھی اور اکثر بھاگنے کے دوران میں ہلاک ہوے۔ فوج کے ازسر نو مرتب اور مسلح کرنے میں کئی مہینے لگ گئے، تاہم اپنی نوعمری کے باوجود سلطان الناصر محمد نے صورت حال کو سنبھال لیا۔ اتنی بڑی بڑی فوجوں کا رکھنا اور دوبارہ مرتب کرنا مصر میں اس زمانے میں اس لیے ممکن تھا کہ ملک بہت خوش حال تھا، جیسا کہ ماخذ میں بالوضاحت بیان کیا گیا ہے (النجوم (قاہرہ)، ۸ : ۱۲۲ س ۱۵ تا ۱۹، ۱۲۳ س ۱ تا ۸ و ۱۲ تا ۱۳، ۱۲۸ س ۱۳؛ ۱۲۹ س ۳، ۶۷۰ س ۸، ۶۷۱ س ۳؛ النہج السدید (در *Patrologia Orientalis*، ۱۴ : ۹۳۷ س ۸ تا ۶۳۸ س ۳، ۶۷۰ س ۸ تا ۶۷۱ س ۳؛ Zetterstéen : *Beiträge*، ص ۶۰ س ۲۳، ۶۱ س ۲، ۸۰ س ۱ تا ۵؛ ابن الدّواداری، ۹ : ۷۱ تا ۸۱، ۷۳ تا ۷۴).

امیر تیمور کے خلاف جنگ (جمادی الاولیٰ ۸۰۳ھ/جنوری ۱۴۰۱ء) میں مملوکوں کی شکست زیادہ سخت نہ تھی اور اس لیے شروع میں پسپائی

بہت بالترتیب رہی، لیکن جونہی امرا کو سلطان فوج کی روانگی کا علم ہوا، انہوں نے بھی کسی حکم کا انتظار کیے بغیر روانہ ہونا شروع کر دیا؛ جب وہ مصر پہنچے تو ان میں سے کسی کی بھی جمعیت ایک یا دو مملوکوں سے زیادہ پر مشتمل نہ تھی (النجوم، ۶ : ۶۱ س ۱۳ تا ۱۷)۔

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے شروع ہی میں مملوک فوج کا نظم و ضبط انحطاط پذیر ہو چکا تھا، جس کا ایک نمایاں ثبوت وہ رویہ ہے، جس کا اظہار ۸۳۶ھ/۱۴۳۳ء میں اس وقت ہوا جب سلطان برسبای نے قلعۂ آمد کا محاصرہ اٹھا لیا۔ اس قلعے کو سر کرنے میں ناکام ہو کر سلطان برسبای نے اس کے حاکم قرہ یولق سے معاہدۂ صلح کرنے کا فیصلہ کیا۔ محاصرہ کرنے والی فوج طویل محاصرے کے دوران جوع کی نوبت رہی اور اسے بہت کم نقصانات برداشت کرنا پڑے، اور شکست کا تو کوئی سوال ہی نہ تھا۔ لیکن پھر بھی جیسے ہی مصالحت کی خبر خیمہ گاہ میں مشہور ہوئی، پوری فوج نے پسپائی کے حکم کا انتظار کیے بغیر قلعے سے منہ موڑ کر بے تحاشا مصر کا رخ کر لیا۔ اس بدنظمی اور بھگدڑ میں ہر شخص نے اپنی اپنی راہ لی۔ یہ زبردست فوج جلد ہی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں تقسیم ہو گئی، جو ایک دوسرے کے حال سے بالکل بے خبر مصر کی جانب بھاگ اٹھیں۔ امرا ایک سمت میں بھاگے اور ان کے ممالیک مع اپنے رفقا کے دوسری سمت میں؛ خود سلطان صرف چند ساتھیوں کے ہمراہ رہ گیا اور ساری رات سخت خطرے میں گھرا رہا۔ ایک ہم عصر مؤرخ کا خیال ہے کہ اگر قرہ یولق میں پسپا ہوتی ہوئی فوج کا تعاقب کرنے کی ہمت ہوتی تو وہ اسے شدید نقصانات پہنچا سکتا تھا (النجوم، ۶ : ۲۰۶ تا ۲۰۹)۔

بعد کے زمانے میں مملوک فوج کو جو متعدد شکستیں ہوتی رہیں ان سب میں اس کی پسپائی بہت ہی بے ترتیب رہی۔ سپاہی اپنے گھروں کو بھوکے پیٹ، ننگے بدن اور ننگے پاؤں واپس آتے تھے۔ ان میں سے بعض پا پیادہ آتے تھے، بعض گدھوں پر سوار ہو کر اور بعض اونٹوں پر بیٹھ کر (دیکھیے مثلاً بدائع، ۲ : ۱۱۲ س ۶ تا ۸ و ۳ : ۱۲ س ۵ تا ۲۶، ۳۴ س ۱۳ تا ۱۶ و ۵ : ۷۲ س ۶ تا ۸، ۱۲۸ س ۸ تا ۱۱)۔

مملوک عسکری معاشرے کی داخلی جنگیں: اگرچہ مملوک اپنے خارجی دشمنوں کے خلاف کافی جوش اور عزم سے لڑتے تھے (کم از کم ابتدائی چرکسی عہد تک)، تاہم ان کی اندرونی جنگیں زیادہ تر بغیر کسی عزم و استقلال یا شدت کے اور کسی قدر تساہل اور سستی سے لڑی جاتی تھیں۔ ان جنگوں میں ہلاک اور زخمی ہونے والوں کی تعداد بالعموم بہت قلیل ہوتی تھی۔ اس قسم کی جنگوں کے لیے قتال ہیّن (= غیر اہم یا سہل جنگ) کی اصطلاح بہت کثرت سے استعمال ہوتی ہے۔ ان جنگوں کے نتائج کے بارے میں کوئی پیش بینی کرنا تقریباً ناممکن ہوتا تھا، کیونکہ دونوں حریف لشکروں کی حالت بدلتی رہتی تھی اور مملوک مسلسل ایک لشکر چھوڑ کر دوسرے میں شامل ہوتے رہتے تھے۔ جب کبھی ایک حریف کی فتح یقینی معلوم ہونے لگتی تھی، تو ہارنے والے فریق کے مملوک سب کے سب جیتنے والی طرف چلے جاتے تھے (دیکھیے مثلاً النہج، ۱۴ : ۹۷ب س ۱۵، ۵۸۰ س ۳؛ المنہل، ۴ : ورق ۲۱۶ (الف) س ۱۸ تا ۲۰؛ النجوم، ۶ : ۳۵ تا ۳۶)۔ ان لڑائیوں میں بھی جو برقوق اور اس کے حریفوں کے درمیان ہوئیں اور جو عام جھڑپوں سے بہت زیادہ تند تھیں، اور بعد ازآں ان میں بھی جو خود اس کے حریفوں کے مابین لڑی گئیں، مملوک برابر ایک خیمہ گاہ سے

دوسری میں جاتے رہتے تھے۔ اس آمد و رفت سے اور نیز اس وجہ سے کہ طرفین کے سپاہیوں کا لباس کم و بیش یکساں ہوتا تھا، ہر فریق کو بعض اوقات کوئی امتیازی نشان لگانا پڑتا تھا (دیکھیے مثلاً ابن الفرات، ۷ : ۱۷۰، س ۲۲ تا ۲۳)۔ صرف ان جنگوں کو صحیح معنوں میں تند اور شدید کہا جا سکتا ہے جو سلطان فرج اور اس کے مملوکوں کے درمیان لڑی گئیں (دیکھیے *JAOS*، ۶۹ (۱۹۴۹ء) : ۱۳۱ تا ۱۳۲)۔

مملوکوں کی داخلی معرکہ آرائیوں کا سب سے بڑا مرکز قاہرہ کا قلعہ (قلعة الجبل) تھا۔ باوجودیکہ یہاں کی قلعہ بندی مستحکم تھی، اس کا محاصرہ عموماً چند ہی روز جاری رہتا اور زیادہ جد و جہد کے بغیر ہی اس پر قبضہ ہو جاتا۔ ایسے محاصرے جو سات دن تک جاری رہے ہوں بہت کم دیکھنے میں آتے تھے۔ مملوکوں کے عہد میں قلعے کا طویل ترین محاصرہ اکتیس دن رہا (بدائع، ۳ : ۳۶۲ س ۱، ۳۶۳ س ۲)۔ ان محاصروں میں مدرسة السلطان حسن کو، جو قلعے کے سامنے تھا، ہمیشہ بڑی اہمیت حاصل رہی۔

اگرچہ متأخر زمانے کی مملوک لڑائیوں میں شہریوں کا خاصہ نقصان ہوتا تھا، تاہم دارالحکومت کے بہت سے باشندے ان کے نظارے سے اسی طرح لطف اندوز ہوتے تھے جیسے کہ محمل [غلاف کعبہ] کے جلوس کو دیکھ کر، بعض دفعہ تماشائیوں کو مملوکوں کے مقابلے میں زیادہ نقصان پہنچ جاتا تھا، (حوادث، ص ۱۷۱ س ۲۱ تا ۲۳؛ النجوم، ۷ : ۳۰۵، ۳۱۷ س ۱۳، ۳۱۸ س ۴)۔

ممالیک کی متحارب جماعتیں شاذ و نادر ہی مصری بدویوں کو فریق مخالف کے خلاف اپنی مدد کے لیے بلاتی تھیں۔ ۹۰۲ھ/۹۷-۱۴۹۶ء میں جب ایک بار یہ صورت واقعی پیش آئی تو مملوک مملوکوں کے خلاف لڑے اور بدوی بدویوں کے خلاف (بدائع، ۳ : ۳۵۶ س ۷ تا ۸، ۳۵۷ س ۱۹، ۳۵۸ س ۲)۔ اس کے چند سال بعد ۹۰۶ھ/۱۵۰۱ء میں مملوک جماعتوں نے بدویوں کو مدد کے لیے طلب کرنے کا دوبارہ ارادہ کیا، لیکن پھر اس بنا پر یہ خیال ترک کر دیا کہ ایسا اقدام بہت ذلت و رسوائی کا باعث ہوگا (بدائع، ۳ : ۳۵۰ س ۸ تا ۱۰)۔ رہے بدوی تو انہوں نے مملوکوں سے نبرد آزمائی کا شوق اور ولولہ کبھی ظاہر نہیں کیا، جب تک کہ مملوک خود ان پر حملہ آور نہیں ہوے۔ ایک دفعہ برقوق نے بدویوں سے درخواست کی کہ وہ اسے اس کے حریفوں کے خلاف مدد دیں، لیکن انہوں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ وہ مملوکوں سے لڑنے کے قابل نہیں۔ (ابن الفرات، ۹ : ۲۷ س ۱۱ تا ۱۹)۔

دیکھیے نیز الگ الگ جنگوں پر مقالے : عین جالوت؛ حمص؛ مرج دابق؛ شقحب؛ وادی الخازندار، وغیرہ، محاصرے کی جنگوں کے لیے رک بہ حصار۔

(D. AYALON)

سلطنت عثمانیہ : کسی بڑی میدانی جنگ کی تیاری میں عثمانی ترکوں کو ایک طویل اور پیچیدہ طریق کار اختیار کرنا پڑتا تھا۔ بیرونی ملکوں سے جو خبریں (یعنی جاسوسوں کی مرسلہ اطلاعات) ملتی تھیں ان کا جنگی کارروائیوں سے ایک واضح تعلق ہوتا تھا اور عثمانی ترکوں کی یہ کوشش رہتی تھی کہ وہ بین الاقوامی صورت حال سے بخوبی آگاہ رہیں (مثلاً رغوسہ Ragusa کے ذریعے ؛ قب N.H. Biegman، در *Belleten*، ۲۷ (۱۹۶۳ء) : ۲۳۷ تا ۲۵۰؛ حکومت عثمانیہ کے ملازم یہودی جاسوسوں پر دیکھیے A. Arce : *Espionaje y última aventura de José Nasi* ....، در *Sefarad*، ۱۳ (۱۹۵۳ء) : ۲۵۷ تا ۲۸۶)۔ سابقہ جنگوں میں اختیار کیے جانے والے راستوں پر بعد کے زمانے میں

از سر نو غور کیا جاتا تھا؛ چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ محمد ثانی کے اقدامات اس مطالعے کے مرہون منت تھے جو اس نے بایزید اول اور مراد ثانی کی مہمات کا کیا تھا (قب H. İnalcik، در X. Bizans Tetkikleri Kongresi Tebliğleri، استانبول ۱۹۵۷ء، ص ۲۲۰)۔ علاوہ ازیں جو بہترین راستے مل سکتے تھے ان کے بارے میں میدان جنگ سے بخوبی واقف سپاہیوں اور عہدیداروں سے بھی مشورہ طلب کیا جا سکتا تھا (قب Hurmuzaki : Documente، ۱/۲ : ۵۲۱).

بڑی بڑی جنگوں سے متعدد جغرافیائی منطقوں کا قریبی تعلق نظر آتا ہے۔ ایران سے جنگ کے موقعوں پر خطۂ ارز روم (جہاں استانبول سے یا تو طربزون کو جانے والے بحری راستے کے ساتھ ساتھ پہنچا جا سکتا تھا، یا خشکی کی راہ سے) ایک عسکری مستقر کے طور پر عثمانی فوجوں کے لیے بڑی اہمیت کا حامل تھا۔ اسی طرح جب سر زمین عراق میدان جنگ بنتی تھی تو دیار بکر، وان اور موصل، نیز حلب کے قلعہ بند شہر اور ان کے نواحی علاقے عقبی بنگاہ کا کام دیتے تھے۔ روسیوں کے خلاف جنگ کی صورت میں عثمانی زیادہ تر اسی بحری راستے سے کام لیتے تھے جو استانبول سے قریم (Crimea) اور بحیرۂ اسود میں گرنے والے دریاؤں کے کنارے واقع قلعوں کو جاتا ہے، مثلاً آزاق (آزوف Azov) اور ینی قلعہ (دون Don اور آبنائے کرچ)، اوچاقوف Ochakov اور کلبورن Kilburun (دنیپر Dneper اور بوغ Bug)، آق کرمان Akkerman (دنیستر Dnestr) اور کیلیا Kilya، اسمٰعیل، تولیچہ Tulcea، بریلا Braila، سلسترہ اور روسچق (ڈینیوب)، جن کے ساتھ ان قلعوں کو بھی شامل کر لینا چاہیے جو مولداوہ Moldavia کی حفاظت کرتے تھے (مثلاً بندر، یاسی Iasi، قومانوہ Kominiec اور خوتین Khotin) جہاں تک وسطی ڈینیوب کے علاقے میں فوج کشی کا تعلق ہے، وہاں پیش قدمی کا بڑا خط استانبول سے ادرنہ، پلوودیو Plovdev، صوفیا اور نیش Nish ہوتا ہوا بلغراد کی طرف جاتا تھا، جس سے آگے ڈینیوب اور تسزا Tisza کے ذریعے ہنگری کے علاقوں میں جا سکتے تھے اور ساوا دراوہ کے ذریعے ہرزی گووینا، ڈالماشیا اور بوسنہ کے خطوں میں۔ سلانیک کا بڑا مرکز اپنی جائے وقوع کے لحاظ سے یونان اور البانیا کے خلاف فوج کشی میں ایک بنگاہ کا کام دینے کے لیے بہت موزوں تھا (سلطنت عثمانیہ میں مواصلات کے بارے میں قب Jireček اور Taeschner).

سلطنت بے حد وسیع تھی، جس کے باعث بہت طویل مسافتیں طے کرنی پڑتی تھیں؛ لہٰذا فوج کی مکمل تیاری میں بالعموم بہت دیر لگتی اور دشواری پیش آتی تھی۔ عام دستور یہ تھا کہ ماہ دسمبر میں آئندہ سال پیش آنے والی مہم کے لیے سپاہیوں یعنی صوبوں کے ''باجگزار'' سواروں کی طلبی کے احکام بھیج دیے جاتے تھے (قب Hurmuzaki : Documente، ۱/۲ : ۵۲۱؛ J. Cuspinianus : De Turcorum origine، ورق ۳۶ الف و ب؛ I. Dujčev : Avvisi، ص ۳۴؛ Sutton، طبع A. H. Kurat، ص ۳۵ تا ۳۷، ۹۰ تا ۹۱، ۱۰۵ تا ۱۰۳)۔ بقول Marsigli (Stato militare، ۲ : ۱۰۶) یورپ کی کسی مہم کے لیے فوجیں ایشیائے کوچک اور عرب ممالک استانبول اور گیلی بولی سے ہوتی ہوئی بلقان، یا شام اور مصر کی بندرگاہوں سے بحرہ راست سالونیکا پہنچتی تھیں، جس کے بعد مختلف دستے فلبہ [زرٹ بان] (Philippopolis)، صوفیا اور نیش پر اصل لشکر میں شامل ہو جاتے تھے۔ عساکر یورپ میں سے بوسنہ کی فوجیں اسزک Eszek، البانیا کی نیش، ٹرانسلوینیا کی سزولنوک Szolnok ہوتے ہوئے پسٹ Pest، اور افلاق Wallachia اور مولداوہ

کی فوجوں کے علاوہ قریم (کریمیا) کے تاتار دستے بھی سوار ہوتے ہوئے بلغراد جاتے تھے (Marsigli : کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۹) ۔ آسٹریا یا ایران کے خلاف جنگوں میں شاہی فوجوں کو اصل میدان جنگ میں اس وقت تک مجتمع کرنا اکثر ممکن نہیں ہوتا تھا جب تک کہ موسم گرما خاصا گزر نہیں جاتا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ بڑی بڑی میدانی معرکہ آرائیوں کو اگست، ستمبر اور اکتوبر کے مہینوں تک ہی محدود کرنا پڑتا تھا ۔ عثمانی افواج کے ساتھ میدان جنگ میں بار برداری کے جانور بھی ہوتے تھے، جن کی خوراک کا انتظام بھی ضروری تھا، لیکن میدان جنگ کے علاقے میں موسم گرما کے آخری حصے میں چارے کے قدرتی ذرائع میں کمی واقع ہو جاتی تھی، چنانچہ لڑائی کی مدت کو بھی محدود کرنا پڑتا تھا (قب de Warnerry : *Remarques*، ص ۳۷ تا ۳۸) ۔ سردی شروع ہوتے ہی (جو بلقان میں اکثر سخت ہوتی تھی اور بالعموم آرمینیا اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں بھی شدت سے پڑتی تھی) جاڑے کی قیام گاہوں میں واپس چلے جانے کا وقت نزدیک آ جاتا تھا ۔

کسی نئی جنگ کی تیاریوں میں بڑی مقدار میں فوجی ساز و سامان کی فراہمی بھی شامل ہوتی تھی ۔ استانبول اور دیگر مقامات میں واقع توپ سازی کے کارخانوں (''طوپ خانہ'') کو توپیں ڈھالنے، کانوں میں دھاتیں (سیسہ، تانبا، لوہا) مہیا کرنے اور اسی طرح کدالوں، بیلچوں، سلاخوں (craw-bars)، کلہاڑیوں، کیلوں، گھوڑوں کے نعلوں، توپ گاڑیوں اور ٹھیلوں کے ڈھروں وغیرہ بنانے کے لیے احکام صادر کر دیے جاتے تھے (قب مادّہ باروت، نیز J. Grzegorzewski، در *Archiwum Naukowe*، ج ۶ (۱۹۱۲ء)، بمواضع کثیرہ؛ Gökbilgin : *Yürükler*، ص ۱۶۹) ۔ ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء تا ۱۱۱۰ھ/۱۶۹۹ء کی طویل جنگ میں ترکوں کا جو سامان پکڑا گیا، اس کے متعلق آسٹروی بیانات میں مختلف النوع اشیا اور اسلحہ وغیرہ کا ذکر ملتا ہے، مثلاً چھکڑے، بیلچے، درانتیاں، سندان، دھونکنیاں، لوہا، سیسہ، گھوڑوں کے نعل، کیلیں، فتیلے، السی کا تیل، رال، قیر (pitch)، ڈبگیں، اونٹ کے بال، گھوڑوں کے بال، رسے، رسیاں، روئی، بورے، بھیڑ کی کھالیں، چربی، موم، توپوں کے ڈھرے، وغیرہ (قب Boethius : *Kriegs-Helm*، ۱ : ۱۰۳؛ *Archiv f. Kunde österreich. Gesch.-Quellen*، ۳ : ۳۳۳؛ Veress : *Gyulla Vares*، ص ۳۵۳؛ نیز [Peterwardein، ۱۷۱۶ء کے لیے] *Mon. Hung. Hist. Scriptores*، ۲۷ : ۵۸۵) ۔ ان فہرستوں میں توپیں، آتشیں اسلحہ اور دیگر ہتھیاروں کا بھی ذکر ہے اور بارود، گندھک اور شورے کی مقدار بھی بتائی گئی ہے (یہ سب وہ ضروری چیزیں تھیں جو باب عالی اندرون سلطنت اور خارجی ذرائع سے حاصل کیا کرتا تھا؛ قب حوالہ جات، در مادّۂ باروت و جزیہ) ۔

میدان جنگ میں موجود فوجوں کے لیے کافی سامان رسد کی فراہمی کا فریضہ بھی بہت اہم تھا ۔ جنگوں میں عثمانی کفایت شعاری سے کام لیتے اور منہیات سے پرہیز کرتے تھے، چنانچہ ان کی خوراک بسا اوقات تھوڑی سی روٹی (یا بسکٹ)، بکری کا گوشت اور چاول (پلاؤ)، گائے کا خشک گوشت، پیاز اور اسی طرح کی دیگر چیزوں پر مشتمل ہوتی تھی ۔ جیسا کہ بعض مغربی مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے، خوراک میں اس اعتدال ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ عثمانی سپاہی اپنے عیسائی حریفوں کے مقابلے میں بیماری سے محفوظ رہتا تھا اور زیادہ محنت و مشقت برداشت کر سکتا تھا (قب Menavine، در Sansovine : *Historia Universale*، ورق ۱۳۷ الف؛ Georgivic :

Epitome، ص ۴۳ - ۵۲؛ d' Arvieux : Mémoires، ۴ : ۵۱۸؛ de Courmenin : Voiage، ص ۲۶۱؛ de Warnery : Remarques، ص ۲۳) - مرکزی حکومت ضروریات اور کھانے پینے کی چیزیں مہیا کرنے کے لیے بڑا اہتمام کرتی تھی، چنانچہ میدان جنگ میں خوراک کے لیے عثمانی لشکر کے ساتھ مویشیوں کے بڑے بڑے ریوڑ اور بھیڑوں کے گلّے جاتے تھے (قب Magni : Turchia، ۱ : ۲۹۰) - فوجیوں کے لیے اناج اور مختلف اشیاے خوراک ان مقامی باشندوں کو مہیا کرنی پڑتی تھیں جو پیش قدمی کے راستے کے قریب رہتے تھے، تاہم انھیں ان کی قیمت ادا کر دی جاتی تھی (قب da Lezze : Historia Turchesca، ص ۴۸ تا ۴۹؛ Spandugino، در Sathas : Documents Inédites، ۹ : ۲۳۰ تا ۲۳۱؛ de Courmenin : Vaiage، ص ۲۰۵ تا ۲۰۶) - بعض اوقات کسی بڑی مہم کے پیش نظر کسی علاقے سے سامان باہر بھیجنے کی ممانعت کے لیے فرمان بھی جاری کر دیا جاتا تھا (قب Hurmuzaki : Documente، ۲/۱ : ۵۲۵) - حکومت اپنے عساکر کی ضروریات کے پیش نظر بلقان کے علاقوں میں، مثلاً دریاے مارتسا Maritsa اور دریاے وردر Vardar کے ساتھ ساتھ چاول کی پیداوار کو فروغ دینے کی سعی کرتی تھی (قب مادہ فلاحۃ).

کسی بڑی مہم کے لیے بہت سے باربرداری کے جانور، گاڑیاں اور چھکڑے جمع کرنے کی ضرورت ہوتی تھی - بیل اور بھینسے (جن میں سے بعض کی پرورش سرکاری نگرانی میں کی جاتی تھی، مثلاً کلیکیا Cilicia میں: قب اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳ : ۴۰) بڑی بڑی توپوں کو کھینچتے تھے، بحالیکہ اونٹ (جو ایشیاے کوچک اور شام، فلسطین اور عراق کے علاقوں سے حاصل کیے جاتے تھے)، خچر اور گھوڑے (= ''بارگیر''، جو زیریں ڈینیوب کے علاقوں سے جمع کیے جاتے تھے)، باربرداری کا کام انجام دیتے تھے - ''سپاہی'' یعنی باجگزار فوجی)، اور اسی طرح آتلی بولوک یا محل سلطانی کے سوار دستے اپنے ہمراہ گھوڑے لے کر میدان جنگ میں آتے تھے، جو ''بھاری بارگیر جانوروں کے مقابلے میں زیادہ تیز رفتار اور جسمانی ساخت کے اعتبار سے زیادہ ہلکے پھلکے ہوتے تھے - علاوہ ازیں یہ بھی دستور تھا کہ باربرداری کے لیے کوچ کے راستے پر یا اس کے قریب رہنے والے دیہاتیوں سے گاڑیاں، جانور اور مزدور حاصل کر لیے جاتے تھے (قب Menavino، در Sansevine : Historia Universale، ورق ۳۴ الف، ۱۰۵ الف تا ۱۰۶ ب؛ Spandugind، در Sathas : Documents Inédits، ۹ : ۲۱۸؛ Hurmuzaki : Documente، ۲/۱ : ۲۳۰؛ I. Dujčev : Avisri، ص ۳۰۲؛ Montecuculi-Crissé، ۳ : ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۵ تا ۳۰۶؛ L. Barbar، در Wiener Staatswissenschaftliche Studien، ۱۳/۱ : ۳۴ ببعد؛ B.A. Cvetkova : Impôts extraordinaires، ص ۲۲۵).

مہم کے آغاز پر کئی پرتکلف رسوم ادا کی جاتی تھیں - چھے طوغون [رک بہ طوغ] یا گھوڑے کی دموں میں سے، جو سلطان کے اعلی مرتبے کی علامت تھیں، دو کو استانبول میں قصر سلطانی کے پہلے صحن میں نصب کر دیا جاتا تھا - اگر بجاے سلطان کے صدر اعظم مہم کا سربراہ ہوتا تو اسے تین طوغ دیے جاتے تھے، جن میں سے ایک کو منظر عام پر بلند کر دیا جاتا تھا - چھے روز بعد اس طوغ کو (جو ''قوناق طوغی''، یعنی طوغ مقام کہلاتا تھا، اس لیے کہ یہ بڑی افواج کے آگے آگے ایک دن کی مسافت پر حرکت کرتا رہتا تھا) مہم کے پہلے پڑاؤ میں لے جایا جاتا تھا جو یورپی جنگ کی صورت میں استانبول کے قریب داؤد پاشا میں اور ایشیائی لڑائی کی صورت میں اسکدار (Skutari) کے قریب واقع ہوتا تھا - دوسرے

دن پیشہ وروں (پنسہاروں، قصابوں، زین سازوں وغیرہ) کی جماعتیں، جنھیں دوران جنگ میں سپاہ کے کام کاج کرنے کی غرض سے استانبول میں بھرتی کیا جاتا تھا، جلوس بنا کر خیمہ گاہ میں جاتی تھیں۔ اس کے دو روز بعد ینی چری اور ان کے پیچھے مرکزی حکومت کی دیگر افواج اور دستے یکے بعد دیگرے خیمے میں پہنچ جاتے تھے، جہاں صدر اعظم سردار یا سپہ سالار کی حیثیت سے سلطان سے رسمی اجازت لینے کے بعد ان سے آ ملتا تھا (قب I. Dujčev : *Avisi*، ص ۲۱۵؛ Galland : *Journal*، ۱ : ۱۷۷ ببعد؛ de la Croix : *Mémorires*، ۶۱ : ۲۶ ببعد، ۲۹۵ ببعد؛ Kéralio : *Histoire*، ۱ : ۵۲ ببعد و ۲ : ۷۳ ببعد، ۸۲ ببعد، ۸۸ ببعد؛ de Warnery : *Remarques*، ص ۲۱؛ Montecuculi-Crissé، ۳ : ۲۸۹؛ d' Ohsson : *Tableau général*، ۷ : ۳۸۷ ببعد؛ Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung*، ۱ : ۳۸۸ ببعد)۔

پیش قدمی کے راستے کو، کم از کم سلطنت کی حدود کے اندر، جہاں تک ممکن ہو ہموار اور قابل آمد و رفت رکھنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا جاتا تھا۔ صوبوں کے حکام کو احکام بھیج دیے جاتے تھے کہ وہ متعلقہ راستوں کی مرمت کر دیں تاکہ گاڑیاں اور توپیں آسانی سے گزر سکیں۔ فوج کے کوچ کے راستے پر پتھروں کی ڈھیریوں اور لکڑی کے کھمبوں کے ذریعے نشان لگا کر اس کی تعیین کر دی جاتی تھی (قب *Trésor politique*، ۳ : ۸۶۱؛ I. Dujčev : *Avvisi*، ص ۹۹، ۲۹۳؛ Magni : *Turchia*، ۱ : ۲۸۸؛ Auer، طبع Lukinich، ص ۵۰؛ L. Barbar : کتاب مذکور، ص ۲۲، ۲۷، ۲۸)۔ دریا (مثلاً یورپ میں ساوہ Sava، دراوہ Drava، ڈینیوب یا تسزہ Tisza) عبور کرنے کا مسئلہ خاص طور پر اہم ہوتا تھا۔ بڑے بڑے عارضی پل بنانے کے لیے اوزاروں، زنجیروں، لکڑی، رسوں، کیلوں، وغیرہ، کے ذخائر جمع کرنا پڑتے تھے۔ بعض اوقات پہلے سے بنے ہوئے پل کے مختلف حصوں کو معینہ مقام تک کشتیوں یا گاڑیوں اور چھکڑوں پر رکھ کر لے جاتے تھے۔ مزید برآں اس خیال سے کہ کام جلد سے جلد شروع ہو جائے، ماہر کاریگروں مثلاً بڑھیوں اور لہاروں کی خدمات حاصل کرنے کے لیے احکام بھیج دیے جاتے تھے (قب Barovius : *De rebus Ungaricis*، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵؛ Szamosközy : *Töréneti maraduwan yai*، ص ۱۳۷ تا ۱۳۸؛ Hurmuzaki : *Documents*، ۱/۲ : ۵۲۱، ۵۲۵، ۵۴۳؛ Auer، طبع Lukinich، ص ۸۰؛ Magni : *Turchia*، ص ۳۹۰ تا ۳۹۳؛ De La Croix : *Mémoires*، ص ۲۹۸ تا ۳۰۰؛ Molnar، در *Müvészettörténeti Értesitö*، ۳/۷ : ۲۵۹ تا ۲۶۳)۔

اپنے زمانۂ عروج میں ترکانِ عثمانی کوچ کے زمانے میں نظم و ضبط کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔ راستے میں آنے والے پھلوں اور پھولوں کے باغوں اور مزروعہ کھیتوں کو خفیف ترین نقصان پہنچانے پر بڑی سخت سزا دی جاتی تھی (قب Menavino، در Sansovino : *Historia Universale*، ورق ۷۳ الف؛ Georgieviz : Epitome، ص ۵۳ تا ۵۴؛ Chesneau : *Voyage*، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹)؛ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ سلطنت کے زمانۂ زوال میں نظم و ضبط کا یہ حال نہ رہا (قب de Warnery : *Remarques*، ص ۸۹)۔ سردار کی طرف سے چاؤش باشی اور اس کے ماتحتوں کے توسط سے مختلف پلٹنوں اور دستوں کو تحریری احکام کے ذریعے کوچ کی ترتیب بتائی جاتی تھی، جس کے بڑے عناصر یہ تھے: میدانِ جنگ کے اندر ہراول دستہ، جو چھاپا مار اور دیکھ بھال کرنے والے سواروں، مثلاً اقنجیلروں اور تاتاریوں پر مشتمل ہوتا تھا؛ چرخہ جی باشی کے زیر قیادت چیدہ رسالے کا ایک مقدمۃ الجیش؛ بڑی فوج، جس میں

ینی چری بھی موجود ہوتے تھے؛ آلتی بولوک یا متخصص فوجی (مثلاً اسلحہ ساز، توپ ساز، وغیرہ) اور ان کے ساتھ دونوں بازووں پر "جاگیرداری" سپاہیوں کی بڑی جمعیت اور ایک عقبی دستہ [ساقہ]، جو اسباب اور سامان رسد کی محافظت کرتا تھا (قب de Promontorio-de Campis، طبع Babinger، ص ۹۰، ۹۱؛ Ordo Portae، طبع Serif Bastav، ص ۸ تا ۱۱؛ Marsigli : کتاب مذکور، ۲ : ۱۱۲ تا ۱۱۷؛ Hammer-Purgstall : Staatsverfassung، ۱ : ۴۹۳ ببعد)۔

ایک پڑاؤ سے دوسرے پڑاؤ کی طرف حرکت صبح منہ اندھیرے شروع کی جاتی تھی ۔ اس موقع پر وہ عملہ جس کے سپرد نئی جگہ کا انتخاب اور اس کی حدود کی تعیین کا کام ہوتا تھا، مناسب محافظ دستے کے ہمراہ خیمے، اسباب اور سازو سامان لے کر اپنے فرائض کی انجام دہی کے لیے آگے آگے جاتا تھا ۔ اگلے پڑاؤ کے انتخاب میں جانوروں کے لیے چراگاہوں تک اور انسانوں اور جانوروں کے لیے پانی تک رسائی بڑی اہمیت رکھتی تھی ۔ یہ ضرور ہے کہ سابقہ مہموں کے تجربے، فنی ماہروں کے مشورے اور احتیاط سے دیکھ بھال کی بدولت اکثر پیش از وقت ہی کم از کم اصولی طور پر مناسب جگہ کا انتخاب کر لیا جاتا تھا ۔ پیش قدمی کا آغاز ہوتے ہی مختلف فوجی دستے اور پلٹنیں یکے بعد دیگرے روانہ ہونے لگتی تھیں اور تقریباً دوپہر تک کوچ کرتی رہتی تھیں ۔ عموماً اس وقت تک دستے نئی خیمہ گاہ کے قریب پہنچنے لگتے تھے ۔ خیمہ گاہ کا قلب سلطان، صدر اعظم اور باب عالی کے اعلیٰ حکام کے خیموں کے لیے مخصوص ہوتا تھا ۔ ان خیموں کے گرد سرای سلطانی سے متعلق فوجیوں، ینی چریوں، آلتی بولوک اور توپچیوں کا ان کی توپوں سمیت پڑاؤ ہوتا تھا ۔ اس مرکزی بنگاہ کے ارد گرد بیگلر بیگیوں، سنجاق بگیوں اور صوبوں کے سپاہیوں کے خیمے نصب ہوتے تھے اور ان میں سے ہر ایک پلٹن کی اپنی جگہ مقرر ہوتی تھی ۔ یورپی مآخذ سے ان خیمہ گاہوں کے بارے میں رنگا رنگ معلومات حاصل ہو سکتی ہیں، مثلاً لالٹینوں کے بارے میں جو اندھیرے میں کوچ کرتے وقت استعمال ہوتی تھیں، سقوں کے بارے میں جو اپنی مشکیں لے کر چلتے تھے، صناعوں اور کاریگروں کی بارکوں کے متعلق (جن میں سے ہر ایک پر ایک چھوٹا سا جھنڈا نصب ہوتا تھا جس سے کسی مخصوص صنعت یا پیشے کا اظہار ہوتا تھا)، اس احاطے کے متعلق جہاں ہنکے ہوئے جانوروں کو رکھا جاتا تھا یہاں تک کہ ان کے مالک نہیں آ کر لے جائیں، یا کینوس Canvas کے ان پردوں کے بارے میں جو سلطان کی قیام گاہ کے گرد نصب کیے جاتے تھے اور جنھیں اس طرح رنگ دیا جاتا تھا کہ دیواریں معلوم ہوں؛ لیکن بظاہر جن چیزوں کا عیسائیوں کے دل و دماغ پر سب سے گہرا نقش رہ جاتا تھا وہ یہ تھیں: عثمانی سپاہیوں کی زاہدانہ اور پرہیزگارانہ عادات، شراب نوشی سے مکمل اجتناب، خیمہ گاہوں میں حیرت انگیز خاموشی اور سپاہیوں کا اپنی جسمانی اور عام صفائی کا ایک اعلیٰ معیار قائم رکھنا، مثلاً حمام کے ہاں باقاعدہ جاتے رہنا، کپڑوں کو اکثر دھوتے رہنا اور طہارت خانوں کا وسیع پیمانے پر انتظام ۔ یہ سب انتظامات ان سے بہت مختلف اور بہتر تھے جو عیسائی ممالک کی فوجوں میں رائج تھے (قب Spandugino، در Sathas : Documents Inédits، ۹ : ۲۳۰؛ Trésor politique، ۳ : ۸۹۵ ببعد؛ de Courmenin : Voiage، ص ۲۵۸ تا ۲۵۹؛ De la Croix : Mémoires، ۱ : ۲۸۹ ببعد، ۳۰۱ ببعد؛ Galland : Journal، ۱ : ۱۱۳ ببعد و ۲ : ۱۰۳ ببعد؛

d'Arvieux : *Mémoires*، ۳ : ۴۱۶ ببعد؛ Magni : *Turchia*، ۱ : ۲۸۸ ببعد، ۳۰۱ ببعد، ۳۳۶ تا ۳۴۲، ۳۳۸ تا ۳۳۹؛ Guilleragues : *Ambassades*، ص ۲۳۲ ببعد؛ Benaglia : *Relatione*، ص ۱۰۰ ببعد؛ Marsigli : کتاب مذکور، ۱ : ۸۱ و ۲ : ۹۵ ببعد؛ Villars، طبع Vogüé، ۱ : ۷۷ ببعد؛ de Warnery : *Remarques*، ص ۳۱، ۲۲، ۲۷ تا ۲۸)۔ اکثر عثمانی طریق جنگ کی شان و شوکت اور صورت حال کا بھی ذکر ملتا ہے، مثلاً ینی چریوں کی وردی اور ساز و سامان کا، میدان جنگ میں اعلٰی کارکردگی پر اعزاز (کلغیوں، اعزازی خلعتوں اور نقد انعامات) دینے کا، فوج کے مختلف دستوں اور پلٹنوں کے رنگ رنگ پرچموں کا، جن سے وہ ایک دوسری سے ممیز ہوتی تھیں، اور بڑے بڑے امرا کے ذاتی خدام و موالی کا (قب *Trésor politique*، ۳ : ۸۴، ۸۴۳، ۸۵۳؛ de Germigny در *L'Illustre Orbandale*، ۱ : ۱۰۹؛ Hurmuzaki : *Documente*، تکملہ، ۱ : ۸۶ تا ۸۷؛ Benaglia : *Relatione*، ص ۳۳۲؛ Magni : *Turchia*، ۱ : ۳۴۹؛ Bruc : *Journal*، ص ۳۲، ۱۲۷، ۵۸ تا ۵۹؛ Perry : *View of the Levant*، ص ۳۲).

میدان جنگ میں عثمانیوں کی تدابیر حرب کا جائزہ کسی قدر احتیاط کا متقاضی ہے۔ جنگوں میں ینی چری، آلتی بولوک اور سرای سلطانی کی مخصوص فوج کا حصہ بہت اہم ہوتا تھا، لیکن اس پر ضرورت سے زیادہ زور دیا جاتا رہا ہے۔ عثمانی فوجوں کی بڑی قوت، جس پر ان کی جنگی تدابیر کی کامیابی کا سب سے زیادہ انحصار ہوتا تھا، صوبوں سے آنے والے ”جاگیرداری“ سپاہی تھے، جن کی تعداد مرکزی حکومت کی سپاہ سے کہیں زیادہ ہوتی تھی۔ میدان جنگ میں، علاقے کی نوعیت کے پیش نظر چند اختلافات سے قطع نظر، فوج کی عام ترتیب یہ ہوتی تھی : ایک مضبوط قلب، جو ینی چری اور دیگر چیدہ افواج پر مشتمل ہوتا تھا اور جس کی حفاظت خندقوں، توپوں اور گاڑیوں سے کی جاتی تھی (مختصر یہ کہ ایسی ترتیب جسے ”Wagenburg“ کہتے ہیں)، اور دونوں طرف ”سپاہی“ سواروں کے زبردست بازو۔ اس طریقے سے مرتب فوجوں کی حربی چالوں کی تعیین مشکل نہیں ہوتی : دشمن کو تنگ کرنا، جھڑپیں، اچانک حملے، مصنوعی پسپائیاں، حریف فوجوں کے بازو اور عقب کی جانب اس کی صفوں میں گھس جانا، اور آخر کار ایک عام حملہ جس کی کامیابی کی صورت میں دشمن مغلوب ہو کر بھاگ اٹھے، اس کا پیہم تعاقب اور اسی کے دوران میں اسے موت کے گھاٹ اتارنا۔ اس قسم کی ترکیبوں کے ساتھ بعض حربی مصلحتوں کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری سمجھا جاتا تھا، یعنی وقت اور فاصلہ (آسٹریا اور ایران کے خلاف جنگ کی صورت میں)، موسم (جاڑے کی آمد) اور فراہمی رسد (سپاہیوں کے لیے خوراک اور سامان حرب اور جانوروں کے لیے چارا)۔ ان سب عوامل کا یہ اثر تھا کہ عہد زریں میں ایک بڑی مہم اکثر ایک ایسے حملے کی شکل اختیار کر لیتی تھی جس میں اگرچہ زیادہ عرصہ درکار نہیں ہوتا تھا لیکن ایسے زور شور سے کیا جاتا تھا کہ اگر ممکن ہو تو جلد ہی کوئی فیصلہ ہو جائے، یعنی بالفاظ دیگر حیلۂ حربی کے مفہوم میں زور ایسی جنگ پر رہتا تھا جو تیز رفتار ہو اور جس سے کوئی یقینی نتیجہ برآمد ہو سکے۔

جوں جوں زمانہ گزرتا رہا، فن حرب بھی بدلتا گیا۔ یورپ میں اسے بڑا ارتقا نصیب ہوا، چنانچہ نہ صرف نئی نئی جنگی چالوں سے کام لیا جانے لگا، بلکہ فن حرب کا ایک باضابطہ نظام وجود میں آ گیا۔ اس نظام کو میدان جنگ میں عثمانی افواج کا مقابلہ کرتے ہوئے پہلے آسٹریا میں اور

پھر روس میں کامیابی سے استعمال کیا گیا (قب Montecuculli : *Mémoires*، ج ۲، بمواضع کثیرہ؛ Röder von Diersburg، ۲ : ۳۳؛ Eugen : *Feldzüge*، ۲ : ۵۵۲ ببعد، بمواضع کثیرہ؛ Vauban، ۲ : ۲۸۱ ببعد؛ de Warnery : *Remarques*، ص ۲۶ ببعد، ۳۷ ببعد، ۹۰ ببعد، ۱۰۹ ببعد؛ Marsigli : کتاب مذکور، ۲ : ۸۶؛ Bruce : *Memoirs*، ص ۳۲، ۳۹؛ Poniatowsky : *Remarques*، ص ۱۰۳؛ Manstein : *Mémoires*، ص ۱۲۴، ۱۷۸ ببعد؛ F. Ley : *Münnich*، ص ۲۶ تا ۶۳؛ Anthing : *Campagnes*، ۱ : ۱۳۲ تا ۱۳۳، و ۲ : ۷۸ تا ۹۷؛ Smitt : *Suworow*، ص ۱۵۷ ببعد، ۳۳۱؛ de Volney : *Considérations*، ص ۱۹ تا ۲۰، ۴۷؛ von Berenhorst : *Betrachtungen*، ص ۳۶۲ ببعد؛ Criste : *Kriege*، ص ۲۷۲ ببعد).

عثمانی عساکر میں ابھی تک سپاہ اور سازو سامان کے لحاظ سے بہت سی خوبیاں باقی تھیں۔ یورپی مآخذ میں ان کی بندوقوں، توپوں اور سرنگوں کی تعریف کی گئی ہے [رک بہ بارود]۔ میدان جنگ حسب منشا مل جانے پر ینی چری سپاہی اب بھی بڑی جرأت سے لڑتے تھے، جیسے مثلاً Cročka پر ۱۱۵۲ھ / ۱۷۳۹ء میں (قب Criste : کتاب مذکور، ص ۲۷۲ تا ۲۷۳)؛ تاہم عثمانیوں کی قدیم جنگی تدابیر اب کارگر نہیں رہی تھیں، کیونکہ ان کے برعکس آسٹریا اور روس میں ہر قسم کے ہتھیاروں اور فوجی دستوں کے باہمی تعاون و تعامل پر زور دیا جانے لگا تھا، عیسائی اب توپوں اور بندوقوں کی مسلسل باڑھ پر زیادہ بھروسا کرنے لگے تھے اور انھیں یہ یقین ہو گیا تھا کہ مسلمان حریف کو زیر کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اسے بڑی جنگ لڑنے پر مجبور کیا جائے۔ ۱۶۸۲ تا ۱۶۹۹ء کی جنگ میں ترکان عثمانی نے اپنے ارد گرد بہت اہتمام سے خندقیں کھودنا شروع کر دیں (۱۶۹۰ء) اور کھلے میدان میں سریع الحرکت ترتیب جنگ، جس پر وہ اس وقت تک معمولاً کاربند رہے تھے، بہت حد تک ترک کر دی۔ یہ تبدیلی ان شکستوں کا نتیجہ تھی جو انھیں ۱۶۸۳ء سے آسٹریوں کے ہاتھوں برداشت کرنا پڑیں، لیکن یہ بھی کچھ سود مند ثابت نہ ہوئی، چنانچہ ۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء میں ترک آسٹروی توپوں کی مؤثر آتش باری کے سامنے اپنی خندقوں کی حفاظت نہ کر سکے اور زنتا Zenta کے مقام پر انھیں ایک اور زبردست ہزیمت ہوئی (قب Röder von Diersburg، ۲ : ۲۲؛ Marsigli : کتاب مذکور، ۲ : ۱۶۵؛ de Warnery : *Remarques*، ص ۱۲۲ ببعد).

سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے متاخر یورپی مآخذ میں ترک سپہ سالاروں کی اہلیت، سپاہیوں کی حربی چالوں، شمشیرزنی میں ان کی مہارت، حملہ کرتے وقت ڈھولوں کے اشاروں کا استعمال، ینی چریوں کی دشمن پر بے تحاشا یلغار اور ترکی توپوں کے ضرورت سے زیادہ وزنی ہونے کے بارے میں مفصل معلومات مل جاتی ہیں (قب Villars، طبع Vogüé، ۱ : ۳۶۷، ۳۶۸؛ Vauban، ۲ : ۲۸۳؛ Eugen : *Feldzüge*، ۲ : ۵۶۸ ببعد؛ Röder von Diersburg، ۲ : ۱۰۷ ببعد؛ Poniatowski : *Remarques*، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵؛ de Warnery : *Ramarques*، ص ۳۲، ۹۰ ببعد، ۷۷ تا ۷۸، ۱۱۳؛ Kéralio : *Histoire*، ۱ : ۱۰۳ ببعد؛ Smitt : *Suworow*، ص ۲۳۰ ببعد؛ Criste : *Kriege*، ص ۲۷۳ ببعد).

بعض مصنفوں نے عثمانیوں کے فن حرب کے بنیادی نقائص واضح کیے ہیں، یعنی قیادت اعلیٰ کی نااہلی، کارگر توپخانے کی کمی، جدید حربی چالوں سے ناواقفیت وغیرہ (قب Villars، طبع Vogüé، ۱ : ۷۹ تا ۸۰، ۳۶۸، ۳۸۰؛ de Warnery : *Ramarques*، ص ۱۰۲؛ Kéralio : *Histoire*، ۱ : ۱۱۳

تا ۱۰۴) ۔ واقعہ یہ ہے کہ یورپی خطوط پر عثمانی فوج کی اصلاح فوری اور ناگزیر ضرورت تھی ۔ ان کے روایتی طریق جنگ کے بارے میں Maurice de Saxe کی رائے حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ یہ کہ ترکوں کے ہاں نہ تو جرأت و بہادری کی کمی تھی، نہ تعداد اور مال و دولت کی؛ کمی تھی تو صرف یہ کہ ان میں نظم و ضبط قائم نہ رہا تھا اور ان کے حربی طریقے پرانے ہو چکے تھے (Rêveries، ۱ : ۸۷).

مآخذ : (متن میں صفحات کے جو حوالے دیے گئے ہیں انھیں بالعموم یہاں دہرایا نہیں گیا) : (۱) *Das Aṣafnâme des Luṭfi Pascha*، طبع R. Tschudi (Türkische Bibliothek، ج ۱۲)، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۲۰ ببعد؛ (۲) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ج ۳، استانبول ۱۳۱۳ھ؛ (۳) W.L. Wright Jr. : *Ottoman Statecraft*، (Princeton Oriental Texts، ج ۲)، پرنسٹن ۱۹۳۵ء، ص ۱۲۶ ببعد؛ (۴) م۔ طیب گوک بلگن : روم ایلی دہ یوروک لر، تاتار لر و اولاد فاتحان، استانبول ۱۹۵۷ء؛ (۵) محمد منیر آق تپہ : احمد ثالث دورندہ شرق سفرینہ اشتراک ایدن چک اردو اصنافی حقندہ وثیقہ لر، در تاریخ درگی سی، ۷ (۱۹۵۳ء) : ۱۷ تا ۳۰؛ (۶) A. Arce : *Espionaje Y última aventura de José Nasi*، در *Sefarad*، میڈرڈ و بارسلونا ۱۹۵۳ء، ۱۳ : ۲۵۰ تا ۲۸۶؛ (۷) H. Inalčik : *An Ottoman document on Bayezid I's expedition into Hungary and Wallachia*، در *X Bizans Tetkikleri Kongresi Tebliğleri* (*Actes du X. Congrés d' Etudes Byzantines*)، استانبول ۱۹۵۷ء، ص ۲۲۰ ببعد؛ (۸) N.H. Biegman : *Ragusan spying for the Ottoman Empire*، در *Belleten*، ۲۷ (۱۹۶۳ء) : ۲۳۷ تا ۲۵۵؛ (۹) *Ordo Portae*، طبع شریف باشتاو (Magyar-Görög Tanulmányok، ص ۲۷)، بوڈاپسٹ ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) F. Babinger : *Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promontorio-de Campis über den Osmanenstaat um 1475*، در S B Bayer. Ak. (Phil.-Hist. Kl.، ۱۹۵۶ء، ج ۸)، میونخ ۱۹۵۷ء؛ (۱۱) A. Menavino، در F. Sansovino : *Historia universale de' Turchi*، وینس ۱۵۶۴ء؛ (۱۲) T. Spandugino، در C. Sathas : *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age*، پیرس ۱۸۹۰ء، ۹ : ۱۳۳ تا ۲۶۱؛ (۱۳) Donado da Lezze : *Historia Turchesca (1300–1514)*، طبع I. Ursu، بخارسٹ ۱۹۰۹ء، ص ۳۷ ببعد؛ (۱۴) J. Cuspinianus : *De Turcorum origine*، انٹورپ عدد ۱۵۴۱ء، ورق ۲ الف ببعد؛ (۱۵) B. Georgieviz : *De Turcarum moribus epitome*، لائڈن عدد ۱۵۵۸ء، ورق ۵۰ ببعد؛ (۱۶) J. Chesneau : *Le voyage de Monsieur d'Aramon*، طبع C. Schefer، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۱۰۶ ببعد؛ (۱۷) J. D. Barevius : *Commentarii de rebus Ungaricis*، در *Monumenta Hungariae : Scriptores Historica*، ج ۱۷، بوڈاپسٹ ۱۸۶۶ء؛ (۱۸) de Germigny، در *L' Illustre Orbandale*، شیلون ۱۶۶۲ء، ۱ : ۱۰۸ ببعد؛ (۱۹) Saint-Blancard : *Journal*، ص ۳۷۳، در E. Charrière : *Négociations de la France dans le Levant*، پیرس ۱۸۴۸ – ۱۸۶۰ء، ۱ : ۳۴۰ تا ۳۵۳؛ (۲۰) István Szamosközy : *Történeti Maradványai 1566-1603*، در *Monumenta Hungariae Historica : Scriptores*، بوڈاپسٹ ۱۸۷۶ء؛ (۲۱) *Trésor Politique*، پیرس ۱۶۱۱ء، ۳ : ۸۳۹ تا ۸۹۳، بمواضع کثیرہ؛ (۲۲) T. Artus : *L' histore de la décadence de l'Empire grec et éstablissement de celuy des Turcs*، پیرس ۱۶۲۰ء، عمود ۸۵، ۱۰۵ ببعد، ۱۰۳ ببعد، ۱۲۲ ببعد؛ (۲۳) P. della Valle : *Viaggi*، وینس ۱۶۶۱ء، ۱ : ۲۶، ببعد، بمواضع کثیرہ؛ (۲۴) L. des Hayes de Courmenin : *Voiage de Levant*، پیرس ۱۶۲۱ء،

ص ۲۵۵ ببعد؛ (۲۵) V. de Stochove : Voyage de Levant، برسلز ۱۶۶۲ء، ص ۲۴۵؛ (۲۶) Quanto di piu curioso, e vago ha potuto raccorre Cornello Magni . . . per la Turchia، Bologna ۱۶۸۵ء، ۱ : ۲۵۸ تا ۲۹۶، بمواضع کثیرہ؛ (۲۷) A. Wolf : Drei diplomatische Relationen aus der Zeit Kaiser Leopold's I، در Archiv f. Kunde österreich. Gesch.-Quellen، ویانا ۱۸۵۸ء، ۲۰ : ۳۲۲؛ (۲۸) Recueil historique contenant diverses pièces curieuses de ce temps، کولون ۱۶۶۶ء، ص ۸۰ ببعد؛ (۲۹) Auer János Ferdinand Pozsonyi Nemes Polgümük Héttoranyi Fogságában Írt Naplója 1664، طبع Imre Lukinich، بوداپسٹ ۱۹۲۳ء، ص ۵۰، ۸۰ ببعد، ۱۰۴؛ (۳۰) A. Galland : Journal pendant son séjour à Constantinople (1672 - 1673)، طبع C. Shefer، پیرس ۱۸۸۱ء، ۲ : ۱۰۸، ۱۲۳ ببعد و ۲ : ۱۱۳ ببعد؛ (۳۱) Mémoires du Chevalier d'Arvieux، طبع J.-B. Labat، پیرس ۱۷۳۵ء، ۵ : ۵۱۶ ببعد؛ (۳۲) Mémoires du Sieur de la Croix، پیرس ۱۶۸۴ء، ص ۲۳۳ تا ۲۵۳؛ بمواضع کثیرہ؛ (۳۳) G. Benaglia : Relatione del viaggio fatta a Constantinopoli، Bologna ۱۶۸۳ء، ص ۱۰۱ ببعد بمواضع کثیرہ، ۲۲۳؛ (۳۴) Ch. Boethius : Ruhm- Belorberter . . . Kriegs-Helm . . . wider den Blut-besprengten Türckischen Tulband، Nürnberg ۱۶۸۸ء؛ (۳۵) Ambassades de M. Le Comte de Guilleragues et M. Girardin auprès du Grand Seigneur، پیرس ۱۶۸۷ء؛ (۳۶) L. F. Marsigli : Stato militare dell'Imperio Ottomanno، ہیگ - ایمسٹرڈم ۱۷۳۲ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳۷) P. Röder von Diersburg : Des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden Feldzüge wider die Türken، Carlsruhe ۱۸۳۹ - ۱۸۴۲ء؛ (۳۸) Feldzüge des Prinzen Eugen von Savoyen، K. K. Kriegs - Archiv, Österreich، ۲۱ جلد، ویانا ۱۸۷۶ - ۱۸۹۲ء؛ (۳۹) Mémoires du Maréchal de Villars، طبع de. Vogüé، پیرس ۱۸۸۴ء، ۱ : ۴۴ ببعد، ۲۶۶ ببعد، ۲۴۹؛ (۴۰) O. Criste : Kriege unter Kaiser Josef II، ویانا ۱۹۰۴ء؛ (۴۱) Vauban, sa famille et ses écrits. Ses oisivetés et sa correspondance، طبع de Rochas d'Aiglon، پیرس ۱۹۱۰ء، ۲ : ۲۸۱ ببعد؛ (۴۲) The despatches of Sir Robert Sutton ambassador in Constantinople (1710-1714)، طبع A. N. Kurat، رائل ہسٹاریکل سوسائٹی، کیمڈن، سلسلۂ سوم، ج ۷۸، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۴۳) P. H. Bruce : Memoris، لنڈن ۱۷۸۲ء؛ (۴۴) Remarques de M. le Comte Poniatowski . . . sur l'Histoire de Charles XII Roi de Suède par M. de Voltaire، لنڈن ۱۷۴۱ء؛ (۴۵) B. Brue : Journal de la campagne . . . en 1715 pour la conquête de la Morée، طبع A. Dumont، پیرس ۱۸۷۰ء؛ (۴۶) A. de La Motraye : Voyages . . . en Europe, Asie et Afrique، ہیگ ۱۷۲۷ء؛ (۴۷) Le Général de Manstein : Mémoires historiques, politiques et militaires sur la Russie، ایمسٹرڈم ۱۷۷۱ء؛ (۴۸) C. Perry : A view of the Levant، لنڈن ۱۷۴۳ء، ص ۳۲ ببعد؛ (۴۹) Palestina ovvero primo viaggio di F. Leandro di Santa Cecilia Carmelitano Scalzo in Oriente، روما ۱۷۵۳ء، ص ۴۲ ببعد، ۱۹۵ ببعد؛ (۵۰) Maurice Comte de Saxe : Mes Rêveries، ایمسٹرڈم و لائپزگ ۱۷۵۷ء، ۲ : ۸۷؛ (۵۱) Mémoires de Montecuculi . . . avec les commentaires de M. de Comte Turpin de Crissé، ایمسٹرڈم و لائپزگ ۱۷۷۰ء، ۳ : ۹۶ ببعد، ۱۳۱ ببعد، ۲۸۹ ببعد، ۳۰۲، ۳۰۵ ببعد، ۳۱۳ - ۳۱۵؛ (۵۲) de Warnery : Remarques sur le militaire des Turcs، لائپزگ و ڈریسڈن

۱۷۷۲ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵۳) L. F. Guinement de Kéralio : *Histoire de la dernière guerre entre les Russes et les Turcs*، پیرس ۱۷۷۷ء؛ (۵۴) C. de Volney : *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs*، لندن ۱۷۸۸ء؛ (۵۵) P. A. Caussin de Perceval : *Précis historique de la guerre des Turcs contre les Russes*، پیرس ۱۸۲۲ء، ص ۱۶ ببعد؛ (۵۶) M. d'Ohsson : *Tableau général de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۸۲۴ء، ۷: ۳۸۲ تا ۳۹۱، بمواضع کثیرہ؛ (۵۷) G. H. von Berenhorst : *Betrachtungen über die Kriegskunst*، لائپزگ ۱۸۲۷ء؛ (۵۸) F. Anthing : *Les campagnes du Feldmaréchal Comte de Souworow Rymnikski*، گوتھا ۱۷۹۹ء؛ (۵۹) F. von Smitt : *Suworow's Leben und Heerzüge*، Wilna ۱۸۳۳ء؛ (۶۰) J. von Hammer-Purgstall : *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ویانا ۱۸۱۵ء؛ (۶۱) C. Jireček : *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe*، پراگ ۱۸۷۷ء؛ (۶۲) F. Taeschner : *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*، لائپزگ ۱۹۲۴ - ۱۹۲۶ء؛ (۶۳) E. de Hurmuzaki : *Documente privitóre la Istoria Românilor*، تکملہ ۱، ج ۱ (۱۵۱۸ تا ۱۷۸۰ء)، بخارسٹ ۱۸۸۶ء؛ (۶۴) وہی مصنف، ۲/۱ (۱۳۰۱ تا ۱۵۷۵ء)، بخارسٹ ۱۸۹۱ء، ص ۵۰۲ ببعد؛ (۶۵) J. Grzegorzewski : *Z Sidżyllatów Rumelijskich epoki wyprawy wiedeńskiej akta Tureckie*، *Archiwum Naukowe*، Dział ج ۶/۱، Lwow ۱۹۱۲ء؛ (۶۶) L. Barbar : *Zur wirtschaftlichen Grundlage des Feldzuges der Türken gegen Wien im Jahre 1685*، بمطابق *Wiener Staatswissenschaftliche Studien* ۱۳/۱، ویانا و لائپزگ ۱۹۱۶ء؛ (۶۷) W. Björkman : *Ofen zur Türkenzeit*، ہامبورگ ۱۹۲۰ء، ص ۶۸؛ (۶۸) M. Lascaris : *Salonique à la fin du xviiiᵉ siècle*، ص ۳۸۰، در *Les Balkans*، ج ۱۰ (۱۹۳۸ء)، ص ۲۷۱ تا ۲۹۸؛ (۶۹) F. Stöller : *Neue Quellen zur Geschichte des Türkenjahres 1683*، بمطابق *Mitt. d. österreich. Instituts f. Geschichtsforschung : Ergänzungs-Band* ۱۳/۱، Innsbruck ۱۹۳۳ء)، ص ۱۵؛ (۷۰) I. Dujčev : *Avvisi di Ragusa*، بمطابق *Orientalia Christiana Analecta*، عدد ۱۰، روما ۱۹۳۵ء، ص ۲۱، ۴۳، ۹۹، ۲۰۳، ۲، ۲۱۵، ۲۳۳ تا ۲۳۵، ۲۶۳؛ (۷۱) József Molnár : *Török Emlékek : Eszék-Dárdai Hid A XVII Században*، در *Művészettörténeti Értesitő*، ۷/۳ (۱۹۸۵ء)، ص ۲۰۹ ببعد؛ (۷۲) B. A. Cvetkova : *Impôts extraordinaires et redevances à l'état dans les territoires Bulgares sous la domination ottomane*، بلغاروی زبان میں، صوفیہ ۱۹۵۸ء؛ (۷۳) F. Ley : *Le Maréchal de Münnich et la Russie au XVIIIᵉ siècle*، پیرس ۱۹۵۹ء، ص ۲۶ تا ۶۳؛ نیز رک بہ باروت؛ جزیہ؛ فلاحۃ۔

(V. J. PARRY)

۵ - ایران

اسلامی عہد کے ایران کی ابتدائی صدیوں میں بنیادی طور پر طریق حرب وہی رہا جو قدیم ایرانی سلطنتوں سے فوجی میراث کے طور پر چلا آ رہا تھا، لیکن اس میں عربوں کی صحرائی روایت جنگ اور ترکوں کی یلغار کرنے کی میدانی روایت بھی شامل ہوگئی تھی۔

اسلامی عہد میں ایرانی جنگی طریقوں کے بارے میں اوّلین بیانات حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں عربوں کی فتوحات عراق و

عجم کے سلسلے میں ہیں ۔ تلوار، نیزے، گرز یا کمان سے مسلح زرہ پوش سوار ساسانی فوج کا مخصوص نمونہ تھا اور ایسے سواروں کی نقل و حرکت اور حربی چالیں یقیناً ویسی ہی ہوتی ہوں گی جیسی کہ شاہنامہ [فردوسی] کی رزم آرائیوں میں دکھائی گئی ہیں (دیکھیے Nöldeke : *Das iranische Nationalepos*، بار دوم، برلن و لائپزگ ۱۹۲۰ء، ص ۵۳ بعد) ۔ جنگی ہاتھی بھی استعمال کیے جاتے تھے اور بعد ازاں ایران کے متعدد مسلم خانوادے بھی ان سے کام لینے لگے (ہاتھیوں کے جنگی استعمال کے لیے رک بہ فیل) ۔ ۱۳ھ / ۶۳۴ء میں دریاے فرات کے کناروں پر بُوَیب کی جنگ میں ایرانی لشکر نے المثنّٰی کی عرب فوج کے خلاف رسالے کے تین دستوں کی شکل میں پیش قدمی کی ۔ ہر دستے کے آگے آگے ایک ہاتھی تھا، جس کی حفاظت پیدل فوج کی ایک جمعیت کر رہی تھی ۔ اگلے سال القادسیہ میں رستم کی فوج (جس کی تعداد بارہ ہزار بتائی جاتی ہے) لڑائی کے پہلے روز تیرہ صفوں میں آگے بڑھی ۔ یہ صفیں ایک دوسرے کے آگے پیچھے تھیں اور انھوں نے مسلمانوں پر تیروں کی بارش کر دی ۔ چونکہ مسلمانوں کے پاس زرہ بکتر اور خود نہیں تھے، لہٰذا انھیں خاصا نقصان اٹھانا پڑا تاہم وہ مضبوطی سے جمے رہے تاآنکہ انھیں آگے بڑھ کر اپنی تلواریں اور اپنے نیزے استعمال کرنے کا موقع مل گیا (الطبری، Sir W. Muir در *The Caliphate, its rise, decline and fall*، بار چہارم، ایڈنبرا ۱۹۱۵ء، ص ۱۰۳ ببعد؛ R. Levy : *The social structure of Islam*، کیمبرج ۱۹۵۷ء، ص ۴۳۱ تا ۴۳۲).

ایران میں خلافت کے براہ راست اقتدار کے زوال اور خود مختار حکمرانوں کے عروج کے زمانے (یعنی تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی) میں فوجی جمعیت کے دو رجحانات دیکھے جا سکتے ہیں : پہلی بات تو یہ کہ فوجوں میں ترک غلام سپاہیوں [رک بہ غلام] کی مقبولیت کے باعث فوج کے بازوؤں میں متعین رسالوں پر زیادہ زور دیا جانے لگا، اس لیے کہ یہ لوگ دراصل سوار فوج ہی سے تعلق رکھتے تھے اور گیاھستانوں کے مخصوص ہتھیار، یعنی کمان کا استعمال جانتے تھے؛ دوسری یہ کہ فوجیں عام طور پر کئی قوموں سے مرکب اور پیشہ ور ہونے لگی تھیں اور سپہ سالار اعظم یا حاکم وقت کے لیے ان مختلف عناصر کو بوقت جنگ باہم مربوط رکھنا ایک پیچیدہ مسئلہ بن گیا ۔ بقول نظام الملک، محمود غزنوی نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھایا ۔ وہ مختلف قومیتوں، یعنی ترکوں، ہندوستانیوں، خراسانیوں، عربوں، وغیرہ کو علٰحدہ علٰحدہ جمعیتوں میں رکھتا تھا، چنانچہ کُوچ کے دوران میں بھی فوج کے مختلف حصے اپنی اپنی قومیت کے اعتبار سے الگ الگ خیمہ زن ہوتے تھے ۔ اسی طرح میدان جنگ میں جذبۂ رشک ان سب کو فوق العادت بہادری کے کارنامے دکھانے پر آمادہ کرتا تھا (سیاحت نامہ، باب ۲۴) ۔ دوسری طرف سلاجقہ کو میدان جنگ میں اپنی فوجوں کو مجتمع کرنے میں کئی بار دقت پیش آئی، مثلاً ۴۶۵ھ / ۱۰۷۳ء میں ملک شاہ کو اپنا تخت بچانے کے لیے اپنے چچا قاوُرد کے خلاف لڑنا پڑا، جو قدامت پسند ترکمنوں کا نمائندہ تھا ۔ ہمذان کے باہر ایک جنگ میں ملک شاہ کے اپنے ترک سپاہی اس کی فوج کے عرب اور کُرد دستوں پر حملہ آور ہو گئے کیونکہ انھوں نے قاوُرد کے میسرے کو درہم برہم اور پسپا کرنے میں فیصلہ کن کردار ادا کیا تھا اور اس طرح انھوں نے سلطان کی ذاتی ترک سپاہ کے جذبۂ اتحاد و یک جہتی کو ٹھیس لگائی تھی (البُنداری : زُبدۃ النُّصرۃ، ص ۴۸) ۔

بایں همه قابل اعتماد غلاموں کی فوج کی موجودگی میں بادشاہ یا سپہ سالار کو یہ سہولت ہوتی تھی کہ اسے محاذ جنگ کے کسی بھی حصے کی طرف اس کے استحکام اور نگرانی کے لیے بھیجا جا سکتا تھا (قب البیہقی: تاریخ مسعودی، جس کا حوالہ C.E. Bosworth: *Ghaznevid military organization*، در *Isl*، ج ۳۹ (۱۹۶۰ء)، ص ۴۷، میں دیا گیا ہے)۔

عرب فاتحین بھی عموماً بعد کی صدیوں میں کشادہ میدانوں سے آنے والے ترکمانوں کی طرح کم سے کم سامان کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے، لیکن ایران کی سی منظم مملکت میں بڑے پیمانے پر فوجی نقل و حرکت لازماً ایک پیچیدہ معاملہ تھا، قلعوں اور حصار بند شہروں کی تسخیر کے لیے حصار شکن آلات کی ضرورت پڑتی تھی۔ زراعت کی ترقی اور اراضی میں لگان کی ادائی کی صلاحیت قائم رکھنے کی غرض سے فوج محض دیہات کی پیداوار پر انحصار نہیں کر سکتی تھی، لہٰذا سامان رسد کو ساتھ لے جانا پڑتا تھا۔ بعض اوقات دربار یا حرم شاہی کے متعلقین جیسی غیر فوجی جمعیتیں بھی جنگوں میں فوج کے ہمراہ جاتی تھیں۔

جب ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء میں محمود غزنوی نے رے اور جبال کے آل بُویہ کے خلاف کوچ کیا، تو لڑنے والے آدمیوں کے علاوہ اس کی پوری مہم میں بارہ ہزار اونٹوں پر اسلحہ بار تھا اور چار ہزار اونٹ خزانے، توشہ خانے اور گھریلو ساز و سامان کے لیے تھے، تین سو ہاتھی خیمے اٹھانے کے لیے اور دو ہزار گھوڑے حرم اور درباریوں کی سواری کے لیے تھے (شبانکارائی: مجمع الانساب فی التواریخ، مخطوطۂ ینی جامع، عدد ۹۰۹، ورق ۱۲۸ - ب تا ۱۲۹ - الف)۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی میں سلطان محمود بن محمد کے عہد میں، سلجوق فوج کے ساتھ ایک سفری ہسپتال (= مارستان) بھی تھا، جو چالیس اونٹوں پر لادا گیا تھا (البنداری، ص ۱۳۳ تا ۱۳۷؛ ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ص ۴۰۳ / ۴۰۵؛ ابن خلکان، ترجمۂ دیسلان، ۲: ۸۲ تا ۸۳)۔ قدرتی طور پر ایسی فوجیں سست رفتاری سے سفر کر سکتی تھیں۔ خراسان میں سلجوق حملہ آوروں کو غزنوی فوجوں کے مقابلے میں جو کامیابیاں حاصل ہوئیں، ان کی توجیہ یوں کی جا سکتی ہے کہ سلجوق نہایت معمولی ساز و سامان رکھنے کی وجہ سے بڑی تیزی سے نقل و حرکت کر سکتے تھے اور اس اعتبار سے انہیں غزنہ کی پیشہ ور سپاہ پر فوقیت حاصل تھی کہ مؤخر الذکر اپنے بھاری ساز و سامان کے باعث اس تیزی سے نقل و حرکت نہیں کر سکتی تھی۔

اس نوعیت کی رکاوٹوں کے علاوہ کوچ کے وقت فوج کو اپنے ساتھ ایسا سامان بھی لے جانا پڑتا تھا جس سے مخصوص علاقائی یا موسمی حالات کا مقابلہ کیا جا سکے۔ ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء میں سلطان مسعود اوّل غزنوی نے میدانی اور صحرائی جنگ کے لیے موزوں سامان (''آلات جنگ بیابان'') لانے کے لیے اپنے آدمی واپس غزنہ بھیجے تاکہ خراسان میں اس کی فوجیں ترکمانوں کا زیادہ اچھی طرح مقابلہ کر سکیں (البیہقی، طبع غنی و فیاض، تہران ۱۳۲۴ھ/۱۹۴۵ء، ص ۵۸۸)۔ برف کو روند کر راستہ بنانے کے لیے باربرداری کے جانور استعمال کیے جاتے تھے یا اس کام کے لیے دیہاتیوں کو بیگار میں پکڑ لیا جاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ بارش سے محفوظ رہنے کے لیے غزنوی سپاہی ایسے سوتی کوٹ ''بارانیہای کرباسین'' (البیہقی، ص ۴۳۴، ۴۳۵) استعمال کرتے تھے جن پر تیل مل لیا جاتا تھا؛ لہٰذا اگر کوئی فوج اپنے معمولی دائرۂ عمل سے باہر مصروف جنگ ہوتی تھی تو اسے اپنی بہترین

صلاحیت دکھانے کے لیے مقامی حالات کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔ تاریخوں میں اکثر بحیرۂ خزر کے ساحلی علاقے کی مرطوب ہوا کے اثر کا ذکر آیا ہے، جس کے باعث ہتیاروں میں زنگ لگ جاتا تھا؛ ابن رائق کے سپہ سالار بجکم کے ترک تیر اندازوں کو ۳۲۶ھ/۹۳۸ء میں خوزستان میں معزّالدولہ البویہی کے ہاتھوں اس لیے شکست کا سامنا کرنا پڑا کہ مسلسل بارش سے ان کی کمانوں کے چلّے بیکار ہو گئے تھے (ابن الاثیر، ۷ : ۲۵۴ تا ۲۵۵).

کوچ کے دوران میں فوج کا دیہی علاقوں کو تاخت و تاراج کرنا ایران کا ایک قدیم دستور چلا آتا تھا (قب Christensen : *L'Iran sous les Sassanides*، بار دوم، ص ۲۱۳)۔ ساسانی فوجوں کی ''زمین سوز'' حکمت عملی کے سلسلے میں بعض سپاہی اور ان کے قائدین شہری باشندوں کو لوٹنے اور ان کے خلاف زیادتیاں کرنے میں خاص طور پر بدنام ہو گئے تھے، مثلاً مرداویج بن زیار کے دیلمی سپاہی (المسعودی : مروج، ۹ : ۲۲ تا ۳۳) اور خوارزم شاہ علاءالدین محمد کے ترکمان، جن میں سے بہت سے قپچاق کے میدانوں سے تازہ وارد اور اس وقت تک بے دین تھے۔ خراسان میں ایک غزنوی سپہ سالار نے نخلستان بیہق کے پشتے کے سب درخت کٹوا دیے اور ان میں سے بعض کے تنے ایندھن کے طور پر غزنہ بھجوا دیے (تاریخ بیہقی، ص ۳۷۲)۔ دوسری طرف بعض سپہ سالاروں نے کوچ کے وقت اپنی فوجوں میں نظم و ضبط برقرار رکھنے کی بدولت نیک نامی بھی حاصل کی، مثلاً یعقوب بن لیث نے (مروج، ۸ : ۴۶ ببعد)۔ اس بات کا سب کو اعتراف ہے کہ تشدد آمیز رویے کا کوئی قانونی جواز نہیں اور وہ خلاف شرع ہے؛ تاہم بعض اوقات بربنائے مصلحت اسے قابل در گزر سمجھا جاتا تھا (دیکھیے ۴۷۷ھ/۱۰۸۴-۱۰۸۵ء میں حاجب کے علاقے کو تاراج کرنے کے سلسلے میں سلیمان بن قتلمش کی معذرت خواہی، در ابن الاثیر، ۱۰ : ۹۰)۔ بعض دفعہ پیش قدمی کرتے ہوئے دشمن کے سامنے کسی علاقے کی پوری شہری آبادی کا تخلیہ کرا دیا جاتا تھا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ علاء الدین محمد نے وادیِ سیر دریا میں مغول کی آمد کے وقت کیا تھا (کتاب مذکور، ۱۲ : ۱۷۹)۔

پیش قدمی کے دوران میں فوج کے سالار کو اپنی جنگی حکمت عملی معین کرتے وقت کئی باتوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا، مثلاً سامان رسد کی دستیابی، مواصلات کی حفاظت اور علاقۂ جنگ کی جغرافیائی نوعیت۔ ایران جیسے ملک میں، جہاں نہریں موجود تھیں، اکثر اس کا امکان رہتا تھا کہ نزدیک آتے ہوئے دشمن کے سامنے دریاؤں اور آب پاشی کی نہروں کا راستہ تبدیل کر کے اس علاقے کو غرقاب کر دیا جائے۔ ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء میں قتلمش بن ارسلان اسرائیل نے آلپ ارسلان کے خلاف بغاوت کر دی، وہ رے میں محصور ہو گیا اور پانی کا رخ شور ہموار زمینوں اور وادیوں کی طرف پھیر کر رے کی طرف آنے والے راستوں کو ناقابل گزر بنا دیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۳-۲۴)۔ خوارزم میں اس تدبیر سے خاص طور پر کام لیا جاتا تھا کیونکہ وہاں نہروں کا جال بچھا ہوا تھا، جن میں سیلاب لا کر دریائے آمو کے ساتھ ساتھ پیش قدمی کرنے والی فوج کو آسانی سے روکا جا سکتا تھا۔ اس کی مثالیں چوتھی صدی ہجری/بارھویں،صدی عیسوی میں ملتی ہیں، جن کے لیے دیکھیے Barthold : *Turkestan*، ص ۱۵۴، ۳۲۵، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۹)۔ بہرکیف علاقے کو اس طرح سیلاب زدہ بنا دینے سے دونوں فریق متاثر ہو سکتے تھے۔ ۵۴۷ھ/۱۱۵۲ء میں جب علاءالدین حسین غوری کا وادی ہری رود میں ناب کے مقام پر سلطان سنجر سے سامنا ہوا، تو اس نے

اپنے عقب کے علاقے کو غرقاب کر دینے کا فیصلہ کیا، تاکہ اپنے سپاہیوں کو دشمن کے آگے ہتیار ڈالنے سے روکا جاسکے۔ اس چال کا خود اس پر تباہ کن اثر ہوا، اس لیے کہ غوری فوج کے ترک سپاہی اسے چھوڑ کر سلجوقوں سے جا ملے اور غوریوں کو سیلاب زدہ زمینوں اور دلدلوں کی طرف دھکیل دیا گیا (جرجانی: طبقات ناصری، مترجمۂ Raverty، ص ۳۵۸ تا ۳۶۰)۔

فوج کے قیام اور جنگ کی تیاری کے دوران میں جگہ جگہ پاسبان مامور کر دیے جاتے تھے اور علاقے کی نوعیت اور دشمن کی چوکیوں کے بارے میں تحقیقات کرنے کے لیے خبر رساں روانہ کیے جاتے تھے (فخرِ مدبّر: آداب الملوک، باب ۲۰؛ اس تصنیف کے لیے دیکھیے مآخذ)۔ فخرِ مدبّر کا بیان ہے کہ اس کے بعد عارض، یعنی فوجی انتظامیہ کا سربراہ افسروں سے لے کر معمولی سپاہیوں تک، اور ان کے ہتیاروں سے لے کر سواری کے جانوروں تک پوری فوج کا معائنہ کرتا اور انھیں جنگ کے قابل [یا ناقابل] قرار دیتا تھا۔ سپہ سالار اپنے سپاہیوں کا حوصلہ بڑھاتے تھے اور اکثر بہادری کے نمایاں کارناموں پر خصوصی انعامات دینے کے وعدے کرتے تھے (دیکھیے Bosworth، در *Isl.*، ۳۶ / ۱ و ۲ : ۵۹ تا ۷۰، ۷۳)۔ اگر دشمن غیر مسلم حربی ہوتے تو مذہبی حمیت کو برانگیختہ کیا جا سکتا تھا۔ فخرِ مدبّر کے ہاں ایک فصل ''لشکر صلاح'' یعنی ان لوگوں سے متعلق ہے ''جو سپاہیوں کی مدد اپنی دعاؤں اور شفاعتوں سے کرتے ہیں'' (باب ۳۴)۔ الپ ارسلان کے ۴۶۳ / ۱۰۷۱ء کی اناطولی مہم کے دوران میں خلیفہ القائم [باللّٰہ] نے مسلمان افواج کے لیے خاص دعائیں لکھی تھیں، جن کی نقلیں سلجوق فوج سے متعلق خطیبوں کو بھیج دی گئی تھیں؛ یہ دعائیں ملاذ گرد (Mantzikert) کی جنگ سے پہلے پڑھی گئی تھیں (الحسینی: اخبار الدولة السلجوقية، ص ۴۷ تا ۴۸؛ Cahen: *La campagne de Mantzikert d'après les sources musulmanes*، در *Byzantion*، ۹ (۱۹۳۴ء) : ۶۳۳)۔

مشرقی اناطولی اور قفقاز میں یونانیوں اور گرجستانیوں کے خلاف معرکہ آرا ہونے والی فوجوں میں اکثر ایسے مذہبی عناصر شامل ہوتے تھے جنھیں یہاں غازیوں [رک بہ غازی] کا مترادف قرار دیا جا سکتا ہے اور جو نہ صرف مؤمنین کی ہمت اور حوصلہ بڑھاتے تھے بلکہ خود بھی جنگ میں شریک ہو جاتے تھے۔ ۵۷۰ / ۱۱۷۴ - ۱۱۷۵ء میں گرجستان کے خلاف شمال مغربی ایران کے مسلم حکمرانوں کا جو وفاق وجود میں آیا تھا اس میں سلجوقی سلطان ارسلان بن طغرل کی والدہ نے امام عمدان کی قیادت میں ایسے ہی دس آدمیوں کی جماعت مرتب کی تھی، چنانچہ جب مسلمان سپاہیوں کے پاؤں اکھڑنے لگے تو امام اپنی مختصر سی جماعت کو لے کر جنگ میں کود پڑا اور ایسا زور دار حملہ کیا کہ فتح مسلمانوں ہی کے ہاتھ رہی (الراوندی: راحة الصدور، ص ۲۹۹ تا ۳۰۰)۔

اس زمانے میں انسانی معاملات پر ستاروں کے اثر کا عقیدہ عام تھا، چنانچہ لڑائی شروع کرنے کا فیصلہ بعض اوقات کسی غیر معقول بنیاد پر بھی کیا جا سکتا تھا، مثلاً امیر یا سپہ سالار کے ذاتی منجّم کی پیشگوئی، جو اس کے حوالی موالی میں ایک اہم شخصیت ہوتا تھا (دیکھیے ابن الاثیر، ۹ : ۳۲۸)۔ عام جنگ کا اعلان ہونے سے پہلے دونوں فوجوں کے بہادروں میں شخصی مقابلوں [مبارزوں] کی قدیم عربی رسم ابھی تک عام تھی، چنانچہ فخرِ مدبّر نے ان کے لیے بھی ایک فصل مخصوص کی ہے (باب ۲۷)۔ ان مقابلوں کا نتیجہ تماشا دیکھنے والی دونوں فوجوں کی ہمت و جرأت

کو متاثر کر سکتا تھا اور اس طرح بعد کی جنگ پر اثر انداز ہو سکتا تھا۔ ۴۹۵ھ / ۱۱۰۲ء میں حریف سلجوقی شہزادوں برکیاروق اور محمد کے درمیان رُوذ رَوار کے مقام پر تیسری جنگ میں شخصی مقابلے غیر فیصلہ کن ثابت ہوئے، لہٰذا دونوں فوجیں میدان جنگ سے ہٹ گئیں اور معاہدۂ صلح طے پا گیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۲۳ تا ۲۲۷)۔

اب ہم میدان جنگ میں فوجوں کی ترتیب کا ذکر کرتے ہیں۔ زمانۂ ماقبل اسلام کے ایرانی سپہ سالار بعض اوقات اپنی فوجوں کو طویل اور مسلسل صفوں میں مرتّب کرتے تھے، اور پھر یہ صفیں (جیسے کہ قادسیہ میں ہوا، دیکھیے اوپر) دشمن کی طرف بڑھتی تھیں، لیکن اس میں عموماً یہ تبدیلی کر دی جاتی تھی کہ فوج کو الگ الگ متحارب دستوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ اس قدیم ترتیب کے مطابق فوج پانچ حصوں میں منقسم ہو جاتی تھی (تعبیہ)، جسے فخر مدبّر ’’ایرانی طریقہ‘‘ کہتا ہے، یعنی وہ جسے ساسانی استعمال کرتے تھے اور جو ’’ترکی طریقے‘‘ سے مختلف تھا۔ یہ ترتیب نہ صرف فوج کے کوچ کرتے وقت بلکہ میدان جنگ میں بھی ملحوظ رکھی جاتی تھی، بشرطیکہ میدان جنگ کافی ہموار اور کشادہ ہو۔ اس میں ایک ہراول (مقدمہ)، ایک بایاں بازو (میسرہ)، ایک مرکز (قلب) اور دایاں بازو (میمنہ) اور ایک عقبی دستہ (ساقہ) ہوتا تھا، جس میں محفوظ فوج ہوتی تھی۔ کوچ کے وقت اس پوری فوج کے آگے آگے خبر رسانوں (طلائع) کی ایک جمعیت ہوتی تھی۔ فخر مدبر کہتا ہے: سپہ سالار پر لازم ہے کہ اپنے تیر اندازوں کو بائیں بازو پر، نیزہ بازوں کو دائیں بازو پر اور گرزوں، بلّموں، تلواروں اور تبروں (جنگی کلہاڑیوں) سے مسلّح سپاہیوں کو قلب میں رکھے۔ جنگ کا آغاز بائیں بازو کی پیش قدمی سے ہونا چاہیے، جس کے پیچھے قلب اور دائیں بازو بڑھیں (باب ۲۴)۔

تاریخی ماخذ میں اس پانچ جزوی ترتیب کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ باقاعدہ لڑائی کا آغاز ہوتے ہی ہراول دستہ بالعموم پیچھے ہٹ کر اگلی تین صفوں میں مل جاتا تھا۔ جب ۳۸۹ھ / ۹۹۹ء میں محمود غزنوی نے سامانی امیر ابوالفوارس عبدالملک اور اس کے امرا کو مرو کے قریب شکست دی تو خود سلطان قلب کی قیادت کر رہا تھا، جس میں دس ہزار سوار اور ستر ہاتھی تھے؛ اس کے بھائی ابوالمظفر نصر کے ماتحت میمنہ تھا، جس میں دس ہزار سوار اور تیس ہاتھی تھے اور اس کے والد سبکتگین کے ساتھی سپہ سالاروں کے سپرد میسرہ تھا، جس میں بارہ ہزار سوار اور چالیس ہاتھی تھے (ہلال الصّابی، در *Eclipse of the Abbasid Caliphate*، ۳ : ۳۴۲ تا ۳۴۳ و ترجمہ، ۶ : ۳۶۷ تا ۳۶۸)۔ ۵۲۶ھ/۱۱۳۱ء میں مسعود بن محمد سلجوقی اور اس کے بھائی سلجوق شاہ کا دینور کے مقام پر سلطان سنجر اور اس کے پروردہ طغرل بن محمد سے مقابلہ ہوا۔ دونوں فریقوں نے یہی ترتیب قائم کی اور محمود غزنوی کی طرح سنجر نے ہاتھیوں کا ایک محافظ پرا اپنی صفوں کے آگے رکھا۔ مسعود بن محمد نے قلب کی قیادت خود سنبھالی اور امیر قراجہ ساقی اور امیر قزل کو اپنے بائیں اور امیر یُرُنقُش باز دار اور امیر یوسف چاؤش کو اپنے دائیں بازو پر رکھا۔ اس کے مقابل سنجر نے اپنے قلب کی قیادت کی، جس میں دس ہزار سپاہی تھے؛ اس کا بھتیجا طغرل، امیر قماج اور ایک اور سپہ سالار امیر امیران اس کے بائیں بازو پر تھے؛ خوارزم شاہ اتسز اور دیگر سپہ سالار دائیں طرف تھے۔ مسعود کی فوج کو ایک ایسی چال سے شکست ہوئی جو ایسے موقعوں پر اکثر چلی جاتی تھی اور جس سے

دشمن کو گھیرے میں لے لینے کی اس قدیم چال کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جیسے Cannae کے مقام پر ہنی بال Hannibal نے رومیوں کے خلاف انتہائی کامیابی سے استعمال کیا تھا۔ اگرچہ ساقی سنجر کے قلب میں گھس آیا تھا، لیکن طغرل اور انسز نے بازوؤں سے پیچھے ہٹ کر قراچہ کی سپاہ کو گھیر لیا اور ان کا قلع قمع کر دیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۷۰)۔ بہرحال جنگ میں اس کا امکان رہتا تھا کہ دونوں میں سے کسی فوج کا ایک بازو اپنے مقابل بازو کو پیچھے دھکیل دے، جس سے ایک طرح کی مدوّر ترتیب پیدا ہو جاتی تھی۔ علاء الدین محمد خوارزم شاہ اور اس کے بیٹے جلال الدین کی مغول سردار جوجی سے پہلی آویزش میں ایسی ہی صورت حال پیش آئی تھی؛ مغول کے لیے اس مخمصے سے نکلنے کا صرف یہی طریقہ تھا کہ وہ قلب پر حملہ کر دیں، لیکن جلال الدین مضبوطی سے اپنی جگہ ڈٹا رہا اور جب رات ہو گئی تو دونوں فوجوں نے جنگ روک دی (جوزجانی، ترجمہ، ص ۲۶۸ تا ۲۷۰؛ جنگ کے اس نمونے کی دوسری مثالوں کے لیے دیکھیے جوینی، طبع Boyle، ص ۳۵۱ تا ۳۵۲، ۳۶۰)۔

تعبیہ کی اگلی صفوں کے آگے ہاتھیوں کو ایک پرا بنانے کے لیے استعمال کرنا بعض فرمانروا خاندانوں، مثلاً غزنویوں، سلجوقیوں اور غوریوں کے ہاں خاص طور پر پسند کیا جاتا تھا، لیکن اگلی صف کی حفاظت کے لیے اور طریقے بھی استعمال ہو سکتے تھے۔ ۵۴۹ھ/ ۱۱۵۴ء میں بغداد کے قریب بزمجہ کی جنگ میں، جو امیر مسعود بلالی کے زیر قیادت ایک ترکی فوج اور خلیفہ المکتفی کے مابین ہوئی، اول الذکر فوج کے ساتھ ترکمانوں کی ایک بڑی تعداد تھی؛ ان کے ساتھ ان کے خیمے، مویشیوں کے ریوڑ، بال بچے اور دوسرا ساز و سامان بھی تھا۔ ترک امیروں نے ان ہزاروں گھوڑوں اور بھیڑوں کو ایک آڑ کے طور پر اپنی اگلی صف کے سامنے رکھا اور ان کے پیچھے اپنے مسلح سپاہیوں کو، لیکن اس کے باوجود خلیفہ کی افواج نے دشمن کی صفوں کو توڑ دیا (البنداری، ص ۲۳۶ تا ۲۳۹)۔

جب کوہستان کا رن پڑتا تھا تو فوجیں بہت سمٹ جاتی تھیں۔ اس صورت میں صوبے کا علم (رنگ یان) نقطۂ اجتماع کا مظہر ہونے کی حیثیت سے بہت اہم ہو جاتا تھا۔ غزنویوں اور سلجوقیوں کے عہد میں (علمدار) کا عہدہ عموماً کسی معتمد غلام کو دیا جاتا تھا۔ کسی فوج کے جھنڈے پر قبضہ ہو جانے پر سپاہیوں کی ہمت ٹوٹ جاتی تھی۔ جب خوارزم شاہی شہزادہ قطب الدین بن تکش (بعد ازاں علاء الدین محمد) قہستان کے اسمٰعیلیوں سے برسر جنگ تھا، اس کا علم کسی نامعلوم سبب سے نیچے جھک گیا اور ٹوٹ گیا۔ اسے بدشگونی سمجھ کر اس نے صلح کر لی اور اپنی فوجیں پیچھے ہٹا لیں (جوینی، طبع Boyle، ص ۳۱۲)۔ میدان جنگ میں فوج کا جو حصہ زیادہ دور ہوتا، اسے سپہ سالار جن ذرائع سے ہدایت جاری کر سکتا تھا ان میں ڈھول اور نفیریاں بجانے کے علاوہ پرچموں کا لہرانا بھی شامل تھا (دیکھیے آداب الملوک، باب ۲۸)۔ غزنویوں کے سپہ سالاروں کو جنگ میں ہدایات دینے کے لیے ذاتی ہاتھی دیے جاتے تھے تاکہ وہ انھیں مناسب مقامات میں کھڑا کر سکیں (البیہقی، ص ۴۸۳)۔

اوقاتِ غفلت میں، یعنی دوپہر کو قیلولے کے وقت اور صبح سویرے، جب محافظ سپاہی پہرہ بدل رہے ہوں، کمین گاہوں سے یا چھپ چھپا کر حملہ کرنے کو فخر مدبر فن حرب کا ایک بہت اہم پہلو سمجھتا ہے (باب ۲۲)۔ حملے کی پرانی چال، جو صحرا کے عربوں اور بدوی ترکوں دونوں میں مشترک

تھی، یعنی ایک زور دار حملہ، پھر ایک مصنوعی پسپائی اور دوبارہ حملہ (کرّوفرّ)، بعض حالات میں اب بھی کارگر ثابت ہو سکتی تھی؛ چنانچہ ۴۲۹ھ / ۱۰۳۸ء میں طبرستان کے مقامی سرداروں نے اسے غزنویوں کے خلاف بڑے مؤثر حربے پر استعمال کیا (البیہقی، ص ۴۵۸)۔ ملاذ گرد کی جنگ میں الپ آرسلان نے اسی طرح کی مصنوعی پسپائی سے یونانی فوج کو ایک کمین گاہ میں پھانس لیا تھا (Cahen در *Byzantion*، ۹ : ۶۳۳ تا ۶۳۵)۔ ۶۲۱ھ/ ۱۲۲۴ء میں بغداد کے باہر ہونے والی ایک جنگ میں جلال الدین خوارزم شاہ کے پاس فوج کم تھی، لہذا اس نے سپاہیوں کے ایک دستے کو کمین گاہ میں بٹھا دیا، پھر خلیفہ کے سپہ سالار قشتمور کی فوجوں پر دو یا تین حملے کیے، اور اس کے بعد مصنوعی فرار اور پھر چڑھائی کی چال چلی (جوینی، طبع Boyle، ص ۴۲۲ تا ۴۲۳).

کہا جاتا ہے کہ سبکتگین نے اپنی ہندوستانی مہموں میں یکے بعد دیگرے مسلسل حملوں کا طریقہ اختیار کیا تھا۔ اس نے اپنے غلاموں کو، جو بلموں اور گرزوں سے مسلح تھے، پانچ پانچ سو کے گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ ہر گروہ باری باری حملہ کرتا اور پھر پیچھے ہٹ جاتا تھا تاکہ دوسرا گروہ آگے بڑھ سکے (عتبی: تاریخ یمینی، ۱ : ۸۵ تا ۸۶).

سوار فوج کھلے میدانوں میں زیادہ کارآمد ہو سکتی تھی کیونکہ متقابل فوجوں کو ایک وسیع محاذ پر پھیلایا جا سکتا تھا، لیکن ناہموار اور بلند پہاڑی علاقوں میں جہاں جنگ نزدیک سے اور بےترتیب لڑی جاتی تھی، پیدل فوج کو اپنی کارگزاری دکھانے کا موقع ملتا تھا۔ دیلمی اپنی مضبوط پیدل سپاہ کی بدولت مشہور تھے۔ ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء کی ایک جنگ میں، جو فارس کے حاکم یاقوت سے لڑی گئی تھی، علی بن بویہ کے دیلمی پہلے تو اپنے گھوڑوں سے اتر کر ڈھالوں کی آڑ میں دشمن کی طرف بڑھے، پھر اپنے مخصوص ہتھیار استعمال کیے، یعنی ژوپین (ایک دوشاخہ برچھی، جسے بھونکنے اور پھینک کر مارنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا) اور تیر (ابن مسکویہ و ہلال الصّابی، در *Eclipse of the Abbasid Caliphate*، ۱ : ۲۹۱ تا ۲۹۸ و ۳ : ۴۲۳؛ ترجمہ، ۴ : ۳۳۶ تا ۳۳۷ و ۶ : ۴۴۹)۔ اسی طرح غزنویوں کے پاس محل شاہی کے پیادہ سپاہیوں کی ایک مستقل فوج (پیادگان درگاہ) تھی، جنھیں تیز رفتار اونٹوں پر دور دراز کے میدان جنگ میں لے جاتے تھے۔ وہاں پہنچ کر وہ اونٹوں سے اترتے اور لڑنے میں مصروف ہو جاتے (البیہقی، ص ۶۰۳ تا ۶۰۴)۔ ۵۰۱ھ / ۱۱۰۷ - ۱۱۰۸ء میں جب سلطان محمد بن ملک شاہ کا سامنا مزیدی "بادشاہ عرب" سیف الدولہ صدقہ سے ہوا تو بغداد اور واسط کے درمیان النعمانیہ میں زمین ایسی دلدلی تھی کہ سوار فوج نقل و حرکت نہ کر سکتی تھی، لہذا سلطان محمد کے ترک سپاہی گھوڑوں سے اتر کر پیدل لڑے (حسینی، ص ۸۰)۔ دیلمیوں کی طرح وسطی افغانستان کے غوری بھی پہاڑی نسل سے تعلق رکھتے تھے اور پیدل سپاہیوں کی حیثیت سے شہرت رکھتے تھے۔ جوزجانی ان کے ایک خاص حربے "کاروہ" کے استعمال کا ذکر کرتا ہے۔ یہ گائے کی کھال کا ایک حفاظتی پردہ ہوتا تھا، جس میں روئی بھری ہوتی تھی اور جو آگے بڑھتے ہوئے سپاہیوں کی محافظت کا کام دیتا تھا (طبقات ناصری، ترجمہ، ص ۳۵۲ تا ۳۵۳؛ راورٹی Raverty کے قول کے مطابق کاروہ افغانستان میں آتشیں اسلحہ کے رائج ہونے تک استعمال ہوتا رہا).

چونکہ ایران کے بیشتر حصے میں ایسے دریا ہیں جو یا تو سمندر تک پہنچ نہیں پاتے،

یا جن میں سے بہت کم سارا سال بہتے ہیں، لہٰذا ماٰخذ میں شاذ و نادر ہی ایسی جنگوں کا ذکر آتا ہے جو خشکی اور دریائی دونوں صورتوں میں لڑی گئی ہوں۔ دریاے آمو بڑے پیمانے پر جہازرانی کے لیے ناموزوں تھا۔ جو فوجیں خوارزم کے خلاف حملہ کرتی تھیں وہ کشتیوں کے ذریعے سفر کرنے کے بجاے کناروں کے ساتھ ساتھ کوچ کرتی تھیں۔ صرف مملکت ایران کی سرحد پر دریاے سندھ کی وادی میں وسیع پیمانے پر دریائی لڑائیوں کا ذکر ملتا ہے۔ ۴۱۸ھ / ۱۰۲۷ء میں محمود غزنوی نے زیریں سندھ کے علاقے کے بے دین جاٹوں کے خلاف ایک مہم کی قیادت کی، جس میں نوک دار سلاخوں سے مسلّح ۱۳۰۰ جہاز، جن میں سپاہی سوار تھے، استعمال کیے گئے۔ جب جنگ شروع ہوئی تو مسلمان افواج نے جاٹوں کے جہازوں کو نرغے میں لے لیا اور ان پر نفط پھینکنا شروع کیا؛ پھر جو لوگ ڈوبنے سے بچ گئے انھیں ان سپاہیوں نے ختم کر دیا جو دریا کے کنارے منتظر کھڑے تھے (گردیزی: زین الاخبار، طبع ناظم، برلن ۱۹۲۸ء، ص ۸۸ تا ۸۹؛ محمد ناظم: *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۲)۔

جنگ کے آداب و رسوم میں یہ باتیں بھی شامل نہیں کہ امان دینے میں بخل نہ کیا جائے اور اسیران جنگ کو نہ تو قتل کیا جائے اور نہ کوئی ایذا پہنچائی جائے (آدابُ الملوک، باب ۲۴)؛ لہٰذا ماٰخذ میں زیادہ تر ایسے واقعات کا ذکر ملتا ہے جب ان روایتوں کی خلاف ورزی کی گئی، مثلاً کرمان میں آرسلان شاہ بن طغرل شاہ (م ۵۷۲ھ / ۱۱۷۶ - ۱۱۷۷ء) کے زمانے میں اس کے ناتجربہ کار سپاہیوں اور غلاموں نے ایک حملہ آور فوج کے قیدیوں کو قتل کر دیا (محمد بن ابراہیم: تاریخ سلجوقیانِ کرمان، ص ۴۴)، تاہم دشمن کے مخصوص لباس میں بھیس بدل کر سامنے آنے کو غیر اخلاقی فعل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ روایت ہے کہ علاء الدین محمد خوارزم شاہ کو یہ چال پسند تھی کہ جنگ میں دشمن کا کوئی امتیازی نشان یا لباس پہن لیا جائے تاکہ اسے دھوکا دیا جا سکے (جوینی، طبع Boyle، ص ۳۵۲)۔

جنگ کے بعد فاتح فوج مقبوضہ مال و اسباب (رک بہ غنیمۃ) تقسیم کر لیتی تھی۔ اگر امیر خود موجود نہ ہو تو اس کام کی نگرانی اکثر عارض سپاہ کرتا تھا اور حکمران کا پانچواں حصہ اور وہ چیزیں جو معینہ طور پر اس کے لیے مخصوص ہوں، الگ کر لیتا تھا، مثلاً قیمتی دھاتیں، ہتھیار اور غلام بھی۔ بعد ازاں باقی مال لڑنے والوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا، لیکن بقول فخر مدبر (آدابُ الملوک، باب ۳۲) ملازمین لشکر کو کوئی حصہ نہیں ملتا تھا (رک Bosworth، در *Isl.*، ۳۶ / ۱ - ۲ : ۶۲، ۷۳)۔

مغول اور تیموری لشکر ایران میں نئے فوجی طریقے لے کر آئے۔ ان کے زمانۂ اقتدار (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی تا نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی) میں جنگ کے قدیم طریقے، جو بنیادی طور پر سست رفتار اور بھاری اسلحہ سے لیس پیشہ ور فوجوں کے مرہون منت تھے، عارضی طور پر ماند پڑ گئے، لیکن صفویوں اور ان کے جانشینوں کے زمانے میں وہ پھر رائج ہو گئے، تاہم اس وقت آتشیں اسلحہ کا استعمال شروع ہو جانے سے ان میں ایک انقلابی تغیر پیدا ہو چکا تھا۔ مغول فوجیں تقریباً کلی طور پر سواروں پر مشتمل ہوتی تھیں، جن کا بنیادی ہتھیار کمان تھی؛ اس لیے فوجی مؤرخوں نے ان فوجوں کا حوالہ یہ ثابت کرنے کے لیے دیا ہے کہ سوار فوج کے لیے ضروری نہیں کہ وہ کسی مضبوط پیدل فوج پر بھروسا کرے، جیسا کہ قدیم زمانے میں یونان و روم اور مشرق قریب

کے سکوں میں عموماً ہوتا تھا (دیکھیے D. Martin: *The Mongol Army*، در *JRAS*، ۱۹۴۳ء، ص ۴۹) ۔ کسی مہم کو شروع کرنے سے پہلے چنگیز خان اور تیمور جیسے سپہ سالار اپنی کارروائیوں کا نقشہ بڑی احتیاط سے تیار کرتے تھے ۔ قدیم فاتحین اور سپہ سالاروں کے بے اصول طریقوں کے مقابلے میں منصوبہ بندی اور جزئیات کی جانب اس قسم کی توجہ سے جدت پسندی کا پتا چلتا ہے ۔ جاسوسوں کو ادھر ادھر بھیج دیا جاتا تھا، چنانچہ ۱۲۱۱ء میں منچوریا کی مہم اور ۶۱۶ھ/ ۱۲۱۹ء میں خوارزمی مہم سے پہلے چنگیز نے تاجروں اور دوسرے لوگوں سے، جو ان ملکوں سے بخوبی واقف تھے، مقامی حالات کے بارے میں معلومات حاصل کیں ۔ بقول سیفی ہروی چنگیز نے اپنے لیے افغانستان کے نقشے تیار کروائے تھے ۔ ابن عرب شاہ اسی طرح تیمور کی نقشوں سے دلچسپی کا ذکر کرتا ہے ۔ اسی طرح کے ذرائع سے چنگیز نے سیستان اور بلوچستان کے مقامی جغرافیے کے بارے میں بھی انہیں ذرائع سے معلومات جمع کیں اور اس طرح اس قابل ہو گیا کہ جلال الدین خوارزم شاہ کو ہندوستان سے واپس آتے ہوئے راستے میں روکنے کے لیے اپنے بیٹے چغتای کے ساتھ کم سے کم ضروری فوج بھیج سکے (زکی ولیدی طوغان: عمومی ترک تاریخنہ گریش، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۱۰۹ تا ۱۱۰، ۴۲۵) ۔ مغول اپنی فوجوں کی کثیر تعداد کے بارے میں بھی افواہیں مشہور کر دیتے تھے اور باہمی مخالفت اور غداری کو مشتعل کرنے کے لیے خفیہ کارندوں کو بھیجا کرتے تھے ۔ میدان جنگ میں مغول اپنی تعداد کو بڑھا کر دکھانے کا کام قیدیوں سے لیتے تھے، بلکہ اس غرض سے گھوڑوں پر مصنوعی آدمیوں کو بھی سوار کر دیا جاتا تھا (Martin : کتاب مذکور، ص ۵۹) ۔ ماخذ میں مغول فوجوں کے بارے میں جو مبالغہ آمیز اعداد دیے گئے ہیں اس کا ایک سبب اس قسم کے حیلے بھی تھے ۔

مغول فوج کی بنیادی ترتیب تین حصوں پر مشتمل ہوتی تھی: ایک مرکز (قلب، جس میں بالعموم خان کے ذاتی چیدہ محافظین کو رکھا جاتا تھا) اور دو بازو؛ یہ تینوں حصے الگ الگ فوجی دستوں کا کام دے سکتے تھے ۔ مغول کسی نئے علاقے میں ایک دوسرے سے بہت دور دور دستوں کی شکل میں داخل ہوتے تھے، جن کے بیچ میں خبر رسانوں اور قاصدوں کی جماعتیں ایک دوسرے سے ربط قائم کرنے کے لیے متعین ہوتی تھیں ۔ چنگیز بالعموم یہ کوشش کرتا تھا کہ کسی اجنبی علاقے میں زیادہ دور تک بڑھنے سے قبل ہی دشمن کو گھمسان کی جنگ میں شکست دے دے ۔ اس کا بڑا حریف علاء الدین محمد خوارزم شاہ ہر ممکن طریقے سے ایسی جنگ سے گریز کرتا رہتا تھا ۔ اس نے مغولوں کو ماوراء النہر کی تسخیر پر مجبور کر دیا تاکہ اس طرح بخارا اور سمرقند کو الگ کیا جا سکے ۔ میدان جنگ میں مغول کی ہلکی سوار فوج سرپٹ گھوڑے دوڑاتی ہوئی تیروں کی بارش کرتی جاتی تھی، اور اس کے ساتھ ہی ان کا ایک یا دونوں بازو دشمن کے بازووں یا عقب کو گھیرے میں لینے کی کوشش کرتے تھے ۔ بعض اوقات سوار گھوڑوں سے اتر آتے تھے تاکہ زیادہ صحیح طریقے پر تیر پھینک سکیں ۔ غازان خان کی فوج نے ۶۹۹ھ/ ۱۲۹۹ء کی جنگ میں، جو مملوکوں کے خلاف شام میں سلمیہ کے نزدیک مجمع المروج کے مقام پر لڑی گئی تھی، اسی طریق پر عمل کیا تھا ۔ بہر حال فن حرب میں مغول کی سب سے بڑی جنگی چال یہ تھی کہ حریف پر اس کی بے خبری میں اچانک حملہ کر دیا جائے ۔ مصنوعی پسپائی جیسی چالیں بھی

بہت پسند کی جاتی تھیں اور کئی قابل ذکر موقعوں پر بہت کامیاب ثابت ہوئیں۔ مغول بھاگتے ہوئے دشمنوں کا تعاقب بھی بڑی مستعدی سے کرتے تھے تاکہ شکست خوردہ فوجیں دوبارہ مجتمع نہ ہو سکیں۔ مملوکوں کی مذکورۂ بالا شکست کے بعد مغول سپاہی جنوب میں غزہ اور بیت المقدس تک بھی جا پہنچے تھے (Martin : کتاب مذکور، ص ۵۹ تا ۷۶)۔

مغول اور آل تیمور نے دوسری باتوں کے علاوہ فن حرب کے سلسلے میں بھی ایران پر ایک دیرپا نقش چھوڑا ہے۔ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ شیبانی خان کی اوزبک فوج بھی، جس میں ابتداءً بابر بھی شامل تھا، اپنے زمانے میں مغول ترتیب جنگ ہی کو ملحوظ رکھتی تھی، یعنی میدان جنگ میں فوج کے مختلف حصوں کو انھیں مقامات پر متعین کیا جاتا تھا جو ان کے لیے ورثے میں پائی ہوئی مغول روایت میں مخصوص کیے گئے تھے اور سب سے زیادہ قابل اعتماد سپاہیوں کو دونوں بازوؤں کے سروں پر رکھا جاتا تھا (بابر نامہ، طبع Beveridge، ص ۱۵۳ تا ۱۵۵)۔ ترکمان آق قویونلو خاندان کی فوج ترک مغول طرز پر تین حصوں میں منقسم ہوتی تھی، یعنی قلب (مغول اصطلاح: منقلای = ماتھا، سامنے کا رخ)، بایاں بازو (صول) اور دایاں بازو (صاغ) (Minorsky : *A civil and military review in Fars in 881/1476*، در *BSOS*، ج ۱۰ (۱۹۳۹ - ۱۹۴۲ء)، ص ۲۵۳)۔

صفویوں کی آمد پر توپ خانے اور آتشیں اسلحہ کا زور ہو گیا اور ان کی وجہ سے فن حرب میں بڑی تبدیلی آئی۔ متاخر زمانے میں فوجی طریقہ ہائے کار کے بارے میں دیکھیے مادہ بارود، ۵۔ شاہان صفوی۔

مآخذ: (علاوہ ان حوالوں کے جو متن میں دیے گئے ہیں) قرون وسطی میں ایران کی تاریخ حرب کا باقاعدہ مطالعہ بہت کم کیا گیا ہے۔ غزنوی اور سلجوقی جنگوں کے بعض فنی اور حربی پہلوؤں پر دیکھیے: (۱) Bosworth : *The Ghaznawids : their empire in Afghanistan and eastern Iran 994-1040*، ایڈنبرا ۱۹۶۳ء، ص ۲۴۱ ببعد میں بحث کی گئی ہے؛ (۲) B. N. Zakhoder، در *Russkiy Istoričeskiy Žurnal*، ۱۹۴۳ء، جنگ دندانقان کا ایک مطالعہ، جو البیہقی کے بیان پر مبنی ہے، نیز ترکی ترجمہ، در *Belleten*، ۱۸ (۱۹۵۴ء): ۵۸۱ تا ۵۸۷؛ سلاجقہ کی آمد تک ایران کے فن حرب کے ایک عام جائزے کے لیے دیکھیے: (۳) Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*، ص ۴۹۴ تا ۴۹۹۔ اس کی فہرست ماخذ میں ایران کی عام فوجی تاریخ پر دو کتابوں (عدد ۵۶۳ و ۵۶۶) کا ذکر کیا گیا ہے: (۴) ج۔ قوزانلو: تاریخ نظامیۂ ایران، طہران ۱۳۱۰ھ/۱۹۳۲ء، اور (۵) غ۔ ح۔ مقتدر: تاریخ نظامی ایران، طہران ۱۳۱۹ھ/۱۹۴۰ء؛ مغول کی سپاہیانہ حیثیت پر کسی قدر زیادہ توجہ کی گئی ہے، دیکھیے (۶) Spuler : *Die Mongolen in Iran*، بار دوم، ص ۴۱۲ تا ۴۳۶، اور (۷) D. Martin : *The Mongol army*، در *JRAS*، ۱۹۴۳ء، ص ۴۶ تا ۸۵؛ اسی مصنف نے *Chinghiz Khan's first invasion of the Chin Empire*، در مجلۂ مذکورہ، ص ۱۸۲ تا ۲۱۶، مغول کے طریقۂ جنگ اور چالوں کی وضاحت کی ہے، لیکن ایران کے ضمن میں نہیں؛ (۸) Quatremère : *Historie des Mongols de la Perse*، ج ۱، پیرس ۱۸۳۶ء، میں جو حواشی دیے گئے ہیں ان میں اس عہد کے ایرانی فن حرب سے متعلق قیمتی مواد مل سکتا ہے؛ فارسی مرآۃ الملوک میں سے: (۹) کیکاؤس: قابوس نامہ، باب ۲۰ و ۲۳، مفید مطالب ہیں، اس سلسلے میں سب سے زیادہ گرانقدر تصنیف (۱۰) فخر مدبر مبارک شاہ: آداب الملوک و کفایۃ المملوک (آداب الحرب والشجاعۃ) ہے، جو ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں دہلی کے سلطان التمش

کے عہد سلطنت کے دوران میں لکھی گئی تھی۔ اس کے بشتر حصے میں خاص طور پر فن حرب سے بحث کی گئی ہے اور بظاہر اس کی زیادہ تر معلومات غزنوی اور غوری دستور و روایت پر مبنی ہیں، نیز دیکھیے (۱۱) ۱۔۔۔ شفیع: *Fresh light on the Ghaznavids*، در *IC*، ج ۱۲ (۱۹۳۸ء)، ص ۱۸۹ تا ۲۳۴ اور (۱۲) Bosworth: *Early sources for the history of the first four Ghaznavid Sultans (977-1041)*، در *IQ*، ج ۷ (۱۹۶۳ء)، ص ۱۶؛ (۱۳) اسی کتاب سے Cl. Cahen: *Un traité d'armurerie composé pour Saladin* کے ضمیمے میں غوریوں کے ہتھیاروں کے بارے میں استفادہ کیا گیا ہے (در *B.Ét.Or*، ج ۱۲ (۱۹۴۷ - ۱۹۴۸ء)، ص ۱۰۳ تا ۱۶۳).

(C. E. BOSWORTH)

۶ ۔ ہندوستان

۱ ۔ عمومی: ہندوستان میں فوج کی ترکیب، تنظیم، تربیت اور تنخواہ کے لیے رک بہ لشکر۔ حکمران اپنی فوج کو اپنی مملکت میں مختلف مقامات پر، ان کی حربی اہمیت کے لحاظ سے، تقسیم کر دیتا تھا، تاکہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کی دقتوں سے نجات مل جائے؛ مثال کے طور پر سلطنت دہلی کے زمانے میں شمال مغربی صوبوں میں، جہاں مغلوں کے حملوں کا مسلسل اندیشہ رہتا تھا، قابل اور وفادار سپہ سالاروں کے تحت ہمیشہ خاصی تعداد میں فوج متعین رہتی تھی۔ بڑی فوج دارالسلطنت میں، یا اس شہر یا خیمہ گاہ میں مجتمع رہتی تھی جہاں حکمران خود سکونت پذیر ہو اور اس کے مختلف دستے کوتوالوں [رک بآں] کے ماتحت مختلف صوبوں کے صدر مقامات میں متعین کیے جاتے تھے۔ قلعہ نشین فوجوں کا دستور ہندوستانی سلاطین کو بظاہر غزنویوں کی وساطت سے عباسی خلفا سے ورثے میں ملا تھا، جسے انھوں نے ہمیشہ بخوبی قائم رکھا؛ چنانچہ بہت سے حکمران پرانے قلعوں کی اصلاح و مرمت اور توسیع سلطنت کے ساتھ نئے قلعوں کی تعمیر کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ جب توپ خانے کا استعمال ہونے لگا تو ان قلعوں میں مناسب تبدیلیاں کر دی گئیں (رک بہ حصن)۔ جب جنگ کی ضرورت پیش آتی تو سب سے پہلے مقامی فوجیں ہی صورت حال کا سامنا کرتی تھیں۔ اگر ان کی کوشش کارگر ثابت نہ ہوتی تو دارالسلطنت سے مدد کی درخواست کرنے سے پہلے قرب و جوار کے علاقوں سے مزید فوج طلب کر لی جاتی تھی۔ دارالسلطنت کی افواج (حشم قلب) کا سب سے بڑا عنصر رسالہ تھا، جس میں اعلٰی درجے کا ساز و سامان اور سواری کے لیے عربی یا ترکمانی گھوڑے ہوتے تھے؛ فوج کا یہ حصہ تیزی سے نقل و حرکت کر سکتا تھا، چنانچہ اسے مملکت کے کسی دور افتادہ حصے میں بھی آسانی سے بھیجا جا سکتا تھا؛ فوج کے دوسرے عناصر، یعنی ہاتھی اور پیدل فوج، کی رفتار تیز نہ تھی۔ ہاتھیوں کو بالخصوص دارالسلطنت میں رکھا جاتا تھا، کیونکہ ان پر بادشاہ کو حق ملکیت حاصل تھا اور اسے یہ منظور نہ تھا کہ انھیں دارالسلطنت سے کسی ایسے شہر میں منتقل کر دیا جائے جہاں بغاوت کی صورت میں انھیں خود اسی کے خلاف استعمال کیا جا سکے۔ پیدل سپاہی (پایک)، جو دارالسلطنت میں رکھے جاتے تھے ان سے ذاتی محافظین اور مقامی دفاع کا کام لیا جاتا تھا۔ ضیاءالدین برنی تیر اندازی میں ان کی مہارت کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بہترین پایک بنگال سے آتے تھے۔ ظاہر ہے کہ انھیں دور کی مہموں میں ایک سے دوسری جگہ فوراً نہیں پہنچایا جا سکتا تھا، تاہم بڑی بڑی مہموں میں وہ سامان کے قافلے کے ساتھ کوچ کر سکتے تھے اور مسلسل اس کی حفاظت کرتے رہتے تھے۔ عہد

پیدل فوج کی ایک اور صنف ''پایک با اسب'' کا ذکر بھی ملتا ہے، جنھیں بظاہر وہ گھوڑے دے دیے جاتے تھے جو حکومت اسی غرض سے تیار رکھتی تھی۔ زیادہ دور کی مہموں میں پیدل سپاہی مستقل فوجوں سے، جنھیں مقامی طور پر ہی بھرتی کر لیا جاتا تھا، لیے جاتے تھے یا جاگیردار فراہم کر دیا کرتے تھے۔ اور اسی طرح مقامی انتظامات بھی ضروری ہوتے تھے تاکہ فوج کو اپنے کوچ کے راستے میں سہولت رہے۔

۲۔ فوج کا کوچ: نجومیوں کی بتائی ہوئی کسی سعد گھڑی میں فوجوں کے کوچ کا آغاز ہوتا تھا۔ روانگی سے پہلے حکمران، سپہ سالار اور فوج کے سپاہی حصول برکت و دعا کے لیے اولیا کی خدمت میں حاضر ہوتے یا درگاہوں کی زیارت کرنے جاتے تھے۔ فوج کے آگے آگے ایک ہراول دستہ چلتا تھا، جس میں خبررساں، علم بردار اور موسیقار شامل ہوتے تھے۔ شان و شوکت کے اظہار کو خاص اہمیت دی جاتی تھی (دیکھیے امیر خسرو: خزائن الفتوح، علی گڑھ ۱۹۲۷ء، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲؛ شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، Bibl. Ind.، ۱۸۹۰ء، ص ۳۶۹ تا ۳۷۰)۔ اس دستے میں محکمۂ رسد کے عمال بھی شامل ہوتے تھے، جن کا کام یہ تھا کہ راستے میں خوراک کے کافی ذخائر کی فراہمی کا انتظام کریں۔ سلطان کے ساتھ لوگوں کی بڑی جماعت ہوتی تھی؛ بڑی مہموں میں علما اور حرم شاہی کے افراد بھی اس کے ساتھ ہوتے تھے۔ یہ دستور مغلوں کے زمانے میں بھی جاری رہا، چنانچہ ہمایوں کے عہد میں خیمہ گاہ کی وسعت اتنی ہوتی تھی کہ اس پر ایک شہر کا گمان گزرتا تھا، جو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف حرکت کرتا تھا۔ اورنگ زیب کے عہد میں کوچ بہت ہی گرانبار ہوگیا تھا، کیونکہ فوج کے ساتھ بھاری توپ خانہ، سامان کا قافلہ، کئی سو اونٹوں پر لدا ہوا شاہی خزانہ، شاہی کاغذات، دربار کے لیے تازہ پانی (گنگا کے پانی کو پسند کیا جاتا تھا، رک بہ گنگا)، شاہی مطبخ اور کھانے پینے کی چیزیں، شاہی توشہ خانہ، غیر ملکی سفرا کو دینے کے لیے تحفے تحائف، شاہی خیمے، خیمہ گاہ کے دیگر لوازم اور ان کے علاوہ منجنیقیں، محاصروں میں استعمال کرنے کے لیے کدال اور سرنگیں بنانے کا سامان (رک بہ حصار)، تیر و تفنگ اور شکستہ ہتھیاروں کی جگہ نئے ہتھیار مہیا کرنے کے لیے اسلحہ سازی کے کارخانے (زرادخانہ، دیکھیے ابوالفضل بیہقی: تاریخ، Bibl. Ind.، ۱۸۶۲ء، ص ۶) اور شاہی اسلحہ خانہ (قورخانہ)، وغیرہ سب کے سب جاتے تھے۔ کوچ کے وقت شاہی کارندے اور دیگر ملازمین بھی بڑی تعداد میں ساتھ چلتے تھے۔

نقل و حمل کے لیے بارکش یا لدو بھینسے، اونٹ، ٹٹو اور ہاتھی کام آتے تھے۔ ہاتھی دریا پار کرنے کے لیے بھی استعمال ہوتے تھے (یا تو پایاب پانی میں سے گزرنے کے لیے، یا زیادہ گہرے پانی میں دھارے کا زور توڑنے کے لیے تاکہ سپاہی پار جا سکیں (دیکھیے عفیف، کتاب مذکور، ص ۱۱۱)، لیکن اس سلسلے میں عارضی پلوں اور دریائی کشتیوں سے بھی کام لیا جاتا تھا اور سلطان کی مملکت میں ان کا مہیا ہو جانا دشوار نہ تھا (دیکھیے رزق اللہ مشتاقی: واقعات مشتاقی، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Add. ۱۱۶۳۳، ورق ۴۹ - الف)؛ اور دیگر چیزوں کے علاوہ لکڑہاروں کی ایک بڑی جمعیت کا استعمال، جیسے اسلام شاہ سور نے ہمایوں کے خلاف جنگ میں کیا، (عبداللہ: تاریخ داؤدی، مخطوطۂ موزۂ برطانیہ، عدد Or. ۱۹۷، ورق ۱۱۴ الف) بھی ضرور دریا پار کرنے کے سلسلے ہی میں کیا جاتا ہوگا۔

حدود مملکت کے اندر کوچ کرتی ہوئی فوج کے لیے اشیائے خور و نوش کی فراہمی کے حسب

ذیل ذرائع تھے: غلّے کے مختلف سرکاری ذخائر؛ مقامی باجگذار سردار، جو سامان رسد پیش کر کے اپنی وفاداری کا ثبوت دیتے تھے؛ سلطنت کے زمیندار، جو سرکاری حکم کے تحت نہ صرف اناج اور باربرداری کے جانور اور کشتیاں مہیا کرتے تھے بلکہ بعض اوقات انھیں خود بھی کوچ کرتی ہوئی فوج میں شامل ہونا پڑتا تھا یا اپنی جگہ وہ اپنے خاندان کے کسی رکن کی خدمات پیش کر دیتے تھے۔ غلے کے تاجر (بنجارے) بھی فوج کے لیے کوچ کے وقت یا میدان جنگ میں اناج لایا کرتے تھے، جو اکثر خانہ بدوش ہوتے تھے اور جو اچھی قیمتوں کے لالچ میں آ جاتے تھے (ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی، Bibl. Ind.، ۱۸۶۲ء، ص ۳۰۴ ببعد)؛ مقامی باشندے بھی قیمتاً مہیا کر دیتے تھے۔ خیمہ گاہ کا کوتوال اس بات کا اہتمام کرتا تھا کہ اناج معقول نرخوں پر مل سکے۔ اگر غلّہ کسی اور ذریعے سے نہ مل سکتا تو زبردستی حاصل کر لیا جاتا تھا، لیکن چونکہ اس سے مقامی باشندوں کے منحرف ہو جانے اور اپنے گھر چھوڑ کر بھاگ جانے کا اندیشہ ہو سکتا تھا نیز اس طرح اناج کی فراہمی میں کمی واقع ہو سکتی تھی، لہذا یہ طریقہ شاذ و نادر ہی استعمال کیا جاتا تھا۔ بہر صورت اگر کھانے پینے کی چیزیں اس طرح جبرًا لے لی جاتیں تو بعد میں ان کی قیمت ادا کر دی جاتی تھی، یا اگر کسی کی زمین یا فصلوں کو نقصان پہنچتا تھا تو اس کا ہرجانہ بھی دے دیا جاتا تھا، جس کی مقدار مقامی امین (جیسے سوری عہد میں منصف اشرف بھی کہتے تھے) مقرر کرتا تھا (قب عباس شروانی: تحفۂ اکبر شاہی، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد ۶۳، Or.، ورق ۷۳ ب).

اگرچہ نقل و حرکت کی تیزی بعض اوقات کبھی لڑائی کی بہت کم اجازت دیتی تھی (مسلسل کوچ کی مثالیں ملتی ہیں)، تاہم کوچ کرتی ہوئی فوج عموماً رات کو رک جاتی تھی۔ اس صورت میں قیام کا انتخاب احتیاط سے کیا جاتا تھا، کیونکہ پانی، چارے اور ایندھن کا کافی مقدار میں موجود ہونا ضروری تھا۔ علاوہ ازیں ایسے مقام کو ترجیح دی جاتی تھی جس کی حفاظت کسی دریا یا پہاڑی سے ہوتی ہو۔ قیام کے وقت لڑنے والے سپاہی قدرتی طور پر آگے اور بازوؤں کی طرف ہوتے تھے، یعنی جنگی ترتیب میں اپنی جگہوں کے مطابق (دیکھیے نیچے)؛ سلطان کی ذاتی جماعت خیمہ گاہ کے مرکز میں رہتی تھی اور اس کے پیچھے اسلحہ کے ذخائر، باربرداری کے جانور اور خیمہ گاہ کے ملازمین ہوتے تھے۔ اگر خیمہ گاہ دشمن کی فوج کے قریب ہوتی اور اس بنا پر اسے چھاپا مار یا گشتی دستوں کے حملوں کا خطرہ ہوتا، تو اس کی حفاظت (خلجی عہد سے) ایک خندق اور دیوار سے کی جاتی تھی (قب برنی: کتاب مذکور، ص ۳۰۱)۔ بتایا گیا ہے کہ محمد تغلق کے خلاف تیمور کی جنگ میں درختوں کو کاٹ کر گرا دیا گیا تھا تاکہ ان سے خندق کے اندر ایک مزید رکاوٹ بن جائے (ملفوظات تیموری، ترجمہ Elliot، ۳: ۴۳۷) اور یہ کہ سپاہیوں کی پہلی صف کے سامنے رسوں سے بندھے ہوئے بھینسوں کی کئی قطاریں کھڑی کر دی گئی تھیں تاکہ ہاتھیوں سے بچاؤ کیا جا سکے۔ ہاتھیوں کو روکنے کے لیے گوکھرو بھی استعمال کیے جا سکتے تھے۔ بابر نے بھی پانی پت کی جنگ میں اپنے ایک بازو کی حفاظت کے لیے کٹے ہوئے درختوں کو استعمال کیا تھا اور سامنے کے رخ کی حفاظت چھکڑوں سے کی تھی، جنھیں میخوں سے باندھ دیا گیا تھا، اگرچہ ہندوستان میں اس ترکیب کا ذکر ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں بھی ملتا ہے (دیکھیے فخر الدین مبارک: آداب

الملوک و کفایة المملوک، مخطوطهٔ انڈیا آفس، عدد ۷۴۷، ورق ۸۷ ب)، ۹۴۲ھ / ۱۵۳۵ء میں ہمایوں اور گجرات کے سلطان بہادر شاہ کے درمیان جنگ میں دونوں طرف سے توپ کی گاڑیوں کو اسی کام کے لیے استعمال کیا گیا تھا۔ آگے چل کر شیر شاہ سوری کے زمانے میں دیواریں ریت کے بوروں سے بنائی جاتی تھیں۔ آخری خیمہ گاہ کی حفاظت کے لیے بھی جو میدان جنگ میں برپا کی جاتی تھی، اسی قسم کی حفاظتی تدابیر اختیار کی جاتی تھیں۔ دوران جنگ میں فوری ضرورت پیش آنے پر بعض دوسری تدبیروں پر بھی عمل کیا جاتا تھا۔ یہ دستور یقیناً مغل عہد میں دیر تک باقی رہا، کیونکہ جہاندار شاہ کے بیٹے عزالدین اور فرخ سیر کے درمیان جو جنگ ۱۱۲۴ھ / ۱۷۱۲ء میں ہوئی اس میں کہا جاتا ہے کہ عزالدین نے اپنے خیمے کے گرد ایک چوڑی خندق کے اندر ایک ۲ میٹر بلند دیوار کھڑی کی تھی جس پر اس نے بڑی اور چھوٹی توپیں نصب کر دی تھیں (خافی خان: منتخب اللباب، Bibl. Ind.، ۱۸۹۴ء، ۲: ۶۹۹)۔

(۳) میدان جنگ: خیمہ زن فوج کی ضروریات (دیکھیے اوپر) کے علاوہ اس علاقے کو بھی بہت احتیاط سے منتخب کیا جاتا تھا جہاں جنگ کرنا مقصود ہوتا۔ اگر پشت کی طرف یا بازوؤں پر کوئی پہاڑی یا کوئی اور قدرتی حفاظت موجود ہوتی تو سپہ سالار کو فوج کے اس حصے کے بچاؤ کے لیے وسیع تیاریاں کرنے کی ضرورت باقی نہ رہتی تھی؛ اس قسم کے قدرتی دفاع کے علاوہ سخت یا ہموار زمین کا ایک ایسا وسیع میدان مثالی علاقہ سمجھا جاتا تھا (پتھریلی زمین سے جہاں تک ممکن ہو اجتناب کیا جاتا تھا، کیونکہ اس سے گھوڑوں کے سموں کو نقصان پہنچتا تھا) جو مٹی، ریت یا کیچڑ سے پاک و صاف ہو، آبادی سے نہ زیادہ قریب اور نہ زیادہ دور ہو اور جس میں آب رسانی کا خود اپنا انتظام ہو۔ خود میدان جنگ کی مزید حفاظت خندقوں، کٹے ہوئے درختوں یا چوبی مورچوں سے کی جا سکتی تھی، جیسے کہ خیمہ گاہ کی کی جاتی تھی۔ متاخر زمانے میں اس قسم کی حفاظت توپ خانے کی الگ الگ توپوں کے لیے بھی مہیا کی جاتی تھی۔

ان لوازم کو بظاہر ہندوستان میں مسلم اقتدار کے سارے زمانے میں ضروری سمجھا جاتا تھا؛ تیمور سوچ سمجھ کر یہ بھی لکھتا ہے (تزک، ص ۱۹۰) کہ سورج میدان جنگ کے سامنے نہیں ہونا چاہیے مبادا سپاہیوں کی آنکھیں چندھیا جائیں۔

۴۔ جنگ کی ترتیب: میدان جنگ میں فوج کی عرفی ترتیب (مقدمہ، میمنہ، میسرہ اور ساقہ) اسلامی ہند میں بلا کسی بڑی تبدیلی کے جاری رہی، لیکن غزنویوں کے عہد سے اصطلاحیں اتنی بدلتی رہی ہیں کہ انسان چکرا کر رہ جاتا ہے؛ تاہم مختلف عناصر کی ترتیب کبھی ناقابل ترمیم نہیں رہی اور مختلف اوقات ہاتھیوں یا توپ خانے کے لیے ان عناصر میں سے کسی ایک یا دوسرے میں جگہ تلاش کر لی جاتی تھی۔ رسالہ فوج کا وہ اہم حصہ تھا جس کے پیش نظر ہر قسم کی ترتیب کا تصور کیا جاتا تھا۔

ہراول سے آگے خبر رساں اور چھاپا مار رہتے تھے (عہد سلطنت دہلی میں: طلایہ، مقدمۂ پیش، یزکی؛ تیمور اور بابر کے عہد میں: قراول؛ متاخر مغلوں کے عہد میں: طلایہ کے علاوہ مقدمۃ الجیش، منقلہ اور طلیعہ کی اصطلاحات استعمال ہوتی تھیں)۔ ان ہلکے دستوں کو تربیت دی جاتی تھی کہ وہ سڑکوں اور دشمن کے اڈوں کی جانچ پڑتال کریں اور جلدی سے اطلاعات لے کر لوٹ آئیں، اور انھیں ہدایت کی جاتی تھی کہ

حسب مل کر نہ چلیں، تاہم ایک دوسرے سے رابطہ قائم رکھیں، دشمن سے جنگ نہ چھیڑیں اس کے سوا کہ ان پر حملہ کیا جائے، پیچھے ہٹنا پڑے تو احتیاط سے ہٹیں تاکہ پسپائی کو فرار نہ سمجھا جائے اور ایک عام بھگدڑ نہ مچ جائے (آداب الملوک، ورق ۸۴ ب تا ۸۶ ب)۔ انھیں بھی دائیں اور بائیں بازوؤں میں تقسیم کیا جا سکتا تھا، جنھیں تیمور کے زمانے میں قراول دست راست اور قراول دست چپ کہتے تھے۔

سلاطین دہلی کے زمانے میں اصل ہراول دستہ مقدمہ کہلاتا تھا اور تیمور اور مغل بادشاہوں کے عہد میں قراول، تیمور کے ہاں مقدمۃ الجیش کا ایک اپنا مقدمہ، قراولِ قراول، ہوتا تھا اور پورے مقدمے کو قراول بزرگ کہتے تھے؛ بابر نے پانی پت کی جنگ میں اس میں ایک محفوظ فوج، طرحِ قراول کا بھی اضافہ کر دیا تھا۔

سلطنت دہلی کے زمانے میں [فوج کے] بازو (= جناح عربی: جَناح) میسرہ (بایاں) اور میمنہ (دایاں) کہلاتے تھے اور ان میں سے ہر بازو کو پھر دائیں اور بائیں حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ تیمور کے عہد میں دائیں بازو کو برنغار اور بائیں بازو کو جبرنغار کہتے تھے اور ان کی مزید تقسیم بھی ہو سکتی تھی، مثلاً دائیں بازو کو ہراولِ برنغار (دائیں بازو کا مقدمہ)، چپاولِ برنغار (دائیں بازو کا بایاں حصہ)، شقاولِ برنغار (دائیں بازو کا دایاں حصہ) اور شاید ہراولِ چپاولِ برنغار (دائیں بازو کے دائیں حصے کا مقدمہ) میں تقسیم کیا جا سکتا تھا۔ اسی طرح بائیں بازو کی بھی تقسیم کی جاتی تھی۔ بابر کی فوج بہت حد تک اسی طرح مرتب ہوتی تھی، اور دائیں بازو کے دائیں اور بائیں حصے کے لیے یمینِ برنغار اور یسارِ برنغار کی اصطلاحیں استعمال کی جاتی تھیں (بائیں بازو کے لیے بھی انھیں کے مطابق اصطلاحات تھیں)؛ علاوہ ازیں ہر بازو کے ساتھ ہلکی پھلکی فوج کی ایک بغلی جماعت دشمن کے بازو کو گھیرے میں لینے اور اس پر پشت کی جانب سے حملہ کرنے کی غرض سے ہوتی تھی؛ اسی طرح ہر بازو کی اپنی ایک محفوظ فوج (طرح) بھی ہوتی تھی۔

سلطنت دہلی کے زمانے میں مرکز کو قلب کہتے تھے اور اس کے دو حصے ہوتے تھے: دستِ چپِ قلب اور دستِ راستِ قلب، جو علی الترتیب بائیں اور دائیں جانب رہتے تھے۔ اس کے پیچھے عقبی دستہ سُقّۃ یا خَلف ہوتا تھا۔ تیمور نے قلب کو قول یا غول لکھا ہے اور سُقّۃ کو عقب۔ بابر بھی ایسی ہی اصطلاحات استعمال کرتا ہے؛ تاہم متأخر مغلوں نے بعض دفعہ قدیم تر اصطلاحات دوبارہ اختیار کر لی تھیں اور سُقّۃ کے لیے چنداول یا چندل کی اصطلاح بھی استعمال کرنے لگے تھے۔ اکبر کی جنگوں کے بیان میں اِلتَمِش کی اصطلاح ان فوجی دستوں کے لیے استعمال ہوتی تھی جنھیں ہراول اور قلب کے درمیان رکھا جاتا تھا، لیکن بعض اوقات انھیں قلب کے بازوؤں پر بھی دائیں اور بائیں بازوؤں کی پشت سے ذرا ہٹا کر، یا ان کے آگے، متعین کیا جاتا تھا۔ ایسی صورتوں میں ان کا مصرف ضرور وہ ہوتا ہوگا جو تُلغُمہ کا ہوتا تھا۔

ہر زمانے میں قلب وہیں ہوتا تھا جہاں حکمران یا اس کا نائب کھڑا ہو۔ اس کے ہمراہ علما، اطبا اور منجمین، وغیرہ کے علاوہ ذاتی محافظ دستہ ہوتا تھا؛ اور ہاتھیوں کا مقام بھی یہی ہوتا تھا، بالخصوص خاصے کے ہاتھیوں کا، جو علم اور چتر اٹھائے ہوتے تھے، یا جن پر موسیقار سوار ہوتے تھے۔ بسا اوقات ہاتھی کے ہودے میں شاہی سپہ سالار کی بیویاں اور چہیتے بچے بھی ہوتے تھے، اگرچہ اورنگ زیب نے اس دستور کی

مذمت کی اور کہا ہے کہ سپہ سالار کے گرد و پیش غیر ضروری اشخاص کی موجودگی سے قیادت اور تنظیم میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ سپہ سالار کے احکام نائبین تواجی، یسانوں، سزاولوں، کے توسط سے فوج کی تمام شاخوں تک پہنچائے جاتے تھے۔ یہ نائبین صحیح جنگی ترتیب اور جنگی ضبط و نظم قائم رکھنے کے بھی ذمے دار ہوتے تھے۔ احکام جھنڈوں کی حرکت، نقارے کی چوٹ، نفیری کی آواز سے، نیز قاصدوں کے ذریعے سپاہیوں تک پہنچائے جاتے تھے۔

پورے اسلامی دور میں غالباً سقۃ کے سوا فوج کے دوسرے حصوں کی ترکیب بہت بدلتی رہی۔ سقۃ میں ہمیشہ باورچی خانہ، اسلحہ خانہ، توشہ خانہ، خزانہ، فالتو جانور، قیدی، زخمی اور قلب کو پشت کی طرف سے کسی حملے سے بچانے کے لیے کچھ لڑنے والے سپاہی شامل ہوتے تھے۔ دوسرے حصوں کے لیے چند عام اصول بیان کیے جاسکتے ہیں۔ عہد سلطنت دہلی میں فوج کو ترتیب دینے کے تین طریقے تھے، یعنی صورت حال کی فوری ضروریات کے پیش نظر پہلی صف پیدل فوج، سوار فوج یا ہاتھیوں پر مشتمل ہوسکتی تھی۔ سب سے آگے پیدل فوج ہونے کی صورت میں ان کی چار قطاریں بنائی جاتی تھیں، جن میں سے ہر قطار کے پاس مختلف قسم کے ہتیار ہوتے تھے۔ یہ قطاریں اس طرح مرتب کی جاتی تھیں کہ ان کے درمیان چوڑی جگہیں کھلی رہیں تاکہ ان کے پیچھے کی سوار فوج صورت حال کو دیکھ سکے اور ان کے بیچ میں سے حملہ کر سکے یا واپس ہوسکے۔ دائیں بازو پر ایک متحرک سوار فوج رکھی جاتی تھی اور بائیں بازو پر تیرانگنوں کی ایک جمیعت۔ منجنیقوں اور عرادوں (رک بہ منجنیق؛ عَرّادۃ؛ سلاح) کو چلانے والے قلب کے دائیں ہاتھ پر اور تیر انداز اور نفط انگن قلب کے بائیں ہاتھ کی طرف رکھے جاتے تھے۔ اس قسم کی رسمی اور روایتی تقسیموں سے درحقیقت جنگ کی صورت حال میں کوئی رکاوٹ نہیں پڑتی تھی کیونکہ ان امدادی قوتوں کو استعمال کرنے کی بھی ایک روایتی اور منظم ترتیب موجود تھی (دیکھیے نیچے حیلۂ حربی اور چالیں)۔

جب سب سے آگے سوار فوج ہوتی تو اس کی اگلی صف بھی اسی طرح ترتیب دی جاتی تھی جیسے کہ مذکورۂ بالا طریقے سے پیدل فوج کو مرتب کرتے تھے۔ اس صورت میں پیدل سپاہی دوسری صف کی تشکیل کرتے تھے اور جیسا کہ اس حالت میں بھی ہوتا تھا جب پیدل فوج آگے آگے ہو، ہاتھیوں کو زیادہ تر قلب ہی میں رکھا جاتا تھا، اگرچہ چند چیدہ ہاتھیوں کو بازوؤں کی اعانت پر بھی مامور کر دیا جاتا تھا۔

تیسری ممکن ترتیب یہ تھی کہ اگلی صف میں ہاتھی اور ان کے فوراً پیچھے سوار فوج، جیسا کہ اس جنگ میں ہوا جو ۷۲۰ھ / ۱۳۵۲ء میں غیاث الدین تغلق نے غاصب خسرو خاں کے خلاف لڑی تھی:

[پس پیلاں سواراں صف کشیدہ
بجوش از پشت ماہی تف کشیدہ]

(امیر خسرو: تغلق نامہ، حیدر آباد ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء، ص ۹۲-۹۳)، یا یہ کہ ہاتھیوں کو دونوں بازوؤں کے آگے آگے رکھا جائے جیسے کہ ۶۹۹ھ/ ۱۲۹۹ء میں کیلی کے مقام پر علاءالدین خلجی کی مغلوں کے خلاف جنگ میں کیا گیا تھا؛ تاہم ہاتھیوں کی جگہ بالعموم قلب میں ہوتی تھی تاکہ وہ بادشاہ کی حفاظت کر سکیں۔ وہ لوہے کی چادروں کی زرہیں پہنے ہوتے تھے اور ان پر زرہ پوش برجوں کی شکل کے ہودے رکھے جاتے تھے، جن میں تیر انداز نفط انگن اور منجنیق چلانے والے بیٹھتے تھے۔ ایک ہندوستانی طریقہ جسے مسلمانوں نے اختیار کر لیا

تھا اور جو چوتھی یا تیسری صدی قبل مسیح سے چلا آتا تھا (قب سرو دمن سنگھ : *Ancient Indian warfare*، لانڈن ۱۹۶۵ء، ص ۸۲ ببعد) اور جو یقیناً مغلوں کے عہد تک بھی باقی رہا (قب Barbosa : *Travels*، ترجمہ و طبع M.L. Dames، نشر Hakluyt Socy.، لنڈن ۱۹۱۸ء، ۱ : ۱۱۸) ۔ زان ہودوں کے بیان کے لیے دیکھیے ابن بطوطہ : *Voyages*، طبع Defrémery، ۳ : ۲۲۲ ببعد؛ خسرو : خزائن الفتوح، طبع وحید میرزا، ص ۱۳۳]۔

مغلوں کے عہد کی فوج کی ترتیب کی صحیح نشاندہی اتنی آسان نہیں ۔ توپ خانے کی اہمیت روزبروز بڑھتی گئی اور اکثر اسے ہراول کی پہلی صف میں بھاری گاڑیوں پر رکھا جاتا تھا جو ایک دوسرے سے رسوں یا زنجیروں سے باندھ دی جاتی تھیں تاکہ دشمن کے کسی اچانک حملے کے خلاف ایک روک کا کام بھی دیں ۔ گاڑیوں کے بیچ بیچ میں مٹی سے بھرے ہوئے ٹوکروں اور لوہے کی چادروں سے (توڑے دار) بندوقچیوں کی حفاظت کا کام لیا جاتا تھا، اور ان کے سامنے ایک خندق بھی کھودی جا سکتی تھی ۔ ان کے پیچھے زیادہ ہلکی توپیں اور گھومنے والی توپیں (زنبورک، شترنال) اونٹوں پر اور چھوٹی توپیں (گجنال، ہتھنال) ہاتھیوں پر لدی جاتی تھیں ۔ ان کے پیچھے سوار فوج ہوتی تھی ۔ ہراول میں نفط انداز (دیگ انداز)، رعد انداز (grenadiers) اور تخش انداز (rocketsmen) بھی ہوتے تھے ۔ توپ خانے کو دونوں بازوؤں کی اگلی صف یا قلب کی اگلی صف میں بھی رکھا جا سکتا تھا، اور ہاتھی بھی فوج کے ہر حصے کے آگے موجود رہ سکتے تھے ۔ بیشتر عہدوں کی میدانی فوج کی مختلف شاخوں کی تعداد کی تعین بھی دشوار ہے، لیکن عہد مغلیہ کے ایک بیان میں چالیس ہزار سوار فوج میں ہراول کی تعداد آٹھ ہزار بتائی گئی ہے، قلب کی بارہ ہزار، دونوں بازوؤں کی ملا کر گیارہ ہزار، محفوظ سپاہیوں کی چار ہزار اور عقبی دستے کی ساڑھے چار ہزار ۔ مثال کے طور پر اگر کسی جنگ کے لیے چالیس ہاتھی مہیا ہوسکتے تھے تو ان کی ترتیب و تقسیم یہ ہوتی تھی : ہراول کے آگے سات، قلب کے سامنے پندرہ، دونوں محفوظ فوجوں میں سے ہر ایک کے سامنے چھے چھے، ہر بازو کے سامنے دو دو، اور عقبی دستے میں دو ۔

میدانی فوج کی قیادت خود بادشاہ یا اس کا کوئی نائب کرتا تھا، جو عموماً شاہی خاندان کا کوئی شہزادہ، وزیر یا کوئی اور مقرب امیر ہوتا تھا ۔ سر لشکر کی حیثیت سے قلب کی قیادت بھی اسی کے ہاتھ ہوتی تھی ۔ سلطنت دہلی کے زمانے میں ہراول کی قیادت مقدّم یا سر لشکرِ مقدمہ کرتا تھا اور دائیں اور بائیں بازو کی علی الترتیب سر لشکرِ میمنہ اور سر لشکرِ میسرہ ۔ حکمران کے خاص سوار دستے (خاصہ فیل) کی قیادت سر جاندار کرتا تھا اور اس کے دونوں بازو، سر جاندارِ میسرہ اور سر جاندارِ میمنہ کے زیر قیادت ہوتے تھے (یحیی بن احمد : تاریخ مبارک شاہی، Bibl. Ind.، ۱۹۳۱ء، ص ۹۲) ۔ یہ افسر زیادہ تر سوار فوج ہی کی قیادت کرتے تھے ۔ پیدل فوج کے قائدین کے لیے اصطلاحات غیر یقینی ہیں، اگرچہ سہم الحشم، نائب سہم الحشم اور شحنۂ الحشم سب کے سب بظاہر پیدل فوج ہی سے تعلق رکھتے تھے (یحیی بن احمد : کتاب مذکور؛ برنی : کتاب مذکور، ص ۳) ۔ گھوڑے آخور بک کی نگرانی میں ہوتے تھے، ہاتھی شحنۂ فیل کی اور اونٹ شحنۂ نفر کی (برنی : کتاب مذکور، ص ۴۲) ۔ اسلحہ خانے ایک سر سلاحدار کی تحویل میں رہتے تھے ۔ مغلوں کی اصطلاحات میں اتنی یکسانیت نہ تھی اور فوجی سرداروں کے نام اکثر مستقل فوج میں ان کے منصبوں

کے ناموں پر ہوتے تھے [رک بہ لشکر]، جن کی تنظیم اعشاری ہوتی تھی۔ اکبر کے وقت میں منصبداروں [رک بہ منصبدار] کو مختلف قیادتوں پر مامور کر دیا جاتا تھا اور اس کی فوج میں، جو مختلف قوموں پر مشتمل ہوتی تھی، راجپوت سپاہ کی قیادت ایک راجپوت منصبدار کرتا تھا اور افغان سپاہ کی افغان منصبدار، وغیرہ۔ گھوڑے آختہ بیگی کی نگرانی میں ہوتے تھے۔ توپ خانہ اور دوسرا آتشیں اسلحہ میر آتش کی اور دیگر اسلحہ اور پرچم داروغۂ قور خانہ کی نگرانی میں ہوتا تھا۔

جنگی حکمت عملی اور چالیں: مندرجۂ ذیل بیان میں محاصرے سے متعلق چالوں کا ذکر نہیں ہے، جن کے لیے [رک بہ حصار]۔

جنگ شروع کرنے سے پہلے حکمران، سر لشکر، وسیع تجربہ رکھنے والے سپہ سالار اور دیوان عرض کے حکم صورت حال کا جائزہ لیتے تھے اور مہم کا منصوبہ احتیاط سے بنایا جاتا تھا۔ اس قسم کی جنگی مجلس مشاورت کا عہد سلطنت دہلی میں عام رواج تھا (مثلاً امیر خسرو: تغلق نامہ، ص ۳۸، ۸۳؛ عصامی: فتوح السلاطین، طبع مہدی حسین، آگرہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۵۳) اور تیمور (توزک، ص ۵ ببعد) اور مغل بادشاہ بھی اسے اسی طرح وقعت دیتے تھے (مثلاً نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Ind.، ۱۹۳۵ء، ۲: ۲۵ ببعد؛ ابوالفضل: اکبر نامہ، Bibl. Ind.، ۱۸۸۶ء، ۲: ۳۸، ۳۸۲)۔ ان مجلسوں کی ایک شق یہ ہوتی تھی کہ اکثر حکمران یا سپہ سالار اپنے ماتحتوں کے سامنے پرجوش تقریر کرتے تھے جیسے شیر شاہ اور بعد ازاں اکبر اور دیگر متأخر مغل شہنشاہوں نے وسعت دے کر سپاہیوں سے براہ راست خطاب کی شکل دے دی تھی۔ یہ تقریر بالعموم جنگ شروع ہونے سے ذرا پہلے، مگر بعض اوقات لڑائی کے دوران میں بھی کی جاتی تھی۔

جنگ بالعموم صبح کے وقت شروع ہوتی تھی اور شام کو بند کر دی جاتی تھی، اگرچہ مدافعین یہ کوشش کرتے تھے کہ جنگ جتنی دیر تک ممکن ہو جاری رکھی جائے تاکہ اگر وہ شکست کھا جائیں تو رات کے اندھیرے میں پیچھے ہٹ سکیں۔ جنگ کے آغاز کا اعلان ڈھول بجا کر اور سنکھوں سے جنہیں چاؤش پھونکتے تھے، کیا جاتا تھا اور معرکہ آرائی جنگی نعروں کے ساتھ شروع ہوتی تھی۔ دست بدست جنگ کی صورت میں شناخت کرنے کے لیے شناختی الفاظ بھی استعمال کیے جاتے تھے۔

عہد سلطنت دہلی میں حملے کا عام نمونہ یہ تھا کہ پہلے ہراول جنگ کا آغاز کرتا تھا [قب برنی: کتاب مذکور، ص ۲۶۰]، اس کے بعد دایاں بازو حرکت میں آتا تھا، پھر قلب آگے بڑھتا تھا اور سب سے آخر میں بایاں بازو۔ سب سے پہلے سوار فوج، پیدل فوج اور ہاتھیوں کے ہودوں کی طرف سے تیروں کی مسلسل بارش کے ذریعے دشمن کے لشکر میں خوف و ہراس پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی تھی؛ ان میں زہر آلود اور آگ لگا دینے والے تیر بھی شامل ہوتے تھے۔ اسی طرح منجنیقیں، جو ہودوں میں رکھی ہوتی تھیں، دشمن کی طرف بڑے بڑے پتھر اور نفط کی ہانڈیاں پھینکا کرتی تھیں۔ شروع ہی میں ہاتھیوں سے حملے کا بھی کام لیا جاتا تھا، جس کا مقصد سراسیمگی پیدا کرنا ہوتا تھا۔ بعد ازاں دوسری فوجیں نبرد آزما ہوتی تھیں۔ بڑا ہدف ہمیشہ دشمنوں کا قلب ہوتا تھا، جہاں ان کا سپہ سالار موجود رہتا تھا۔ اگر ہراول یا کسی ایک بازو کو ہزیمت ہو جاتی تو اسے محفوظ فوج یا دوسرے بازوؤں سے کمک مل جاتی تھی، لیکن اس میں بڑی احتیاط سے کام لیا جاتا تھا، مبادا دشمن یہ دیکھ کر کہ کسی بازو کی مدد کے لیے قلب کے سپاہیوں کو

حرکت دی جا رہی ہے، یہ خیال کرے کہ قلب بھی ٹوٹ چکا ہے۔

تیمور نے مختلف حالات میں میدانی جنگ کے اصولوں کے بارے میں جو مفصل بیان دیا ہے (توزک، مطبوعۂ بمبئی، ص ۱۹۱ تا ۲۰۷) اس سے گہری بصیرت جھلکتی ہے۔ اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ جنگ کے پورے عرصے میں مسلسل طور پر صورت حال کا جائزہ لیتے رہنا چاہیے۔ وہ یہ مشورہ دیتا ہے کہ جب تک دشمن پیش دستی نہ کرے حملہ کرنے میں جلدی نہیں کرنا چاہیے۔ حملے کے وقت نو اور بارہ ہزار کے درمیان سپاہیوں کے ساتھ پہلے دشمن کے خلاف ہراول کو، پھر ہراول کی مدد کے لیے دائیں بازو کے مقدمے کو اور ذرا ہی دیر بعد بائیں بازو کے مقدمے کو بھی حرکت دی جائے۔ اگر یہ ناکافی ہو تو دائیں بازو کا پہلا دستہ آگے بڑھے، اس کے پیچھے بائیں بازو کا دوسرا دستہ، پھر دائیں بازو کا دوسرا دستہ اور بعد ازاں بائیں بازو کا پہلا دستہ۔ اگر ان فوجوں میں سے بھی کسی کے حملے سے فتح حاصل نہ ہو سکے تو مزید اقدام (غالبًا قلب کی جانب سے) کے لیے بحیثیت سپہ سالار تیمور کے حکم کا انتظار کیا جائے۔ بارہ ہزار سے چالیس ہزار تک کی میدانی فوجوں کے لیے حملے کی ایک زیادہ پیچیدہ ترتیب بیان کی گئی ہے۔

تیمور کے اخلاف نے جنگ کے بارے میں اس کے سائنسی نقطۂ نظر سے فائدہ اٹھایا اور اس کے اصولوں کو برقرار رکھا، اگرچہ ظاہر ہے کہ توپ خانے کے استعمال کے بعد سے جنگوں کے نمونے میں خاصی تبدیلی آ گئی: مثلاً ۹۳۳ھ / ۱۵۲۷ء میں آگرے کے قریب کنواہا کی جنگ میں لڑائی کا آغاز تنگ نال کی توڑے دار بندوقوں اور لمبی نال کی توپوں کے چلانے سے ہوا، جنھیں بابر کی فوج کے دائیں بازو کی طرف سے، جو مصطفٰی رومی کی قیادت میں تھا، سر کیا گیا، اس کے بعد قلب کے بھاری توپ خانے نے، جو میر آتش استاد علی قلی کی نگرانی میں تھا، دشمن کے زرہ پوش ہاتھیوں پر آہستہ آہستہ گولہ باری شروع کی۔ جب توپوں کی لڑائی خاصا زور پکڑ گئی تو بابر نے اپنی بازوؤں کی فوجوں (تُلغُمہ) کو حملے کا حکم دیا۔ بھاری توپوں کو آگے بڑھایا گیا اور سوار فوج اپنے سامنے کے ہلکے توپ خانے کا چکر کاٹ کر آگے بڑھی (بابر نامہ، طبع Beveridge، ص ۵۶۸ تا ۵۶۹)۔ بایں ہمہ سوار فوج جب اگلے مورچے پار کر لیتی تھی تو بالعموم بھاری توپ خانہ آگے بڑھنے کے قابل نہ رہتا تھا اور پسپائی کی صورت میں توپوں کا بچا لینا بہت دشوار ہو جاتا تھا، چنانچہ ان کے دہانوں میں میخیں ٹھونک کر انھیں چھوڑ دینا پڑتا تھا۔ اکبر کے عہد میں توپوں کو زیادہ سریع الحرکت بنانے کے لیے انھیں الگ الگ توپ گاڑیوں پر نصب کر دیا جاتا تھا؛ قبل ازیں انھیں آدمیوں کے ذریعے ان چھکڑوں پر سے اتارا جاتا تھا جنھیں بیل کھینچتے تھے اور اکثر ہاتھی دھکیل کر ٹھیک جگہ تک پہنچاتے تھے۔ یہ سرعت حرکت مثلاً دھرمات کی جنگ میں دیکھنے میں آئی، جو ۱۰۶۸ھ / ۱۶۵۸ء میں اجین کے قریب اورنگ زیب اور مہاراجا جسونت سنگھ کے درمیان ہوئی اور جس کا آغاز حسب معمول کچھ فاصلے سے گولہ اندازی سے ہوا۔ راجپوتوں نے ان نقصانات کے باوجود جو انھیں اورنگ زیب کی آگے کی توپوں سے پہنچے، پلٹ کر اس توپ خانے پر حملہ کر دیا اور اسے کچھ دیر کے لیے خاموش بھی کر دیا، تاہم جلد ہی توپچی سنبھل گئے اور انھوں نے اپنی توپوں کو ایک بلند مقام پر نصب کر دیا جہاں ان پر حملے کا اندیشہ کم تھا اور جہاں ان سے دشمن کے قلب پر زیادہ آسانی سے گولہ باری

کی جا سکتی تھی۔ بعض اوقات توپ خانے کی مسلسل گولہ باری کو روک بھی لیا جاتا تھا، جس کی مثال اسی سال ساموگڑھ کی جنگ میں نظر آتی ہے۔ دارا شکوہ کو اورنگ زیب کے توپ خانے کی خاموشی سے دھوکا ہوا اور اس نے قبل از وقت حملہ کر دیا، آخرکار اورنگ زیب کی بھاری توپوں نے جوابی حملہ کیا اور خوفناک تباہی برپا کر دی۔

گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی تک بھی باوجود چھوٹے ہتھیاروں اور توپ خانے میں غیر معمولی اصلاحات کے، جنھیں زیادہ تر یورپی اجیر سپاہی استعمال کرتے تھے، سوار فوج کی اہمیت باقی رہی۔ شروع میں تھوڑی دیر کی گولہ باری سے میدان ہموار کرنے کے بعد سوار حملہ کرتے تھے اور حملے کے دوران میں تیر چلائے جاتے تھے، یہاں تک کہ آخرکار دشمن کے قریب پہنچ کر وہ تلواروں (جو مغل سواروں کا بڑا ہتھیار تھا) یا نیزوں (جو راجپوتوں کی سوار فوج میں زیادہ مقبول تھے) سے لڑتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سواروں نے کبھی گھوڑوں کی پشت پر سے آتشیں اسلحہ کا استعمال نہیں کیا تھا۔ بارھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں درانی [رک بہ احمد شاہ ابدالی] فوجوں نے پہلی بار اس کی مثال پیش کی۔ گھمسان کی جنگ میں ہندوستانی سوار، بالخصوص راجپوت، اکثر اپنے گھوڑوں پر سے اتر آتے تھے اور اپنے آپ کو ایک دوسرے کے قمیص کے دامن سے باندھ کر گرزوں، بلموں، تیروں اور خنجروں سے جنگ کرتے تھے یہاں تک کہ لڑتے لڑتے مارے جاتے (جو ہتھیار مستعمل تھے ان کے لیے [رک بہ سلاح، ہندوستان]۔

سب سے سخت جنگ حریف سپہ سالار کے ہاتھی کے گرد ہوتی تھی، جو صرف تیروں ہی سے زخمی ہو جانے پر پیچھے ہٹنے کو ذلت سمجھتا تھا۔ قائد کی موت یا غائب ہو جانے کا مطلب یہ تھا کہ جنگ میں شکست ہو گئی، مثلاً ساموگڑھ کی جنگ میں (جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے) دارا شکوہ جنگ اس لیے ہار گیا کہ جب اس کے ہاتھی کے ہودے پر ایک گولہ آ کر لگا تو وہ ہاتھی سے اتر کر گھوڑے پر سوار ہو گیا؛ اس کے سپاہیوں نے دیکھا کہ ہودہ خالی ہے تو انھیں یقین ہو گیا کہ ان کا قائد مارا جا چکا ہے۔ دونوں فریق قائد کی موت کو جو اہمیت دیتے تھے، اس کا اظہار زمانۂ ما قبل میں اس وقت ہوا جب ۷۲۸ھ / ۱۳۲۸ء میں محمد بن تغلق کشلو خان کی سرکوبی کر رہا تھا۔ سلطان محمد نے ایک شخص شیخ عماد الدین کو، جو اس کا ہم شکل تھا، قلب میں چتر شاہی کے نیچے کھڑا کر دیا اور خود چار ہزار سپاہی لے کر کمین میں بیٹھ گیا۔ باغیوں نے قلب پر حملہ کیا اور شیخ کو قتل کر دیا اور چونکہ اب انھیں اپنی فتح کا یقین ہو گیا تھا، انھوں نے خیمہ گاہ کو تاراج کرنا شروع کر دیا۔ ناگہاں سلطان نے کمین گاہ سے نکل کر حملہ کیا اور کشلو خان اور اس کے ساتھیوں کا بے خبری کے عالم میں استیصال کر دیا۔

اس قسم کی چالیں خاص طور پر شمالی ہندوستان کے میدانوں کے لیے موزوں تھیں۔ اور شمالی ہندوستان کے حکمرانوں، سلطنت دہلی کے فرمانرواؤں اور مغل بادشاہوں کے لیے ایسی چالیں ایجاد کرنا دشوار تھا جو بنگال کے دلدلی علاقوں اور دکن کی اونچی نیچی گھاٹیوں کے لیے کارآمد ہوں۔ سیواجی اور اس کے جانشینوں کے عہد میں مرہٹوں نے چھاپا مار جنگ میں کمال پیدا کر لیا تھا اور وہ کئی موقعوں پر مغلوں اور دکن کے سلاطین کی فوجوں کو اس قسم کی جنگ سے پریشان کرتے رہتے تھے۔ مرہٹوں کے طریق جنگ کی خوبیوں کا ملک عنبر [رک بآں] کو احساس ہوا اور اس نے بھی نظام شاہی [رک بآں] سلاطین

کے لیے چھاپا مار سپاہیوں کا ایک دستہ منظم کیا۔

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کو بحری لڑائی کے امکانی فوائد کا احساس بہت عرصہ بعد ہوا۔ بایں ہمہ یہ ایک حقیقت ہے کہ سمندر کے راستے جانے والے حاجیوں کی حفاظت کے لیے باقاعدہ سپاہیوں کے دستے متعین کیے جاتے تھے۔ گجرات اور کونکن کے ساحل کو فتح کر لینے کے بعد مغلوں کو بری اور بحری فوجوں کے باہمی تعاون کی ضرورت محسوس ہوئی، جس کا اندازہ ان جنگوں سے ہوتا ہے جو ان ساحلوں کے ساتھ ساتھ لڑی گئیں اور آخر کار جنجیرہ [رک بآں] کے موروثی امیرالبحر کو مغل بیڑے کا بھی امیر البحر بنا دیا گیا (ہندوستان میں مسلمان حکومتوں کی بحری فوجوں اور ان کی بحری حکمت عملی اور چالوں کے لیے [رک بہ بحریہ و حبشی]۔

جنگی چالیں اور حیلے: حملہ آور فوج کی تعداد کے بارے میں دشمن کو دھوکا دینے کا ایک حیلہ مصنوعی تازہ دم امدادی فوجوں کا ورود تھا: فوج کے دستوں کو رات کے اندھیرے میں دور بھیج دیا جاتا تھا اور صبح کو وہ ڈھول بجاتے ہوئے اور پرچم لہراتے ہوئے اس طرح واپس آتے تھے کہ گویا کوئی نئی فوج آ رہی ہے۔ اسی طرح محمد بن تغلق کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے صرف ایک سو سپاہیوں کے استقبال کے لیے، جو اس کی فوج میں شامل ہونے کو آ رہے تھے، اپنے ایک ہزار سپاہیوں کو بھیج دیا تھا۔ مصنوعی فرار سے اکثر فائدہ حاصل ہوتا تھا۔ اس کی ایک مثال اس لڑائی میں ملتی ہے جو فیروز تغلق اور بنگال کے حاکم شمس الدین الیاس شاہ کے درمیان ۷۵۴ھ / ۱۳۵۳ء میں لکھنوتی کے قریب لڑی گئی تھی۔ بنگالی فوجیں یہ خیال کر کے کہ فیروز شاہ مکمل طور پر پسپا ہو رہا ہے، اس کے تعاقب میں اپنے مستحکم مورچے سے باہر نکل آئیں، جس کا نتیجہ ان کی شکست کی صورت میں برآمد ہوا (عفیف: کتاب مذکور، ص ۱۱۴)۔ بہر حال یہ ترکیب بہت عام تھی اور اس میں غلطیاں بھی ہو جاتی تھیں، مثلاً ۹۸۲ھ / ۱۵۷۳ء میں تکروئی Tukaroi ([رک بآں، در وڈ، لائڈن، بار دوم، نیز داؤد خان کررانی] کی لڑائی میں جب داؤد نے اکبر کے مقدمۃ الجیش، التمش، اور قلب کو بھگا دیا، مگر بھاگتے ہوئے سپاہیوں کا پیچھا نہ کیا کیونکہ وہ ان کے فرار کو ایک چال سمجھا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مغلوں کے دائیں بازو نے زور دار جوابی حملہ کر کے داؤد کو شکست دے دی۔ اس قسم کے مصنوعی فرار کے موقع پر اکثر فوج کا کوئی دستہ گھات بھی لگاتا تھا اور اسے عقبی دستے (ساقہ) کے قریب کسی ایسے مقام پر بٹھا دیا جاتا جسے بڑی احتیاط سے منتخب کیا جاتا تھا۔ یہ تدبیر دوسرے مقاصد کے لیے بھی استعمال ہو سکتی تھی، مثلاً دشمن یا اس کے خط مواصلات پر تاخت کرنے کے لیے، یا محض تازہ دم رہنے کی خاطر اس خیال سے کہ محاذ کے کسی نقطے پر بھی ان کی کمک کی ضرورت پڑ سکتی ہے۔ بہرکیف مغل فوجیں اس طریق جنگ کو بنظر حقارت دیکھتی تھیں اور انہوں نے اسے کبھی استعمال نہیں کیا۔

ایک اور چیز جس سے مغل متنفر تھے اور جس پر عہد سلطنت میں بھی کبھی زیادہ توجہ نہیں دی گئی، شب خون (رات کا حملہ) تھا۔ ابوالفضل اسے بزدلوں کا پیشہ اور بہادروں کا ٹھکرایا ہوا فعل بتاتا ہے (اکبر نامہ، ۳: ۱۰۵)؛ لیکن اسے مسلمان فوجوں کے خلاف اکثر استعمال کیا جاتا تھا اور اسی لیے انہیں اس کے لیے تیار رہنے کی ہدایت کی جاتی تھی۔ آداب الحرب میں اس غرض سے خیمہ گاہ کو چار حصوں میں تقسیم کرنے کا مشورہ دیا گیا ہے: پوری طرح ہتیار بند

پیدل سپاہیوں کا کام یہ تھا کہ سب راستوں کی حفاظت کریں؛ دایاں بازو اور قلب اپنی اپنی جگہوں پر چوکنے رہیں اور روشنیاں گل کر دیں، یا متفرق جگہوں پر جلا دیں تاکہ حملہ آور دشمن کو دھوکا دیا جا سکے؛ بایاں بازو حملہ آوروں سے لڑنے کے لیے تیار رہے اور ایک چوتھا دستہ خیمہ گاہ سے نکل کر راستوں کی حفاظت اور دیکھ بھال کرے۔ ایسے موقعوں پر حملہ آور خیمہ گاہ کو جانے والے راستوں کو بند کر دینے کی کوشش کرتے تھے اور جان بوجھ کر یہ اعلان کرتے تھے کہ فلاں فلاں سپہ سالار قید ہوگئے یا قتل کر دیے گئے ہیں تاکہ خیمہ گاہ کے لوگوں میں مایوسی پھیل جائے۔

جاسوس میدان جنگ میں اتری ہوئی فوج کا حصہ نہیں سمجھے جاتے تھے، تاہم سپہ سالاروں کے لیے وہ بہت ضروری تھے، کیونکہ شبخون کے بارے میں اطلاع انہیں کے ذریعے مل سکتی تھی۔ مہم کے تمام مراحل کے دوران میں ان کی فراہم کردہ معلومات کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی [رک بہ جاسوس]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ: (۱) صباح الدین: *Conduct of Strategy and tactics of war during the Muslim rule in India*، در *IC*، ۲۰ (۱۹۴۶ء): ۱۵۳ تا ۱۶۳، ۲۹۱ تا ۲۹۶، ۳۴۳ تا ۳۵۲ و ۲۱ (۱۹۴۷ء): ۷ تا ۱۵، ۱۲۲ تا ۱۲۳: مفصل بحث کے علاوہ جنگوں کے حوالے اور متعلقہ اقتباسات۔ ہندوستان کے تقریباً سبھی تاریخی وقائع میں جنگوں کا مفصل ذکر موجود ہے؛ ان کے لیے دیکھیے مآخذ کی فہرستیں جو ہندوستان کے بڑے بڑے شاہی خاندانوں سے متعلق مقالوں کے ساتھ دی گئی ہیں، مخصوصاً "دہلی سلطنت" اور "مغل"، نیز (۲) Storey، ص ۹۲ تا ۱۰۷، ۴۳۳ تا ۱۰۸۰؛ مغل عہد کے لیے دیکھیے بالخصوص: (۳) W. Irvine: *The army of the Indian Moguls*، لندن ۱۹۰۳ء اور وہ حوالے جو وہاں مذکور ہیں؛ نیز (۴) عبدالعزیز: *The mansabdari System and the Mughal Army*، لاہور ۱۹۴۵ء؛ سلطنت دہلی کے زمانے کے فن حرب اور اس دور کی فوج اور اس کے نظم و نسق سے متعلق بعض مفید معلومات کے لیے دیکھیے: (۵) اشتیاق حسین قریشی: *The administration of the Sultanate of Dehli*، لاہور ۱۹۴۲ء (طبع چہارم، کراچی ۱۹۵۸ء)، باب ۷: The Army؛

مخطوطات: (۱) محمد بن منصور قریشی المعروف بہ فخر مدبر: آداب الحرب و الشجاعۃ، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ (*CPM*: Rieu، ص ۴۸۷ تا ۴۸۸)؛ اسی کتاب کا ایک اور نسخہ بعنوان آداب الملوک و کفایۃ المملوک، در انڈیا آفس (Ethé، عدد ۲۷۶۷)؛ (۲) خیر اللہ: دستور جہاں کشا، در کتاب خانۂ جامعۂ پنجاب؛ (۳) سید امین الدین: کلیات الرامی، در بہار لائبریری، کلکتہ، عدد ۳۴۳؛ (۴) سید میر علوی: ہدایۃ الرامی، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ (*CPM*: Rieu، ص ۴۸۸)؛ (۵) رسالۂ تیر اندازی، (مصنف نا معلوم) در کتاب خانۂ جامعۂ بمبئی، عدد ۱۰۰؛ (۶) میر محمد نیشاپوری: رسالۂ تیر اندازی، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ (*CPM*: Rieu، ص ۴۹۷)؛ (۷) رسالۂ تیر اندازی، (مصنف نا معلوم) ایشیاٹک سوسائٹی، بنگال، مخطوطۂ ایوانوف، عدد ۱۶۱۰؛ (۸) ضابطۂ ایشائی راہ رفتن سواری، (مصنف نا معلوم) ایشیاٹک سوسائٹی، بنگال، مخطوطۂ ایوانوف، عدد ۱۹۵۵؛ (۹) حکم نامۂ، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، مخطوطۂ ایوانوف، عدد ۱۶۶۸؛ (۱۰) زین العابدین: فتح المجاہدین، ایشیاٹک سوسائٹی، بنگال، مخطوطۂ ایوانوف، عدد ۱۶۵۰؛ (۱۱) تمہید الصبارۃ، (مصنف نا معلوم) ایشیاٹک سوسائٹی، بنگال، مخطوطۂ کرزن، عدد ۳۴۶؛ (۱۲) احمد بن محمد: براہین الصوارم، ایشیاٹک سوسائٹی، بنگال، مخطوطۂ کرزن، عدد ۳۴۳۔ مزید مآخذ کے لیے [رک بہ لشکر]۔

(BURTON-PAGE و S. A. A. RIZVI)

حَرْب (بنو) : مکّے اور مدینے کے درمیان حجاز کا ایک طاقتور یمنی الاصل عربی قبیلہ، جو دو بڑی جماعتوں یعنی بنو سالم اور بنو مسروح میں منقسم ہے۔ بنو سالم میں اوروں کے علاوہ یہ خاندان شامل ہیں : الاَحامدہ، الصُّبح، عَمْرو، مُعَرّہ، ولد سلیم، تمیم (اس نام کا بڑا قبیلہ مراد نہیں)، مُزَینہ، السّحوازم اور السّمادین (واحد : سعدنی)، بنو مسروح میں علاوہ دوسروں کے حسب ذیل خاندان شامل ہیں : سُعدی، لحبہ، بِشر، العُمران، علی، الجہم، اور بنو عمرو۔

مدینے اور ینبع کے مابین اور وادی فُرا (غالباً فُراعہ) کے کنارے ڈاؤٹی Doughty کے بیان کے مطابق، علاوہ اوروں کے بنو سالم کے حسب ذیل گاؤں آباد ہیں : الجدیدہ، اُمّ ذیان (ذیّان)، کَیف، دارالحَمْرہ، الکِیسّہ، الخَرمَۃ، الواسطۃ، المسَّانیہ، الصّفرہ جہاں وسیع نخلستان ہیں اور ایک بڑی منڈی بھی ہے ۔ سب سے بڑی تجارتی پیداوار کھجور ہے، جو یہاں بہت سستی بکتی ہے، اس کے علاوہ عمدہ شہد آس پاس کے پہاڑوں سے آتا ہے ۔ یہاں مکّے کا اصلی بلسم بھی فروخت ہوتا ہے، جو بدر کے سوا عرب بھر میں اور کہیں اصلی نہیں ملتا)، العلی، جدید، بدر (بذر؟)، مَنسُوس، شاثہ (سُوَیقہ)؛ اور بنو مسروح کے گاؤں الخَربِیی (مکّے کے پاس)، کُلیس، رابق [رابغ؟] اور السُّورقیہ ۔ بنو حرب میں سے کچھ لوگ بڑی وادی الحَمض (الحمض، وادی رِمہ کے قریب)، لیث کی چھوٹی بندرگاہ، اور جبل نجرہ میں بھی رہتے ہیں (فقرہ مدینے اور ینبع کے درمیان ہے اور بنو سالم کی ملکیت ہے) ۔ بنو حرب عہد اسلامی میں یمن سے حجاز آئے تھے (حاشِد [رک باں] کی ایک شاخ وادعَہ کا بھی یہی نام ہے) ۔ گذشتہ صدی کی ابتدا میں وھابی [رک باں] ان کو زیر کرنے میں بصد دشواری کامیاب ہوئے ۔ نجد میں پال گریو Palgrave کے دوران قیام میں ۱۸۶۲ء میں شمر کے سردار طلال بن رشید نے بذات خود بنو حرب کے قبائل کے خلاف فوج کشی کی اور ان میں سے بعض کو زیر کر لیا ۔ پال گریو کا بیان ہے کہ جو بنو حرب شمر سرداروں کے ماتحت تھے ان کی تعداد چودہ ہزار تھی، لیکن اس کے خلاف ڈاؤٹی Doughty کے بیان کی رو سے ان کی تعداد صرف دو ہزار تھی ۔

الہمدانی اپنی کتاب صفۃ جزیرۃ العرب میں بنو حرب کا یوں ذکر کرتا ہے کہ وہ بنو بلی اور جہینہ کے ہمسایے تھے اور خیبر اور مدینے کے درمیانی علاقے، نیز نواح مکۂ مکرمہ میں آباد تھے ۔

مآخذ : (۱) الہمدانی : صفۃ جزیرۃ العرب، ص ۸۲، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۳۰، ص ۱۵ تا ۱۶؛ (۲) Burckhardt: *Travels*، ص ۳۰۶ و ۳۰۹ و ۳۲۳؛ (۳) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۲ : ۱۵۳ و ۱۵۴؛ و ۲۰۷ و ۱۰۳۰؛ ۱۳ : ۱۴۴ تا ۱۴۶ و ۱۹۶ و ۴۰۲ و ۴۰۳ و ۳۶۹ و ۳۸۰؛ (۴) A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، ص ۱۵۴ (پیرا ۲۲۵)؛ (۵) W. Palgrave: *Travels in Arabia*، ۲ : ۳۴ و ۶۶؛ (۶) Ch. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، (کیمبرج ۱۸۸۸ء)، ۱ : ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۳، ۲۲۵؛ و ۲ : ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۸۵، ۱۱۳، ۱۴۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۶۱، ۳۷۸، ۵۱۱، ۵۱۲ تا ۵۱۳؛ [(۷) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، دمشق ۱۹۴۹ء، ۱ : ۲۵۹ ببعد]۔

(J. SCHLEIFER)

حَرْب بن اُمَیّہ بن عبد شَمْس : ابو سُفیان [رک باں] کا باپ اور ابو لہب [رک باں] کا خسر، اپنے دور میں مکّے کی اہم شخصیتوں میں سے ایک؛ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے عربی تحریر استعمال کی اور ان پہلے اشخاص میں سے ہے جنھوں نے شراب ترک کی ۔ وہ عبدالمطّلب کا ایک ساتھی تھا، فوجی قائد کے طور پر اس کا

جانشین ہوا، اور قبیلۂ عبد شمس اور بعض راویوں کے مطابق القریش کی حرب فجار [رک بہ فجار] میں قیادت کی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات کے بعد قیادت بنو ہاشم میں آ گئی۔ عبدالمطلب کے ساتھ اس کے کردار کا موازنہ اور بعد ازاں دونوں کی باہمی مناقشت کی داستان کا آغاز غالبًا بنو امیہ اور بنو ہاشم کی مخاصمت کے بعد ہوا۔

مآخذ: (۱) Caetani: *Annali*، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن حبیب: المحبّر، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن اسحاق: سیرۃ، ص ۸۲؛ [(۴) ابن حزم: جمهرۃ انساب العرب؛ (۵) البلاذری: انساب الاشراف]۔

(ووٗ، لائڈن، بار دوم)

* **حَرْباء:** (یا حَرْبی)، جسے اب جسر حربا کہتے ہیں؛ ایک اُجڑا ہوا شہر، جو ضلع دُجیل میں بلد کے نخلستانوں سے آدھ گھنٹے کی مسافت پر دریاے دجلہ کے قدیم راستے کے مغربی کنارے شُطَیْط پر تقریبًا ۳۴ درجے عرض بلد شمالی میں واقع ہے۔

بقول یاقوت (۱: ۱۸۷) یہ نام اور شہر دونوں زمانۂ قبل از اسلام کے ہیں۔ اس کا قدیم تر نام خُتونہ تھا، جو بابلی معلوم ہوتا ہے۔ ساسانی حکام اسے سورستان یا دل ایرانشہر کی شمالی سرحد شمار کرتے تھے۔ یہ وہی علاقہ ہے جو بعد میں سواد العراق کہلانے لگا۔ اس علاقے کی شمالی سرحد حربا واقع ضلع (طسوج) مَسکن (موجودہ تل مسکین) اور عَلث (یا عَلث، موجودہ علث) سے شروع ہوتی تھی، جو اس کے بالمقابل مشرق میں طسوج بزرگ شاپور میں واقع تھا۔ شمال میں یہ آثور کے صوبے سے مل جاتی تھی۔ یہ سرحدیں ابتدائی اسلامی عہد میں بنو عباس کے زمانے تک قائم رہیں، مثلاً حضرت عمرؓ بن الخطاب کے عہد کی مساحت میں ان کا ذکر آتا ہے (قب ابن خرداذبہ، ص ۱۴؛ الیعقوبی ص ۱۰۴؛ المسعودی: تنبیہ، ص ۳۸؛ یاقوت، ۳: ۷۷۱)۔ ابتدائی دور میں اس مقام کا ذکر الطبری میں بھی آیا ہے (۲: ۹۱۶، سال ۷۶ھ)؛ وہاں لکھا ہے کہ خارجی سردار شبیب نے حجاج کے خلاف فوج کشی کرتے وقت دجلہ کو حَرْباء کے قریب عبور کیا (اس روایت میں لفظ حربا اور حرب کی رعایت رکھی گئی ہے)، حَرْباء میں سرتی کپڑوں کی صنعت بہت ترقی پر تھی، یہ کپڑے دساور کو بھیجے جاتے تھے۔ اور ان کی ہر جگہ مانگ تھی (یاقوت ۲: ۲۳۵؛ مراصد، ص ۵۹۲)۔ ان ٹھیکروں کی کثرت سے، جو اس شہر کے کھنڈروں میں بکھرے پڑے ہیں، ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مٹی کے برتن بنانے کی صنعت بھی بہت ترقی پر تھی۔ یہ برتن بالکل اسی قسم کے ہیں جیسے کہ رقہ کے برتن، جو بارھویں اور تیرھویں صدی کی ساخت ہیں۔

جب المستنصر باللہ کے عہد میں دریاے دجلہ کے بہاؤ کے رخ میں بڑی تبدیلی شروع ہوئی اور دریا نے اپنا قدیم راستہ، جو حرباء کے ذرا ہی اوپر تھا، چھوڑ کر نہر قاطول ابوالجند میں اپنا راستہ بنا لیا، جو آج کل بھی اس کا راستہ ہے، تو خلیفہ نے اس علاقے کو سیراب کرنے کے لیے، جو اب خشک ہو گیا تھا، آب رسانی کے بڑے بڑے ذرائع مہیا کرنا شروع کیے، اس امر کے علاوہ کہ موجودہ نہر دُجیل پوری کی پوری اسی کے منصوبے کا ایک بقیہ ہے۔ حَرْباء کے شمال میں نہر مستنصر کے کھنڈر اور حَرْباء کا بڑا پل بھی، جس کی وجہ سے یہ نام اب جسر حَرْباء کہلاتا ہے، دونوں اس خلیفہ کی سعی عمل کی سرسبز شہادت مہیا کرتے ہیں۔ جونز Jones اس پل کا پہلے ہی معائنہ کر چکا ہے اور اس نے اس کی کیفیت *Selections from the Records of the Bombay Govt.*، ج ۴۳ (۱۸۵۷ء) میں لکھی ہے؛ لیکن میں نے اس کا زیادہ تفصیل سے مطالعہ کیا

ہے ۔ یہ پُل پختہ اینٹوں سے خوب مضبوط طریقے پر بنایا گیا ہے اور اس قدیم نہر کے آر پار چار محرابوں کے سہارے قائم ہے جن کی لمبائی ایک سو اسی فٹ اور چوڑائی تقریباً چالیس فٹ ہے ۔ دونوں پہلوؤں میں تقریباً تین سو فٹ لمبا ایک کتبہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پل ۶۲۹ھ میں تعمیر ہوا تھا ۔ یہ کتبہ اپنی جزئی تفصیلات اور بانی کے لیے غیر معمولی مدح و ستائش کی بنا پر خاص طور سے دلچسپ ہے ۔ شہر کے کھنڈر ایک شیخ (یا سیّد) سعْد نامی کے مقبرے کے گنبد کی وجہ سے، جو دُور سے نظر آتا ہے، نمایاں ہو جاتے ہیں۔

(E. HERZFELD)

* **حَرْبَة** : (ع، جمع : حِراب)، نیزہ، عرب لغت نویسوں کے بیان کے مطابق حربہ رُمح سے چھوٹا اور عنزہ (رک بآں) سے بڑا ہوتا ہے ۔ اسلامی رسم و رواج میں اس کا وہی مصرف ہے جو عَنَزہ کا ہے، اسی لیے بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عنزہ اور بعض سے یہ کہ حربہ رسول اللہؐ کے زمانے میں بطور سُتْرہ (رک بآں) استعمال ہوتا تھا (قب مختلف کتب حدیث میں باب سُتْرَۃ المُصَلّی) ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سُتْرے کا نماز کے وقت نصب کرنا دراصل حدبندی کی غرض سے تھا ۔ [تفصیلات کے لیے الشوکانی : نَیل الاَوطار] بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم قضاے حاجت کے لیے باہر جاتے تھے تو آپ کے پیچھے ایک عنزہ بردار ہوا کرتا تھا (البُخاری، کتاب الوُضوء، باب ۱۷؛ مُسلم : الصحیح مع شرح النووی، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۳۳۷)، اس لیے کہ ایسے ہی موقعوں پر انسان کے لیے شیطانی اثرات کا خطرہ سب سے زیادہ رہتا ہے ۔ حربہ کے رسمی استعمال کے لیے دیکھیے : Rhodokanakis، در *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morg.*، ۲۵ : ۷۵ ببعد)۔

خطیب کے عنزہ کو استعمال کرنے کے متعلق رک بہ عنزہ ۔ خطیب نیزہ (رُمح، حربہ) بھی استعمال کرتا ہے، (قب Kruyt و Adriani : *De Bare'esprekende Toradja's van Midden-Celebes*، ۱ : ۳۲۹ ببعد)۔

حربہ قائدِ جیش اور شیخِ قبیلہ وغیرہ کا نشانِ خاص بھی ہوتا ہے، چنانچہ روایت ہے کہ فرعون کے لشکر کے سردار ہامان کے ہاتھ میں ایک حربہ تھا (الثعلبی : قصص، ۱۲۹۰ھ، ص ۱۷۲) ۔ الطَّبَری (طبع de Goeje، ۱ : ۱۲۱۳، س ۱۸، ۱۲۱۵، س ۱۹) کا بیان ہے کہ اُسید بن حُضیر جب بنو عبد الاشہل کا سردار بنا تو اس نے حربہ اپنے ہاتھ میں لے لیا اور جب سعد بن مُعاذ نے اس کی جگہ لی تو اس نے حربہ اس کے ہاتھ سے لے لیا ۔ لین Lane بتاتا ہے کہ قاہرہ میں امیر الحج (رک بہ امیر الحاج) کے خیمے کے سامنے بھی شاید اس کے منصب کے نشان کے طور پر زمین میں ایک لمبا نیزہ گاڑا جاتا تھا (*Manners and Customs*، لنڈن ۱۸۹۹ع، ص ۳۴۳)۔

یہ روایت کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کو حبشہ سے ایک حربہ یا عنزہ بطور تحفہ آیا تھا، اس حقیقت کے پیش نظر صحیح معلوم ہوتی ہے کہ ایسے عصا اب تک اہل حبشہ کی مذہبی رسوم میں استعمال ہوتے ہیں (Bent : *The Sacred City of the Ethiopians*، ص ۵۰، ۵۳ و ۵۶)۔

مآخذ : علاوہ ان کتابوں کے جو مقالے میں مذکور ہوئیں، دیکھیے مآخذ متعلقۂ عنزہ، عصا، قضیب۔

(A. J. WENSINCK)

* **حَرْبی** : رک بہ اَمان؛ دارالحرب؛ مستامن۔

* **حَرْبِیہ** : (= عربی : حَرْبِیّۃ)، عسکری تربیت کے لیے ترکوں کا تعلیمی ادارہ ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں سلطنت عثمانیہ میں فوجی تربیت سے متعلق بعض

جدّتیں اور اصلاحات ہوئیں، خصوصاً ۱۷۳۴ء میں کونٹ ڈی بونیوال (Comte de Bonneval) کے ہاتھوں "ہندسہ خانہ" کا اور ۱۷۹۱ تا ۱۷۹۵ء میں "مہندس خانۂ برّیِ ہمایوں" کا افتتاح۔ ۱۸۳۰ء اور بعد کے برسوں میں سلطان محمد ثانی کی نئی فوج کے لیے فوجی تربیت کے کئی مرکز استانبول کے مختلف حصوں میں قائم کیے گئے، جن میں "آلای مکتبِ حربیہ سی" (رامی Rami، ۱۸۳۲ء)، مکتبِ فنونِ حربیہ (یا عساکر خاصۂ شاہانہ حربیہ مکتبی، جس کی بنیاد محمد نامق پاشا ناظر مکتبِ حربیہ نے ۱۹۳۴ء میں ماچقہ میں رکھی)، طوپخانۂ عامرہ مکتبی اور مکتب حربیہ شاہانہ (اسکودار کی سلیمیہ بارکوں میں، ۱۸۳۵ء) شامل تھے۔ ۱۸۴۶ء میں ان سب کو استانبول کے محلے پانگ آلتی میں واقع ایک مرکزی مکتب حربیہ میں مجتمع کر دیا گیا، جس میں ان متعدّد ثانوی مکاتبِ حربیہ کے طلّاب داخل کیے جاتے تھے جو تقریباً اسی زمانے میں استانبول اور دوسرے شہروں میں (زیادہ تر سلطنت کے یورپی حصوں میں) قائم کیے گئے تھے۔ حربیہ کے نصاب تعلیم میں مخصوص فوجی مضامین کے علاوہ، زیادہ تر زور ریاضیات اور غیر ملکی زبانوں (پہلے فرانسیسی اور ۱۸۸۰ء کے بعد سے جرمن) پر دیا جاتا تھا۔ ۱۸۳۸ء میں دو سالہ نصاب کے بعد مزید دو سال کا نصاب جاری کیا گیا، جو جنرل اسٹاف کے افسروں کے لیے تھا، اور جسے ۱۸۸۱ء میں بڑھا کر تین سال کا کر دیا گیا۔ کولمار فان ڈیر گولٹز پاشا Colmar von der Goltz-Pasha نے، جو ۱۸۸۳ء سے ۱۸۹۵ء تک شاہی مکاتبِ حربیہ کا ناظر رہا، درسی تعلیم کے ساتھ ساتھ جنگی مشقوں میں شرکت کا اضافہ کیا۔ ۱۹۰۹ء میں مکتب حربیہ کے اساتذہ میں نو جرمن، آٹھ ترک اور دو ارمنی شامل تھے۔ اسی سال سے اسٹاف کے افسروں کو ایک علیحدہ اسٹاف کالج (ارکانِ حربیۂ مکتبی) میں تربیت دی جانے لگی جو یلدز کوشک میں واقع تھا اور جس میں لفٹیننٹوں (lieutenants) اور کپتانوں (captains) کو باقاعدہ فوجی ملازمت کے ایک دور کے بعد مقابلے کے امتحان کے ذریعے داخل کیا جاتا تھا۔ پہلی عالمی جنگ کے آغاز پر ان دونوں مکتبوں کے اساتذہ اور طلّاب کو عملی فوجی ملازمت میں لے لیا گیا اور اس طرح یہ مکتب معطّل ہو گئے۔ اختتام جنگ پر عارضی صلح کے بعد ان کے دوبارہ کھلنے میں اس لیے دیر ہوتی رہی کہ اتحادی حکّام، موزوں عمارتوں کو یکے بعد دیگرے اپنے استعمال کے لیے لے لیتے تھے۔ مصطفی کمال (پاشا) کے زیر نگرانی ۱۹۲۰ء میں انقرہ کے قریب جبہ جی میں ایک عارضی مکتب حرب کھولا گیا اور ۱۹۳۶ء میں پانگ آلتی کا مکتب حربیہ دوبارہ کھل گیا (اب اس کا نام بدل کر حرب اوکولو رکھ دیا گیا تھا) اور اسے انقرہ کے سرکاری علاقے کی ایک نئی عمارت میں منتقل کر دیا گیا۔ سٹاف کالج مکتب عالیِ عسکری کے نام سے بایزید کی سابقہ وزارت جنگ کی عمارت میں دوبارہ کھلا، اور حرب اکیڈمی سی کے نام سے ۱۹۲۷ء میں پھر یلدز کوشک میں۔ ۱۸۳۷ء اور ۱۹۰۵ء کے درمیان حربیہ سے ۳۲۷۹۹ لفٹیننٹوں نے سند حاصل کی۔ ۱۸۷۰ء اور ۱۸۸۰ء کے درمیان [سند یافتگان کی] سالانہ اوسط تقریباً پچیس سے بڑھ کر تقریباً ایک سو ہوگئی اور انیسویں صدی کے اختتام پر پانسو سے اوپر پہنچ گئی۔ اسی طرح جمہوریہ کے شروع سالوں میں سالانہ اوسط ۱۱۳ تھی، مگر ۱۹۴۰ء اور بعد کے سالوں میں کم و بیش ایک ہزار ہو گئی؛ اور ۱۸۵۱ء اور ۱۹۳۰ء کے درمیان ان سب سند یافتہ طلّاب میں سے ۹۶۷ نے اسٹاف کالج سے کپتان کی سند حاصل کی۔ عثمانی [یعنی

جمہوریہ سے پہلے کے] دور میں بھی بیشتر افسر ترک تھے اور ان میں سے زیادہ تر استانبول اور یورپی صوبوں کے رہنے والے تھے؛ مثال کے طور پر ۱۹۰۰ء سے پہلے شامی اور عراقی اسٹاف افسروں کا تناسب صرف چھے فی صد اور ۱۹۰۰ء اور ۱۹۱۴ء کے درمیان چودہ فی صد تھا۔

نظم و نسق کو مغربی رنگ میں رنگنے کی عثمانی اصطلاحات میں حربیہ کا قیام اولین دیرپا اقدامات میں سے ایک تھا، جو ملکیہ [رک بآن] کے قیام سے پچیس سال پہلے عمل میں آیا، اور تقریباً شروع ہی سے اس کے طلاب اور سند یافتگان سیاسی انقلاب میں پیش پیش رہے ہیں۔ ایک انجمن اتحاد و ترقی جمعیتی کے نام سے ۱۸۳۹ء میں علیحدہ فوجی طبی کالج میں خفیہ طریقے پر قائم کی گئی، لیکن ۱۸۹۷ء میں ایک خاص فوجی عدالت میں تمام حربیہ طلاب پر تخریبی سرگرمیوں کے الزام میں مقدمہ چلایا گیا اور ان میں سے ۷۸ کو لیبیا میں جلا وطن کر دیا گیا۔ ۱۹۲۰ء میں حربیہ کے ۲۵۰ طلاب مقبوضہ استانبول سے نکل کر آناطولی جا پہنچے۔ ۲۱ مئی ۱۹۶۰ء کو حربیہ کے طلاب کا خاموش جلوس اس فوجی انقلاب (Coup) کا پیش خیمہ ثابت ہوا جو چھے دن بعد ظہور میں آیا۔ حربیہ کے اساتذہ اور طلاب کا ان دو ناکام انقلابی تحریکوں میں بھی نمایاں حصہ تھا جو کرنل طلعت ایدیمیر کی قیادت میں وقوع پذیر ہوئیں (فروری ۱۹۶۲ء اور مئی ۱۹۶۳ء میں)؛ ان میں سے دوسری کو طاقت کے استعمال سے دبا دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ طلاب کی جماعت مجبوراً سب کی سب مستعفی ہو گئی۔

مآخذ: (۱) بیلشترہ لی محمد اسعد: مرآت مکتب حربیہ، استانبول ۱۳۱۰ھ؛ (۲) محرم مظلوم (اسکورا): ترکیہ حربیہ مکتبی (حرب اکیڈیمی سی) تاریخچہ سی، ۱۹۳۰ء (مع اسٹاف کالج کے سند یافتگان کے مختصر سوانح حیات کے)؛ (۳) حرب اوکولو تاریخچہ سی ۱۸۳۴ - ۱۹۴۵ء، انقرہ ۱۹۴۵ء؛ (۴) احمد جودی کورزن: حربیہ مکتبندہ حریت مجادلہ سی، استانبول بدون تاریخ (تقریباً ۱۹۶۰ء)؛ (۵) عثمان ارگین: تورکیا معارف تاریخی، ۵ جلد، استانبول ۱۹۳۹ - ۱۹۴۳ء، ۲: ۲۶۴ تا ۳۱۵، ۳۵۵ تا ۳۹۷؛ ۳: ۷۱۶ تا ۷۲۵؛ ۴: ۱۱۵۳ تا ۱۱۷۲؛ (۶) D. A. Rustow، در Ward و Rustow: *Political modernization in Japan and Turkey*، پرنسٹن ۱۹۶۴ء، ص ۳۵۲ تا ۳۸۸؛ (۷) B. Lewis: *The emergence of modern Turkey*، بار سوم، لنڈن ۱۹۶۵ء، اشاریہ بذیل مادۂ War College؛ (۸) Walter F. Weiker: *The Turkish Revolution 1960-1961*، واشنگٹن ۱۹۶۳ء، بالخصوص ص ۱۹ ببعد، ۱۳۷ ببعد؛ (۹) فائق رشید اوناد: حرب اوکولو موزون تورولشی دوتمنہ عائد بعضی بلگہ لر و دوشونجہ لر، تائپ شدہ نسخہ در کتابخانہ گنل تورمای حرب تاریخی دائرہ سی، انقرہ۔

(D. A. Rustow)

اَلحُرّ بن عبدالرحمٰن الثَّقَفی: اندلس کا ایک والی؛ کہا جاتا ہے کہ اس نے تقریباً تین سال تک حکومت کی (۹۸ھ / ۷۱۷ء تا ۱۰۰ھ / ۷۱۹ء)۔ اس زمانے میں اس نے اندلس کے بہت سے اضلاع کو خراج دینے پر مجبور کیا۔ جبل البرانس (Pyrenees) کی دوسری جانب حملے شروع کیے۔ عربی تاریخوں میں اس کے عہد حکومت کے بارے میں بہت کم حالات ملتے ہیں۔ عیسائی مصنفین (Chron. Pac) اسے الاُحر (Alahor، Alahort) لکھتے ہیں، مگر اس کے بارے میں کچھ تفصیلات بہم نہیں پہنچاتے۔ ان کے بعض اشارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عیسائی اس سے ڈرتے تھے اور اس کے ملک کے بعض لوگ اس کے مطالبات کی وجہ سے اس کے خلاف تھے اور اسی وجہ سے خلیفہ عمرؓ بن عبدالعزیز

نے اسے برطرف کر دیا تھا.

مآخذ: (۱) البیان المغرب، ص ۳۲ ببعد؛ (۲) ابن الأثیر، ۵: ۳۷۳؛ (۳) الضبّی، عدد ۶۸۸؛ (۴) E. Saavedra: *Estudio sobre la invasion de los Arabes en España*، ص ۱۳۷؛ (۵) Müller: *Der Islam*، ۱: ۴۴۱؛ [نیز دیکھیے وو، لائڈن، بار اول و بار دوم].

الحرّ بن یزید: بن ناجیہ بن قعنب بن عتّاب بن الحارث بن عمرو بن همّام الرّیاحی الیربوعی التمیمی، جو ایک ہزار شہ سواروں کا لشکر قادسیہ سے لا کر ان فوجوں کا ہراول دستہ بن گیا تھا جو عراق کے والی عبیداللہ بن زیاد نے حضرت حسین بن علیؓ بن ابی طالب [رک بآں] کے مقابلے کے لیے بھیجی تھیں۔ مؤخر الذکر اس وقت اپنے عزیزوں اور ہمراہیوں کے ساتھ کوفے کی طرف پیش قدمی کر رہے تھے۔ حرّ کو حکم دیا گیا کہ وہ حضرت حسینؓ کی جماعت کا قریب سے تعاقب کر کے انہیں کوفے میں عبیداللہ کے پاس لے آئے۔ اُسے جدال و قتال سے منع کیا گیا تھا۔ (اس حکم کی تعمیل میں) وہ امام حسینؓ کے کیمپ کے قریب رہا اور انہیں مدینے واپس نہ جانے دیا۔ آخرکار وہ اس بات پر راضی ہو گیا کہ امام حسینؓ کوفے کے ارادے کو چھوڑ کر کسی دوسری طرف نکل جائیں۔ ابتدا میں حرّ اور امام حسینؓ کے تعلقات مخالفانہ نہ تھے۔ وہ امام حسینؓ کے پیچھے نماز بھی پڑھ لیتا تھا اور یہ بھی کہہ دیتا تھا کہ اسے ان خطوط کا قطعی طور پر کوئی علم نہیں جو کوفیوں نے امام حسینؓ کو ارسال کیے ہیں.

عبیداللہ کے نئے احکام کی تعمیل میں (۲ محرم ۶۱ھ/۲ اکتوبر ۶۸۰ء) اُس نے امام حسینؓ کو کسی آباد جگہ پر جانے نہ دیا بلکہ انہیں مجبور کر دیا کہ وہ کربلا کے بے آب و گیاہ میدان میں خیمہ زن ہو جائیں.

جب عمر بن سعد بن ابی وقّاص عبیداللہ کے بھیجے ہوئے لشکر کا امیر لشکر بنا تو اس نے امام حسینؓ کی تجاویز کو رد کرتے ہوئے ان سے جنگ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس وقت حرّ نے یہ ٹھان لی کہ وہ امام حسینؓ کے لشکر سے جا ملے گا۔ اگرچہ وہ جانتا تھا کہ ان کی حالت کمزور ہے۔ حر نے اظہار افسوس کیا اور اپنے تھوڑے سے ہمراہیوں کو لے کر امام حسینؓ سے آ ملا، جنہوں نے دعا کی تھی کہ خدا اس کی مغفرت کر دے۔ حرّ نے خوب داد شجاعت دی اور عمر بن سعد کے لشکر کے دو سپاہیوں کو قتل کر دیا، آخر میں خود شہادت سے سرفراز ہوا (۱۰ محرم ۶۱ھ / ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء).

حر کی توبہ، اس کی جنگ میں دلیری اور سرفروشانہ موت کی روایت امام حسینؓ کی شہادت کی داستان کا جز بن چکی ہے.

مآخذ: (۱) ابن الکلبی: الجمهرة، مخطوطہ در موزۂ برطانیہ، فصل ۱۷ ب؛ (۲) البلاذری: انساب الأشراف، مخطوطہ ۱۳۹ ب، ۲۴۲ الف، ب، ۲۳۵ الف، ب، ۲۳۶ الف، ۲۵۱ الف، ۲۹۹ الف، ۲۹۷ الف؛ (۳) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۴) المسعودی: مروج الذهب، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ۳: ۱۰؛ (۵) ابوالفرج الاصفہانی: مقاتل الطالبین، طبع احمد صقر، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ (۶) الدینوری: الأخبار الطوال، طبع عبدالمنعم عامر و جمال الدین الشیّال، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ۲۴۹ تا ۲۵۲، ۲۵۶؛ (۷) ابن کثیر: البدایة و النهایة، ۸: ۱۷۰، ۱۷۲ تا ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲ تا ۱۸۳؛ (۸) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، طبع لیوی پرووِنسال، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۲۱۵؛ (۹) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، ۴: ۳۸ تا ۴۱، ۴۳، ۵۱، ۵۳ تا ۵۵؛ (۱۰) ابن حجر: الاصابة، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۲: ۱۶ ببعد؛ (۱۱) الشیخ المفید: الارشاد، نجف ۱۹۶۳ء، ص ۲۲۴ تا

۲۲۷، ۲۳۵ تا ۲۳۷؛ (۱۲) الطبرسی : اعلام الوری (مطبوعۂ ۱۳۱۲ھ)، ص ۱۳۷ تا ۱۳۸، ۱۴۳ تا ۱۴۴؛ (۱۳) ابن شہر آشوب : مناقب علی بن ابی طالب، نجف ۱۹۵۶ء، ص ۲۴۶، ۲۴۹؛ (۱۴) المجلسی، بحارالانوار، طہران ۱۳۸۵ھ، ۴۴ : ۳۷۵ تا ۳۸۰ و ۴۵ : ۱۳ تا ۱۵؛ (۱۵) عبداللہ بن محمد الشُبراوی: الاتحاف بحُبّ الأشراف، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ص ۵۴ تا ۵۷، ۶۱؛ (۱۶) محمد الصبّان : اسعاف الراغبین (نورالابصار کے حاشیے پر)، ص ۱۸۸؛ (۱۷) الشبلنجی : نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار، قاہرہ ۱۳۴۵ھ، ص ۱۲۹، ۱۳۰؛ (۱۸) الاسفرائینی : نورالعین فی مشہد الحسین، ۱۲۸۰ھ، ص ۲۴، ۳۵، ۳۸؛ (۱۹) محسن الامین الحسینی العاملی : اعیان الشیعہ، دمشق ۱۹۴۵ء، ۲۰ : ۳۶۹ تا ۳۸۶؛ (۲۰) W. Muir : *The Caliphate* (طبع Weir)، ۱۹۲۴ء، ص ۳۰۸؛ (۲۱) J. Wellhausen : *Die religiös-politischen oppositions-parteien*، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۶۵ تا ۶۶ (عربی ترجمہ از عبدالرحمٰن بدوی، قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۱۲۰ تا ۱۲۲، ۱۲۵)؛ (۲۲) حسن ابراہیم حسن : تاریخ الاسلام السیاسی، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ۱ : ۳۱۹۔

(M. J. Kister)

* **الحُرّ العاملی** : یہ اثنا عشری شیخ محمد بن الحسن بن علی بن الحسین العاملی المَشْغَری کا لقب تھا (ان کے بھائی احمد کا بھی یہی لقب تھا، جو مؤرخ تھا اور جس نے ۱۱۲۰ھ/ ۱۷۰۸ تا ۱۷۰۹ء میں وفات پائی تھی اور اپنے بھائی کے مرنے کے بعد مشہد کا شیخ الاسلام بنا تھا۔ یہ اس سے پہلے کا واقعہ ہے جب کہ شاہ سلطان حسین نے ۱۱۱۵ھ/ ۱۷۰۳ تا ۱۷۰۴ء میں اسے اصفہان آنے کی دعوت دی تھی)۔ وہ مشغر میں، جو کہ جبل عامل کے علاقے میں واقع ہے، بروز جمعہ ۸ رجب ۱۰۳۳ھ/ ۲۶ اپریل ۱۶۲۴ء کو پیدا ہوے۔ انہوں نے مشغر ہی میں ابتدائی درسیات کی تکمیل اپنے باپ، چچا شیخ محمد، اپنے پرنانا شیخ عبدالسلام بن محمد اور اپنے باپ کے ماموں شیخ علی بن محمود سے کی۔ جبع میں، جو جبل عامل میں واقع ہے، انہوں نے شیخ حسین ظاہر اور شہید الثانی [رک بآں] کے پرپوتے زین الدین سے علم حاصل کیا۔ وہ جبل عامل میں چالیس سال اقامت پذیر رہے۔ اس اقامت کے دوران میں وہ دو دفعہ حج بیت اللہ سے مشرف ہوے۔ اس کے علاوہ شیخ محمد نے عراق عرب کے عتبات عالیہ کی زیارت کی، جہاں سے انہوں نے ایران کا عزم سفر کیا تاکہ مشہد میں طرح اقامت ڈال کر باقی ماندہ زندگی امام علی رضا کے روضۂ مبارک میں شیخ الاسلام کی حیثیت سے گزار دیں۔ دوسرے حج کے سفر میں وہ اصفہان سے گزرے، جہاں محمد باقر مجلسی [رک بآں] نے انہیں خوش آمدید کہا۔ مؤخر الذکر نے انہیں شاہ سلیمان کے حضور میں پیش کیا، جس نے انہیں شاہانہ سرپرستی پیش کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ سلیمان شیخ محمد کی سادگی دیکھ کر حیران رہ گیا کیونکہ ان میں شیخ کی خو بو نہ تھی۔ حج سے واپس ہو کر انہوں نے مشہد میں وفات پائی اور مرزا جعفر کے مدرسے کے متصل دفن ہوے۔

شیخ محمد زین الدین کے شاگرد تھے، جو خود محمد امین استرآبادی کے دامن علم سے وابستہ رہ چکے تھے (شیخ محمد امین اصولی مکتب فکر کے قابل نمائندے شیخ حسن بن زین الدین، معالم الاصول کے مصنف کے پوتے تھے) لیکن یہ امر حیران کن نہیں کہ ہم انہیں ''اخباریوں'' کے زمرے میں پاتے ہیں، جن کی منہاج بحث کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے بعض دلائل سے کام لینا چاہا۔ ان کا سب سے بڑا علمی کارنامہ تفصیل وسائل الشیعة الی احکام الشریعة ہے، جو احادیث کا وسیع مجموعہ ہے (ان کے مخالف بھی اس مجموعے کی وسعت

اور فضیلت تسلیم کرتے ہیں ۔ لیکن ساتھ ہی وہ ان کے قانونی نتائج پر نکتہ چینی کرتے ہیں) ۔ اس علمی کارنامے کی بدولت ان کا "قریب ترین صدیوں کے محمد نام کے تین افراد" میں دوسرا درجہ ہے (پہلے اور تیسرے علی الترتیب محسن فیض اور مجلسی ہیں) ۔ یہ کام، جو اٹھارہ سال سے زیادہ عرصے میں پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا، طہران میں طبع سنگی تین جلدوں میں ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۴ھ میں چھپ کر شائع ہوا تھا ۔ اس کی تکمیل حال ہی میں مرزا حسین نوری طبرسی نے مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (۳ جلدیں، طبع سنگی، طہران ۱۳۱۸ تا ۱۳۲۱ھ) لکھ کر کی ہے، جو مناظرے میں شیخ مرتضی الانصاری کے شاگرد اور آقا بزرگ طہرانی کے استاد تھے، جن کا نجف میں ۱۳۲۰ھ میں انتقال ہوا تھا ۔ علم حدیث میں شیخ حُر کی دوسری تصنیف جواہر السَّنِیّۃ فی الاحادیث القدسیۃ ہے، جو احادیث قدسی کا مجموعہ ہے ۔ یہ بھی طہران سے ۱۳۰۲ھ میں چھپ کر شائع ہوئی تھی ۔ شیخ حُر نے اپنی تصنیف اثنا عشریۃ فی ردّالصوفیۃ میں تصوف سے بیزاری کا اظہار کیا ہے ۔ علم رجال میں بھی ان کی تالیفات موجود ہیں ۔ انہوں نے وسائل کا سوانحی خاتمہ بھی لکھا تھا ۔ ان کی مشہور تصنیف امل الآمل فی علماء جبل عامل (طبع سنگی، طہران ۱۳۲۰ھ) ہے، جو انہوں نے اپنے وطن کے علما کے حالات پر لکھی ہے ۔ اس کا ایک باب رواۃ کے بارے میں ہے ۔ انہوں نے شیخ طوسی سے لے کر اپنے زمانے تک کے غیر عاملی عالموں کا تذکرہ تذکرۃ المتبحّرین فی علماء المتأخرین کے نام سے لکھا ہے ۔ امل الآمل کی تکمیل سید محمد علی بن ابراہیم بن علی بن ابراہیم بن علی شبانہ البحرانی نے (جو شیخ حسین الماحوزی (م ۱۱۸۰ھ/ ۱۷۶۶ء) کے مدرسے میں شیخ یوسف البحرانی کے ہم سبق تھے)، تتمیم امل الآمل کے نام سے کی ہے، جس میں فرزدق سے لے کر ان کے زمانے کے شعرا کے علاوہ علمائے بحرین کے حالات بھی مذکور ہیں ۔ حال ہی میں اس میں کچھ اضافہ سید حسین صدر الدین نے تکملۃ امل الآمل کے نام سے کیا ہے ۔ شیخ الحُر کا (جو اہل السنہ کی حدیثیں بھی جمع کرنے کے لیے تیار تھے) بیس ہزار ابیات کا ایک دیوان ہے ۔ اس کا ذکر ان کے معاصر سید علی خان مدنی شیرازی نے سُلافۃ العصر میں کیا ہے ۔

مآخذ : محمد باقر الخوانساری : روضۃ الجنات، طہران ۱۳۰۶ھ، ص ۵۴۴ تا ۵۴۶ : (۶۴۳ تا ۶۴۶)؛ (۲) مرزا محمد تنوکابونی : قصص العلماء، طہران بدون تاریخ، ص ۲۸۹ تا ۲۹۴؛ (۳) آقا بزرگ طہرانی : الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ، ۲ : ۱۲۹، نجف ۱۳۵۵ھ؛ ۳ : ۲۹۳، نجف ۱۳۵۷ھ؛ (۴) وہی مصنف : مصفّی المقال فی مصنّفی علم الرجال، طہران ۱۳۷۸ھش، عمود ۴۰۱ تا ۴۰۲؛ (۵) محمد علی تبریزی خیابانی (مدرس) : ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکُنْیۃ واللقب، ۱ : ۴۱۵ تا ۴۱۶، طہران ۱۳۶۶ھ؛ (۶) محسن الامین العاملی : اعیان الشیعۃ، ۴۴ : ۵۲ تا ۶۳ ۔

(G. Scarcia)

حَرّان : جسے یونانی Κάῤῥαν اور رومی Carrhae کہتے تھے اور جس کا نام آبائے کلیسا نے Hellenopolis (= "بت پرست شہر") رکھا تھا، اس لیے کہ یہاں کے باشندوں کا مذہب بت پرستی تھا، شمالی عراق (الجزیرہ) میں چھوٹے سے دریا جُلّاب پر اس جگہ واقع ہے جہاں ایشیائے کوچک، شام اور عراق کو جانے والے اہم کاروانی راستے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں ۔ آج کل یہ ترکی مقبوضات میں شامل ہے ۔ یاقوت (۲ : ۲۳۱) کے

قول کے مطابق حرّان اقلیم چہارم میں واقع ہے اور اُرفہ سے صرف ایک دن کی اور رقّہ سے دو دن کی مسافت پر ہے۔ یہ شہر ایک بہت قدیم بستی ہے اور اسے حضرت ابراہیمؑ کی جاے پیدائش سمجھا جاتا ہے۔ یہ چاند دیوتا سِین کا گھر تھا، اور بقول البیرونی یہ سِین ہی سے منتسب تھا؛ اس شہر کی شکل چاند کی شکل سے مشابہ ہے (البیرونی: الآثار الباقیة، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۷۸ء، ص ۲۰۴)۔

۱۔ تاریخ

حرّان کی زمانۂ ما قبل اسلام کی تاریخ کے لیے A. Mez کے مقالے (*Die Stadt Harran bis zum Einfall der Araber*، سٹراسبرگ ۱۸۹۲ء) اور Weissbach کے مقالے در Pauly-Wissowa، بذیل مادہ xoppáv (ص ۲۰۰۹ تا ۲۰۳۱) سے رجوع کرنا چاہیے۔ حرّان پر عربوں نے حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ۹ھ/۶۴۰ء میں بغیر کسی جنگ کے قبضہ کیا تھا۔ اس زمانے میں یہ دیار مُضر کے اہم ترین شہروں میں سے تھا۔ بقول البلاذری، جس نے الجزیرہ کی فتح کا مفصّل حال لکھا ہے، حرّان نے عیاض بن غنمؓ کے آگے ہتھیار ڈال دیے تھے (البلاذری: فتوح، ص ۱۷۴)۔ ابن ابی اُصیبعہ بیان کرتا ہے کہ اموی خلیفہ عمر [بن عبدالعزیز] نے طب کے ایک مدرسے کو اسکندریہ سے حرّان میں منتقل کر دیا تھا (عیون الأنباء فی طبقات الأطبّاء، طبع Müller، قاہرہ ۱۸۸۲ء، ۱: ۱۱۶)۔ مروان ثانی نے حرّان میں سکونت اختیار کر کے اسے اموی سلطنت کا دارالحکومت بنا لیا تھا۔ اگرچہ اس کی تعمیری سرگرمیوں کے بارے میں معلومات بہت کمیاب ہیں تاہم یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ حرّان کی پہلی مسجد اسی کے عہد میں تعمیر ہوئی (دیکھیے نیچے)۔ الیعقوبی لکھتا ہے کہ مروان نے اپنا محل اس مقام پر بنایا تھا جو ذباب البین کہلاتا تھا اور اس کی تعمیر پر کوئی ایک کروڑ درہم خرچ کیے تھے (تاریخ، ۲: ۴۰۵)۔ Mez نے قلعے کو مروان کا محلّ قرار دینے کی کوشش کی ہے (کتاب مذکور، ص ۱۱)، لیکن D. S. Rice نے اس کے نظریے کی تردید کی ہے (دیکھیے D.S. Rice: *Mediaeval Harrān*، در *Anatolian Studies*، ۲ (۱۹۵۲ء): ۴۳، حاشیہ ۷)۔ جب بنو عبّاس نے ایران اور عراق کے بیشتر حصے پر قبضہ کر لیا تو مروان ثانی عباسی فوج سے جنگ کرنے کے لیے حرّان ہی سے بارہ ہزار کا لشکر لے کر روانہ ہوا تھا۔ فتح کے بعد حرّان کے محل کو تاراج کر کے تباہ کر دیا گیا (الطبری، ۳: ۴۵)۔

عبّاسی عہد کے دوران میں ہارون الرّشید کے عہد سے پہلے حرّان کا کوئی ذکر نہیں آتا۔ اس خلیفہ نے دریاے جُلّاب سے حرّان تک ایک نہر بنوائی تاکہ شہر میں پانی کی بہم رسانی کا خاطر خواہ انتظام ہو جائے۔ بعد ازآں ۲۱۵ھ/۸۳۰ء میں بوزنطیوں کے خلاف اپنی مہم پر جاتے ہوئے خلیفہ المامون حرّان سے گزرا۔ اسی موقع پر یہ ہوا کہ المامون نے حرّان کے مشرک باشندوں کو اسلام یا کوئی اور ذمّی مذہب قبول کر لینے کا اختیار دیا۔ انھوں نے صابئین ہونے کا دعوی کیا، جو حکومت کے مصدقہ مذاہب میں سے تھا۔ (ابن الندیم: الفہرست، مترجمہ در Chwolsohn: *Die Ssabier und der Ssabismus*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۶ء، ۲: ۱۴ تا ۱۷)۔ عباسی عہد کے آغاز میں حرّان نے ثقافت کے میدان میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ یہ شہر مترجمین کے ایک اہم ترین مکتب کا گھر تھا اور ثابت بن قُرّہ [رک بآں] کے زیر ہدایت صابئین نے ریاضیات اور نجوم کی بے شمار یونانی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا۔ مشہور منجم ''البتّانی [رک بآں]، جس کا لاطینی نام Albatenius ہے، حرّان کا با تھا اور وہیں کام کرتا تھا۔ حرّان حنبلیوں کا

ایک اہم مرکز تھا (محمّد جمیل الشّطّی: مختصر طبقات الحنابلة، دمشق ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۰ء، ص ۳۸)۔

بعد ازاں حرّان میں ایک چھوٹے سے خانہ بدوش حکمران خاندان، بنو نُمَیر [رک بآں] کی حکومت قائم ہوگئی۔ اس خاندان کی بنا ایک شخص مسمّی وَثّاب (۳۸۰ھ / ۹۹۰ء تا ۴۱۰ھ / ۱۰۱۹ء) نے ڈالی تھی (Rice: کتاب مذکور، ص ۵۶ تا ۵۷، ۷۴ تا ۷۵)۔ قلعے کے جنوب مشرقی دروازے پر ایک کتبہ ہے، جس میں نمیری خاندان کے تیسرے حکمران مَنِیع کا نام مذکور ہے۔ کتبے کی تاریخ ۴۵۱ھ / ۱۰۵۹ء دی گئی ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ اس وقت تک وہ ضرور حرّان کا بادشاہ بن چکا ہوگا۔ اس نے اپنی یہ حیثیت ۴۵۶ھ / ۱۰۶۳ء میں اپنی وفات تک برقرار رکھی (Rice: کتاب مذکور، ص ۶۳ و ۶۵)۔ بنو نمیر فاطمی خلفا کی، جو حرّان پر ۴۷۳ھ / ۱۰۸۱ء تک حکمران رہے، سیادت تسلیم کرتے تھے۔ اس سال شرف الدّولہ عُقَیل نے، جو سلجوقوں کا حلیف تھا، حرّان پر قبضہ کر لیا، اور یحیی بن شاطر کو شہر کا حاکم مقرر کر دیا، لیکن دو سال بعد حرّانیوں نے اس کے اور سلجوقوں کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس بغاوت کو جلدی اور بہت سختی سے دبا دیا گیا۔ جب صلیبیوں نے الرُّھا (Edessa) پر قبضہ کر لیا تو ۱۱۰۴ء میں انھوں نے حرّان کی پانی کی بہم رسانی منقطع کر دی (J. B. Segal: *Edessa and Herran* (*An inaugural lecture delivered on 9th May, 1962*)، در *SOAS*، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۲۳ تا ۲۴)۔ سلطان عمادالدّین زنگی نے موصل میں زنگی خاندان کی بنیاد رکھی اور ۵۲۱ھ / ۱۱۲۷ء میں حرّان کو اپنی ریاست میں شامل کر لیا۔

حرّان اب ایک خوش حال شہر ہو گیا اور سلطان نور الدّین زنگی نے، جس نے اس پر ۵۴۴ھ / ۱۱۴۹ء میں قبضہ کیا، اور بعد ازآں سلطان صلاح الدّین نے اسے زینت و زیبائش دی۔ تقریباً اسی زمانے میں یہ معمول ہو گیا تھا کہ حرّان کے دو حاکم مقرّر کیے جاتے تھے، ایک شہر کے لیے اور ایک قلعے کے لیے۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے خاتمے تک مظفرالدّین ابو سعید گوکبوری حرّان کا مالک بن چکا تھا، کیونکہ یہ شہر اسے ۵۵۷ھ / ۱۱۸۱ء میں بطور جاگیر مل گیا تھا (ابن الأثیر، ۱۱ : ۳۷)۔ گوکبوری ہی کے عہد میں مشہور اندلسی عرب سیّاح ابن جُبَیر حرّان آیا اور اس نے یہاں کی مساجد اور بازاروں کا مفصّل حال لکھا (دیکھیے نیچے)۔ مظفرالدّین سلطان صلاح الدّین کی سیادت تسلیم کرتا تھا۔ سلطان صلاح الدّین ہی نے شہر کی جامع مسجد کی توسیع کی اور اسے دوبارہ مزیّن کیا۔ توسیع اس لیے ضروری ہو گئی تھی کہ مسلمانوں کی تعداد بہت بڑھ گئی تھی۔ بعد ازآں ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء میں صلاح الدّین نے حرّان اپنے بھائی الملک العادل کو پیش کر دیا، جس نے قلعے کو از سر نو تعمیر کیا (ابن شدّاد: الأعلاق الخطیرۃ فی ذکر امراء الشام والجزیرۃ (بوڈلین لائبریری، مخطوطہ، مترجمہ در Rice: کتاب مذکور، ص ۴۵)۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے دوران میں حرّان میں دو بڑے زلزلے آئے، پہلا ۵۰۸ھ / ۱۱۱۴ء میں، اور دوسرا، جو زیادہ شدید تھا، ۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء میں۔ ۵۹۹ھ / ۱۲۰۲ء تا ۶۰۲ھ / ۱۲۲۸ - ۱۲۲۹ء کے درمیان حاجب علی ایّوبی سلطان الملک الاشرف کی طرف سے حرّان کا حاکم تھا (ابن شدّاد: Rice کا ترجمہ، کتاب مذکور، ص ۴۲)۔ ۶۳۵ھ / ۱۲۳۷ء میں مغلوں سے بھاگے ہوئے خوارزمیوں نے حرّان کے شہر پر اور پھر قلعے پر بھی قبضہ کر لیا۔ تین سال بعد ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں ایوبی سلطان الملک النّاصر نے شہر اور

قلعے دونوں پر قبضہ کر لیا، لیکن حرّان میں ایوّبی حکومت اور ایک شہر کی حیثیت سے حرّان کے تاریخی دور کا جلد ھی خاتمہ ھو گیا۔ مغول اس شہر کے دروازوں کے سامنے پہنچے تو جلد ھی انھوں نے پہلے شہر پر اور بعد ازاں قلعے پر بغیر لڑے بھڑے قبضہ کر لیا۔ شیخ حیات (جن کا مزار اب بھی وھاں شہر کی چاردیواری سے باھر موجود ھے) کے پوتے ابوالقاسم نے ھولاگو سے قلعے کی سپردگی کے بارے میں گفتگو کی (D. S. Rice : *A Muslim shrine at Ḥarrān*، در *BSOAS*، ج ۱۷ / ۳ (۱۹۵۵ء)، ص ۳۳۱)۔ ۶۶۲ھ/ ۱۲۶۳ء میں مشہور عالم دین تقی الدین احمد بن تیمیہ [رک بہ ابن تیمیہ]، جو بعد ازاں دمشق میں سرگرم عمل رھے، حرّان میں پیدا ھوے۔ علاء الدین طیبرس کی ۶۷۰ھ/ ۱۲۷۱ء میں حرّان پر ناکام مہم کے بعد مغول نے یہاں کے باشندوں کو موصل اور ماردین میں منتقل کر کے مسجدوں اور دیگر عمارتوں کو تباہ کر دیا اور شہر کے دروازوں کو اینٹوں سے چنوا دیا (ابن شدّاد: قبّ Rice کا ترجمہ .... *A Muslim shrine*، ص ۳۷۷)۔ ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء میں الجزیرہ میں مملوکوں کی مغول پر فتح کے بعد، الجزیرہ، بشمول حرّان، مملوک حکومت میں آ گیا، تاھم شہر کبھی دوبارہ تعمیر نہیں کیا گیا۔ ایسا معلوم ھوتا ھے کہ حرّان کے قلعے نے ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء میں ایک اھم کام انجام دیا، جس کی شہادت اس کتبے سے ملتی ھے جو اس کے جنوب مغربی برج پر ھے (دیکھیے نیچے)۔ آج کل پورا شہر خراب و خستہ حالت میں ھے اور وھاں صرف خانہ بدوش بدو آباد ھیں، جو کچی اینٹوں سے بنے ھوے شہد کی مکھیوں کے چھتوں سے مشابہ چھوٹے چھوٹے مکانوں میں رھتے ھیں۔

۲۔ عمارتیں

یہ شہر جو بیضوی شکل کا سا تھا، پتھر کی ایک دیوار سے گھرا ھوا تھا، جس کے اوپر بیچ بیچ میں برج بنے ھوے تھے اور جس میں آٹھ دروازے کھلتے تھے (لوحہ ۹، علامت ۵ تا ۱۲)۔ ایک مخطوطے میں شہر کا گھیرا ۷۶۱۲ ھاتھ، یعنی ۳۴۹۳ میٹر بتایا گیا ھے (Rice، در *Anatolian Studies*، ۲ (۱۹۵۲ء) : ۳۸)۔ زمانۂ حال میں حرّان کے شکستہ آثار کا ذکر پہلی دفعہ زخاؤ نے کیا تھا اور اسی نے اس کا خاکہ بھی دیا تھا (*Reise in Syrien und Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۲۲۳)۔ ۱۹۱۱ء میں C. Preusser نے ایک عاجلانہ جائزہ لیا (*Nord-mesopotamische Baudenkmäler*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، ص ۵۹ تا ۶۳، Abb. ۱۹ تا ۲۳، Tafeln ۷۲ تا ۷۷)۔ بایں ھمہ شہر اور اس کی یادگار عمارتوں کے بارے میں ھماری معلومات زیادہ تر Seton Lloyd اور W. C. Brice کے اس تفصیلی جائزے سے ماخوذ ھیں جو انھوں نے جولائی ۱۹۵۰ء میں لیا تھا (*Harran*، در *Anatolian Studies*، ۱ (۱۹۵۱ء) : ۷۷ تا ۱۱۱، موقع کا خاکہ بر ص ۸۵)، اور اسی طرح آنجہانی D. S. Rice کی کھدائیوں سے۔ مندرجۂ ذیل مشہور تاریخی عمارتوں اور کھنڈروں کا ذکر کیا گیا ھے: (۱) بڑی مسجد یا جامع الفردوس (علامت ۱ بر لوحہ ۹)؛ (۲) قلعہ (علامت ۲)؛ (۳) ایک باسلیکی کلیسا، جاے وقوع کے شمال مشرقی گوشے کے قریب (لوحہ میں نہیں دکھایا گیا)؛ (۴) مسجد کے جنوب میں ایک بڑا ٹیلا تقریباً اٹھائیس میٹر بلند (علامت ۳)؛ (۵) شیخ حیات کا مقبرہ (علامت ۴)؛ اور (۶) شہر کی فصیل میں آٹھ دروازوں کے آثار (علامت ۵ تا ۱۲)، جن میں سے باب حلب بالخصوص دلچسپ ھے، کیونکہ یہ خاصی اچھی حالت میں ھے۔

Rice نے حرّان میں ١٩٥١ - ١٩٥٢ء، ١٩٥٦ء اور ١٩٥٩ء میں کام کیا۔ ١٩٥١ء میں اس نے قلعے کے جنوب مشرقی دروازے کا انکشاف کیا، جس کی تاریخ پانچویں صدی ھجری/ گیارھویں صدی عیسوی سمجھی جاسکتی ہے (دیکھیے D. S. Rice: *Mediaeval Harrān : Studies on its topography and monuments I*، در *Anatolian Studies*، ٢ (١٩٥٢ء) : ٣٦ تا ٨٦؛ وهی مصنّف : *Unique dog sculptures of Mediaeval Islam*، در *The Illustrated London News*، ٢٢١ (٢٠ ستمبر ١٩٥٢ء) : ٤٦٦ تا ٤٦٧)۔ اس نے دو ھفتے ١٩٥٢ء میں کام کیا اور تین ھفتے ١٩٥٦ء میں، اور ان دونوں موقعوں پر وہ جامع مسجد کے جائزے میں مصروف رھا (دیکھیے *From Sīn to Saladin : Excavations in Ḥarran's Great Mosque*، در *The Illustrated London News*، ٢٢١ (ستمبر ١٩٥٧ء) : ٤٦٦ تا ٤٦٩؛ نیز دیکھیے Seton Lloyd : *Seeking the Temple of Sin, Moon god of Harran, and light on the strange Sabian sect through 1400 years*، در *The Illustrated London News*، ٢٢٢ (٢١ فروری ١٩٥٣ء) : ٢٨٨؛ ڈائرکٹر کی رپورٹ، در *Anatolian Studies*، ٧ (١٩٥٧ء) : ٦؛ اور ایک آخری کھدائی ١٥ جولائی اور یکم ستمبر کے مابین عمل میں آئی۔ اس سال بڑی مسجد میں کام مکمل ھو گیا اور مسجد کے خاکے کی تعیین کرلی گئی، جس کے لیے مسجد کی جنوبی جانب والے ٹیلے میں گہری کھدائی کرنا پڑی (دیکھیے ڈائرکٹر کی رپورٹ : در *Anatolian Studies*، ١٠ (١٩٦٠ء) : ٨)۔

(١) قلعے کا ذکر سب سے پہلے چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی میں المقدسی نے کیا ہے۔ [ابن] جبیر نے، جو ٥٨٠ھ/ ١١٨٣ء میں حرّان گیا تھا، قلعے کا ذکر کرتے ھوے لکھا ہے کہ یہ ایک بہت مضبوط قلعہ تھا، جس کے گردا گرد ایک خندق تھی، جس کا فرش پتھروں سے بنایا گیا تھا (رحلة، طبع ڈخویه، لائڈن ١٩٠٧ء، ص ٢٥٧)۔ ابن شدّاد کا بیان ہے کہ یہ قلعه المدوّر (= گول) کہلاتا تھا (قب Rice، در *Anatolian Studies*، ٢ : ٣٧)۔ حمد اللّٰہ المستوفی نے اسے "قلعة النجم" (ستاروں کا قلعه) کہا ہے اور اس کا محیط تیرہ سو پچاس قدم اور دیواروں کی بلندی پچاس ذراع (ells) بتائی ہے (قب نزهة القلوب، طبع G. Le Strange، لنڈن ١٩١٥ء، ص ١٠٣)۔ تقریباً سب عربی مصادر میں مذکور ہے کہ قلعے کے اندر ایک صابیٔ مندر تھا۔ قلعه شہر کے جنوب مشرقی گوشے میں ہے۔ یہ ایک بے قاعده مستطیل کی شکل میں ہے اور اس کے چار گوشوں میں سے تین پر گیارہ پہلو کے برج ھیں۔ ایک چوتھا برج بھی ضرور ھوگا، لیکن وہ تباہ ھو چکا ہے۔ Lloyd و Brice نے قلعے کا طول و عرض ١٣٠ × ٩٠ میٹر بتایا ہے (*Anatolian Studies*، ١ : ٩٧)۔ اس کی تین منزلیں تھیں اور ڈیڑھ سو کمرے تھے، جن میں سے بعض کی چھتیں اینٹوں کی ڈاٹ کی تھیں۔ Lloyd اور Brice نے قلعے میں چار تعمیری ادوار کا اندازہ لگایا ہے۔ انھوں نے یہ قیاس کیا ہے کہ پہلے دور کے حصے، جو اس عمارت کا مرکزی حصه ھیں، ضرور آغاز اسلام سے بہت پہلے بنائے گئے ھوں گے۔ دوسرے اور تیسرے دور کو انھوں نے عہد اسلامی کا بتایا ہے؛ اور چوتھے دور کو وہ مغربی برج کے عقبی مزین محرابی دروازے کی وجه سے صلیبی عہد کا سمجھتے ھیں (کتاب مذکور، ص ٩٧، ١٠١، ١٠٣)، لیکن حرّان کبھی بھی صلیبیوں کے قبضے میں نہیں آیا۔ باقی مانده تین برجوں میں سے مغربی گوشے والا برج سب سے زیادہ اچھی حالت میں ہے (لوحه ١٠، الف)۔ فصیل کے جنوب مشرقی پہلو میں

واقع ایک دروازے کے دونوں طرف دو مضبوط اور ٹھوس برج ہیں ۔ یہ دروازہ خاص طور پر قابل توجہ ہے، کیونکہ اس کا اکتشاف Rice نے ۱۹۵۱ء میں کیا تھا ۔ دروازے میں ایک نعل اسبی محراب ہے، جو دو گڑھے ہوے ستونوں پر قائم ہے، جنھیں گلکاری سے مزین کیا گیا ہے ۔ ستونوں کے نیچے کتوں کے دو جوڑے ابھرے ہوے کم میں بنائے گئے ہیں، جنھیں اس طرح دکھایا ہے کہ ان کے سر پیچھے کو مڑے ہوے ہیں اور ان کی گردنوں میں طوق ہیں (Rice، در *Anatolian Studies*، لوحہ ۷، ص ۳۶) ۔ دروازے کی دہلیز کے پاس رائس کو ایک کوفی کتبے کا ٹکڑا ملا تھا، جس میں نُمیری خاندان کے تیسرے حکمران مَنِیع کا نام لکھا ہے اور تاریخ تعمیر ۴۵۱ھ / ۱۰۵۹ء بتائی گئی ہے ۔ اس کوفی کتبے اور ان روغنی برتنوں سے جو دروازے میں سے کھود کر نکالے گئے تھے رائس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ قلعے کا یہ حصہ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کا تعمیر کردہ ہے (Rice : *Anatolian Studies*، ۲ : ۲۳ ببعد؛ وہی مصنف، در *The Illustrated London News*، ۲۲۱ (ستمبر ۱۹۵۲ء) : ۴۶۶ - ۴۶۷) ۔ بہت ممکن ہے کہ قلعے کا یہ حصہ اس کے دوسرے تعمیری دور کی نمائندگی کرتا ہو، جیسا کہ Lloyd اور Brice نے اعتراف کیا ہے ۔ تعمیر کے تیسرے دور کی وضاحت ابن شدّاد کے بیان سے ہو سکتی ہے، جس کے مطابق سلطان صلاح الدین نے ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء میں شہر اور قلعہ اپنے بھائی الملک العادل کو دے دیا تھا، جس نے قلعے کو از سر نو تعمیر کرایا تھا (Rice، در *Anatolian Studies*، ۲ : ۴۵) ۔ جنوب مغربی برج کی دیوار پر ایک اور غیر مؤرّخ کتبہ ہے جو مملوک طرز کا ہے ۔ اس میں قلعے کی تجدید و مرمت کا ذکر ہے ۔ رائس اسے الملک النّاصر سے منسوب کرتا ہے، جس نے ۷۱۵ھ / ۱۳۱۵ء میں ایک مہم مَلَطیہ بھیجی تھی (Rice، در *Anatolian Studies*، ج ۲، شکل ۱، ص ۴۶ تا ۴۷) ۔ یہ قلعے کی تاریخ میں ضرور مؤخّر ترین دور ہوگا ۔ مزید برآں رائس نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ قلعے میں زمانۂ ما قبل اسلام کے کچھ آثار نظر نہیں آئے ۔ اس کی قدیم ترین تاریخ کی تعیین کے لیے مزید کھدائیوں کی ضرورت ہے .

(۲) بڑی مسجد یا جامع الفردوس (علامت ۱ بر لوحہ ۹ و لوحہ ۱۰ ب) ۔ ابن جبیر نے، جو ۵۸۰ھ / ۱۱۸۳ء میں حرّان آیا تھا، اس بڑی مسجد کی مفصّل کیفیت لکھی ہے اور اس کی خوش نمائی کی تعریف کی ہے ۔ اس نے لکھا ہے کہ اس کا ایک بڑا صحن تھا، جس میں ایک گنبد دار عمارت تھی، نیز یہ کہ اس عمارت میں تین اور گنبد تھے اور مسقّف حصّے میں پانچ دالان اور انیس دروازے تھے، جو اس میں کھلتے تھے ۔ دونوں جانب نو نو دروازے تھے، اور انیسواں دروازہ ایک بڑی مرکزی محراب کے نیچے تھا (رحلة، ص ۲۴۶) ۔ سب سے پہلے Preusser نے ۱۹۰۶ء میں اس مسجد کا خاکہ کھینچا تھا (*Nordmesopotamische Baudenkmäler*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، لوحہ ۳۷) اور بعد ازآں Creswell نے ۱۹۱۹ء اور ۱۹۳۰ء میں (خاکہ مطبوعہ، در *Early Muslim architecture*، ج ۱، شکل ۴۸۹) ۔ مسجد کی قدیم ترین تاریخ معلوم نہیں، کیونکہ مؤرخ اس موضوع کے بارے میں خاموش ہیں ۔ اگرچہ ایسی کچھ اطّلاعات موجود نہیں کہ جب مروان ثانی نے حرّان کو اپنا پاے تخت بنایا تو اس نے یہاں کوئی جامع مسجد بھی تعمیر کی تھی، تاہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس نے ایسا کیا ہوگا . . . وہ بڑا چوکور منار جو عمارت کے شمالی پہلو میں ہے اور چھبیس میٹر کی بلندی

تک محفوظ ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ اموی عہد کا ہے (لوحہ ۱۰ ب) ۔ Creswell کا خیال یہ ہے کہ ۲۱۵ھ/ ۸۳۰ء کے بعد جب خلیفہ المأمون نے حرّان کے بے دین باشندوں کو اسلام کی دعوت دی تو ان میں سے بہت سے مسلمان ہو گئے اور مسلمانوں کی تعداد بہت بڑھ گئی ۔ شاید اسی لیے مروان ثانی کی جامع مسجد کی توسیع عمل میں آئی (Creswell : کتاب مذکور، ۱ : ۴۰۹) ۔ اس کا کوئی حوالہ تو موجود نہیں، لیکن معلوم ہے کہ سلطان نورالدین نے مسجد کی مرمت کرائی، اسے مزین کرایا اور اس کی توسیع کرائی ۔ Rice نے ۱۹۵۲ء، ۱۹۵۶ء اور ۱۹۵۹ء میں جو اکتشافات کیے تھے ان سے مسجد کا ایک ایسا خاکہ معیّن ہوا جو Creswell کے خاکے سے مختلف تھا (مسجد کا نیا خاکہ عنقریب Creswell کی *Early Muslim Architecture* کی جدید طبع میں شائع ہونے کو ہے (ج ۱) ۔ R. H. Pinder-Wilson، D. Strong اور R. W. Hamilton جامع مسجد پر ایک مخصوص تصنیف تیار کر رہے ہیں ۔ یہ مسجد ایک چوکور احاطے کی شکل میں ہے، جس کا طول و عرض ۱۰۳ × ۱۰۲ میٹر ہے ۔ اس میں تین دروازے تھے، یعنی قبلے کی سمت کو چھوڑ کر ہر طرف ایک دروازہ تھا ۔ ایک بڑا صحن تھا، جس کے گرد برآمدے (پیش گہ) تھے، ایک شمالی سمت میں، ایک مغربی اور دو مشرقی سمت میں ۔ مسقّف حصّے [ایوان] میں نو دروازے کھلتے تھے، جن میں سے مرکزی دروازہ ایک بڑی محراب کے نیچے تھا، بعینہ جیسے ابن جبیر نے بیان کیا ہے ۔ اس بڑی محراب کی زیبائش ایوبی عہد کی معلوم ہوتی ہے ۔ مشرقی دیوار کے قریب سرستون (capital) پر ایک کتبہ ہے، جس میں سلطان نورالدین کی تجدید و توسیع کی تکمیل کی تاریخ ۵۷۰ھ/ ۱۱۷۴ء دی گئی ہے (Rice، در *The Illustrated London News*، ج ۲۳۱، ستمبر ۱۹۵۷ء، ص ۴۶۷، شکل ۱۳) ۔ ایوان میں چار دالان تھے [ابن جبیر کے عہد میں شاید پانچ ایوان تھے]، جو محرابوں کے تین سلسلوں سے بنے تھے ۔ دالان دیوار قبلہ کے متوازی تھے ۔ پہلے دالان کا فرش باقی تین کے فرش سے مختلف ہے، جس سے شاید، جیسا کہ رائس نے نتیجہ نکالا ہے، سلطان نورالدّین کے اضافے کی نشان دہی ہوتی ہے (Rice : کتاب مذکور، ص ۴۶۷) ۔ ایوان کی روکار کی محرابوں کو چوکور پایوں سے سہارا دیا گیا تھا، جن کے ساتھ ساتھ ستون تھے ۔ ایوان کی اندر کی محرابیں ایک دوسری سے مختلف تھیں ۔ پہلے محرابی سلسلے میں دہرے دہرے ستون تھے، جو چوکور بنیادوں پر قائم تھے، دوسرے سلسلے میں اکہرے ستون تھے، اگرچہ اس کی مرکزی محراب ستونوں کے دو جوڑوں پر قائم تھی ۔ تیسرا محرابی سلسلہ، جو قبلے کی دیوار کے نزدیک ترین تھا، کسی قدر پیچیدہ تھا کیونکہ اس میں چوکور پائے اور دو دو ستون متبادل طور پر تعمیر کیے گئے تھے، جس سے شاید کسی مختلف تعمیری دور کا پتہ چلتا ہے ۔ رائس پہلے ہی کہہ چکا ہے کہ بعض ایسی علامات موجود ہیں کہ مسجد میں شاید ایک وقت میں صرف دو ہی دالان تھے (Rice : کتاب مذکور، ص ۴۶۸) ۔ محراب نیم دائرے کی شکل میں تھی اور مرکزی عمارت سے مشرقی سمت میں کوئی پانچ میٹر کے فاصلے پر واقع تھی ۔ اس نیم دائرے کی شکل کی محراب کے مغرب میں قبلے کی دیوار میں ایک مسطّح محراب بھی تھی (Rice : کتاب مذکور، ص ۴۶۸) ۔ مسجد کے سب سے اچھی حالت میں محفوظ حصّے اس کی مشرقی روکار اور وہ چوکور مینار ہے جو مسجد کے شمالی حصّے کے متّصل تھا (لوحہ ۱۰ ب) ۔ تینوں دروازوں میں سے ہر ایک میں

رائس کو بابلی لوحین (کھڑے کتبے) ملیں، جو Nabonidus (چھٹی صدی قبل مسیح) کی ہیں اور جن پر ابھری ہوئی تصویریں بنی ہیں۔ ان میں سے ایک میں چاند دیوتا سین کو دکھایا گیا ہے، دوسری میں سورج دیوتا شمس کو، لیکن تیسری تصویر کی ابھی شناخت نہیں ہو سکی (Rice : کتاب مذکور، ص ۴۶۸)۔ Rice کے اکتشافات سے نہ صرف مسجد کا خاکہ معیّن ہو گیا بلکہ اس کی بھی تصدیق ہو گئی کہ عمارت کا وہ بیشتر حصہ جو آج کل نظر آتا ہے ایوبی عہد کا ہے۔

(۳) مقبرۂ شیخ حیات (لوحہ ۱۱ میں عدد ۴)۔ یہ چھوٹا سا مقبرہ شہر کے شمال مغربی گوشے کے بالکل قریب شہر کی دیواروں کے باہر مغربی سمت میں واقع ہے۔ مسیحی روایت کی رو سے یہ یا تو حضرت ابراہیمؑ کے والد تارح Terah [= آزر] کا مقبرہ تھا (B. P. Badger : *The Nestorians and their rituals*، لنڈن ۱۸۵۲ء، ۱ : ۲۳۲)، یا سینٹ یوحنّا کے کلیسا کے کھنڈر (Mez : کتاب مذکور، ص ۱۵؛ اور Rice : *A Muslim Shrine* . . .، ص ۴۳۶)۔ جب ابن جبیر نے اس مقام کو دیکھا تو وہاں ایک چھوٹی سی مسجد اور شیخ کے رہنے کی جگہ تھی۔ ابن جبیر کی شائع شدہ تصنیف میں ان شیخ کا نام ابو البرکہ حیّان بن عبدالعزیز بتایا گیا ہے (رحلۃ، ص ۲۴۴)۔ Rice نے اس مختصر احاطے کا مطالعہ کرنے کے بعد لکھا تھا کہ یہ ایک چھوٹی سی مسجد اور شیخ کے مقبرے یا زیارت پر مشتمل ہے۔ یہ ایک گنبد دار عمارت ہے جو ایوبی عہد کی ہے۔ عمارت کی کئی بار مرمّت کی گئی ہے اور اس میں کچھ حصے بعد میں بڑھائے بھی گئے ہیں (Rice : کتاب مذکور، ص ۴۳۶)۔ عمارت کی مشرقی دیوار پر ایک کتبہ ہے، جسے M. van Berchem نے پڑھا اور شائع کیا تھا، لیکن اس کا صحیح مفہوم رائس نے مہیّا کیا ہے۔ کتبے میں بیان کیا گیا ہے کہ اس زیارت گاہ کو شیخ حیات کے بیٹے شیخ عمر نے تعمیر کیا تھا اور اس میں تاریخ تعمیر جمادی الآخرہ ۵۹۲ھ/ مئی ۱۱۹۶ء بتائی گئی ہے (Rice : کتاب مذکور، ص ۴۳۷ / ۴۳۸، لوحہ ۴)۔ Rice نے بتایا ہے کہ ابن جبیر [: رحلۃ] کے مخطوطے میں شیخ کا نام نہیں ہے اور یہ کہ نام حیّان مصحح نے غلطی سے بڑھا دیا ہے (Rice : کتاب مذکور، ص ۴۳۹-۴۴۰)۔ یہ چھوٹی سی عمارت آج کل بطور مسجد استعمال ہوتی ہے۔

(۴) شہر کے دروازے (عدد ۵ تا ۱۲، پر لوحہ ۹) : ابن شدّاد شہر کے آٹھ دروازے گنواتا ہے، یعنی جنوب میں شروع کر کے اور بائیں سے دائیں کو شمار کرتے ہوئے : باب الرّقہ (لوحہ ۹ پر عدد ۱۰)، الباب الکبیر (عدد ۱۱)، باب النیّار، باب یزید، باب الفدّان، الباب الصّغیر، باب السرّ اور باب الماء (Rice : *Mediaeval Ḥarrān*، در *Anatolian Studies*، ۲ : ۳۷)۔ باب حلب (لوحہ ۹، عدد ۱۱)، جو وہی ہے جسے ابن شدّاد نے الباب الکبیر لکھا ہے، سب سے زیادہ اچھی حالت میں ہے۔ اس کی تصویر سب سے پہلے ۱۸۵۰ء میں Chesney نے دی تھی (R. A. Chesney : *The Expedition for the survey of the Rivers Tigris and Euphrates*، لنڈن ۱۸۵۰ء، ۱ : ۱۱۵) اور پھر Preusser نے اس کی عکسی تصویر لے کر شائع کی (C. Preusser : *Nordmesopotamische Baudenkmäler*، لوحہ ۷۲)، اور اس کا ذکر دوبارہ Seton Lloyd اور W. Brice کے مقالے میں بھی کیا گیا ہے (*Anatolian Studies*، جلد ۱، لوحہ ۹ / ۲)۔ دروازے پر ایک کتبے میں سلطان صلاح الدّین کے بھائی الملک العادل کا نام مذکور ہے (Rice، در *The Illustrated London News*، ج ۲۲۱، ۱۹۵۲ء،

ص ۴۶۷)۔

(۵) بازار: حرّان کے بازاروں کے بارے میں معلومات بہت کم ہیں۔ ابن جُبیر نے ان کا ذکر کیا ہے اور اس کا بیان ہے کہ انہیں بہت عمدگی سے ترتیب دیا گیا تھا، نیز یہ کہ وہ مسقّف تھے اور ہر جگہ جہاں چار سڑکیں ملتی تھیں ایک بڑا گنبد تھا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ جامع مسجد ان بازاروں کے متصل تھی (رحلة، ص ۲۴۵)۔ ابن جبیر کے بیان کے آخری جملے سے بازاروں کی جاے وقوع کا کچھ سراغ ملتا ہے، اگرچہ وہ Strzygowski کی عکسی تصویروں میں بھی نظر آتے ہیں (*Amida*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۰ء، اشکال ۲۶۹ و ۲۸۱)۔ بازاروں کے متعلق یا حرّان کے بعض دیگر آثار کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنے یا صابی مندر کا پتا چلانے کے لیے Rice کے کھدائی کے کام کو جاری رکھنا بہت ضروری ہے۔

مآخذ: در متن مقاله۔

(G. Fehérvári)

- **حَرّانی**: رک بہ صابئة۔

- **حَرّہ**: پتھریلا بنجر علاقہ، یعنی ایسا علاقہ جو سیاہ لاوے سے ڈھکا ہوا ہو اور ایسا معلوم ہوتا ہو کہ گویا اسے آگ سے جلا دیا گیا ہے۔ اس قسم کے حرات زمین دوز آتش فشان پہاڑوں کی وجہ سے بن جاتے ہیں، جو صحرا کے نشیب و فراز میں بار بار لاوے (سیّال آتشین مادّے) کی تہ جماتے رہے ہیں، ایسے علاقے خاص طور پر حَوران کے مشرق میں پائے جاتے ہیں اور وہاں سے لے کر مدینے تک پھیلے ہوئے ہیں۔ السمہودی اپنی تصنیف خُلاصة الوفا باخبار دار المصطفٰی (مکّہ ۱۳۱۶ھ، ص ۳۸) میں مدینے کے ایک بڑے زلزلے کا تفصیلی بیان لکھتا ہے جو یکم جمادی الآخرہ ۶۵۴ھ (۲۶ جون ۱۲۵۶ء) کو شروع ہوا اور کئی دن تک جاری رہا، نیز دیکھیے: Wüstenfeld (*Geschichte von Madyna*)۔ جیسا کہ Wetzstein کا خیال ہے ان خوفناک حرّات کی طرف شاید بائبل کی کتاب ارمیاء (Jeremiah)، ۱۷: ۶ میں بھی اشارہ موجود ہے۔ یاقوت نے معجم البلدان، ۲: ۲۴۷ ببعد پر اپنے اکٹھے انتیس حرّات کی تفصیل لکھی ہے (دیکھیے *ZDMG* (۱۸۶۸ء)، ۲۲: ۳۶۵ تا ۳۸۲)۔ [حرّة واقم کے لیے مقالۂ ذیل دیکھیے]۔ اس تمام علاقے کا جس میں حرّات پائے جاتے ہیں ایک صحیح نقشہ، مع فہرست اسما *Zeitschr. des Deutsch. Palästina-vereins*، جلد ۱۲ میں اس سفر کے حالات کے ضمن میں جو A. Stübel نے دیرة التلول اور حَوران میں (۱۸۸۲ء) کیا تھا شائع ہوا۔ اسی مصنف نے ان پتھریلے صحراؤں کی مفروضہ ابتدا کے متعلق بھی v. Oppenheim کی تصنیف *Vom Mittelmeer zum Pers. Golf*، ۱: ۹۰، حاشیہ ۵، کے حوالے سے اپنی کتاب *Die Vulkanberge von Ecuador* میں بحث کی ہے اور خود v. Oppenheim نے بھی اپنی دوسری تصنیف *Petermanns Geogr. Mitteil.*، ۱۸۹۶ء (*Zur Routenkarte meiner Reise von Damaskus nach Bardād in dem Jahre 1893*) میں سب وہ مآخذ بھی جس کا حوالہ v. Oppenheim کی مقدم الذکر تصنیف میں دیا گیا ہے، ۱: ۸۹ ببعد؛ Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ص ۲۴، ۴۱۹ ببعد، و بمدد اشاریہ؛ D. G. Hogarth: *The Penetration of Arabia*، لنڈن ۱۹۰۴ء، ص ۳، ۸۱، ۱۶۸ ببعد؛ H. Lammens: *Le berceau de l'Islam*، روم ۱۹۱۴ء، ص ۷۲۔

[ادارہ وو لائڈن]

اَلحَرّة: (= حرّة واقم)، سابقہ مقالے میں جن حرّات کا ذکر آیا ہے ان میں سے یہ وہ حرہ ہے جو مدینۂ منورہ کے باغات میں سے ہوتا ہوا اس شہر کی شمال مشرقی جانب میں پھیلا ہوا ہے، جیسے

حرّہ واقم کہتے ہیں۔ ۶۳ ھجری/۶۸۳ء میں ہونے والی ایک مشہور لڑائی کی بدولت اس الحرّہ کو مزید اہمیت ملی۔ یزید بن معاویہ کی تخت نشینی کے کچھ عرصہ بعد مدینۂ منورہ میں صورت حال بہت ہی خراب ہو گئی اور [یزید کی لاابالی طبیعت کے باعث] اس کی حکومت کو بنظر استحسان نہ دیکھا گیا۔ دینی حلقوں نے اس کی امامت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اہل مدینہ نے اختلاف کیا۔ ممکن ہے کہ اس تحریک کے مذہبی پہلوؤں کی تہ میں معاشی محرکات بھی مخفی ہوں، کیونکہ یہ بات یقیناً ممکن ہے کہ امیر معاویہؓ کی مالی اصلاحات مقامی عناصر کے ایک بڑے حصے کے مفادات کے منافی ہوں؛ ان مالی اصلاحات نے صوبوں کو مجبور کیا کہ وہ مرکزی حکومت کے اخراجات میں حصہ ادا کریں، اور خاص طور پر سرکاری وظائف (پنشنوں) کے نظام کی تنظیم نو نے، جس کے متعلق معاویہؓ نے تجویز کیا تھا کہ ایسے اس اصول پر قائم کیا جائے کہ وظائف لازمی طور پر خدمات کا صلہ ہونے چاہییں، بالخصوص ان فوجی خدمات کا جو حکومت کے لیے سر انجام دی گئیں (قب Lammens : *‘Le califat de Yazid Ier’*، ص ۴۰۸ تا ۴۱۳)۔ ادھر مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ میں متعدد افراد اور خاندان، جن کی صحیح تعداد متعین کرنا مشکل ہے، وظائف پانے والے آبا و اجداد کے ورثے کی حیثیت سے وظیفے لے رہے تھے، لیکن مذکورہ مالی اصلاحات کی وجہ سے ان کے وظیفے بند ہو گئے۔

مدینۂ منورہ کا گورنر عثمان بن محمد بن ابی سفیان، جسے یزید نے مقرر کیا تھا (آخر ۶۲ھ/۶۸۲ء یا آغاز ۶۳ھ/ ۶۸۳ء) ایک نوجوان اور ناتجربہ کار شخص تھا، اس لیے صورت حال پر قابو نہ پا سکا تھا (الطّبری، ۲: ۴۰۲)۔ پھر خود خلیفہ نے (البلاذری، ص ۳) اہل مدینہ کے ایک وفد کو دعوت دی تا کہ مصالحت کی کوئی صورت نکالی جائے اور اس موقع پر ان سے فیاضی کا ثبوت دے کر ان کی دل جوئی کی جائے۔ لیکن یہ تدبیر بھی کارگر نہ ہوئی۔ وفد کے اراکین اگرچہ تحائف اور مال و دولت سے لدے ہوئے واپس گئے مگر حجاز پہنچ کر انہوں نے خلیفہ کے طرز زندگی کے خلاف ایسی باتیں کیں جن سے سخت بد دلی پھیلی۔

حجاز کی صورت حال سے خطرہ محسوس کرتے ہوئے یزید نے ایک مرتبہ پھر مصالحت کا طریقہ آزمانے کی کوشش کی۔ اس نے، پہلے مدینۂ منورہ کی طرف اور پھر مکۂ مکرمہ کی طرف، النُّعمان بن بشیر [رک باں] کی سرکردگی میں ایک وفد بھیجا، لیکن یہ وفد امن بحال کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ جب خلیفہ کی مملوکہ اراضی (صوافی) کی فصلوں کی کٹائی کی نگرانی کرنے کے لیے ایک مولٰی آیا، تو مدینے کے لوگوں کو کھل کر اختلاف کرنے کا موقع مل گیا۔ اس موقع پر مسجد نبوی میں ایک واقعہ پیش آیا (آغاز ۶۳ھ/ ۶۸۲ء)، جو قبل از اسلام کی رسوم کی یاد تازہ کرتا ہے: اختلاف کرنے والوں نے اپنے جوتے، پگڑیاں اور بُرنُس (ٹوپیاں) اتار کر صحن مسجد میں ڈھیر لگا دیا، اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ وہ خلیفہ کو اس کے اقتدار سے اس طرح محروم کر رہے ہیں جس طرح انہوں نے یہ ملبوسات اتار پھینکے ہیں۔ یزید کو برطرف کرنے کی غرض سے انہوں نے عبداللہ بن حنظلہ [بن ابی عامر (رک باں)] کو اپنا امیر نامزد کرنے کے بعد مجلس ختم کر دی؛ مگر مہاجرین اس انتخاب سے مطمئن نہ تھے اس لیے انہوں نے بھی عبداللہ بن مُطیع العَدَوی کو قریش اور ان کے موالی کا امیر اور مَعقِل بن سِنان الاشجعی کو دیگر مہاجرین کا امیر نامزد کر دیا (یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ

[بنو عبدالمطلب یعنی] طالبی اور عبّاسی ان اختلاف کنندگان کے ساتھ شامل نہیں ہوے اور جب ہنگامہ برپا ہوا تو بھی وہ بدستور علٰحدہ رہے) ۔ بعض مصنفوں کا یہ خیال ہے کہ اس معرکے میں انصار اپنے طور پر ایک علٰحدہ فریق کی حیثیت سے نہیں لڑے ۔ دوسری طرف Lammens اس تحریک میں انصار کی سرگرمیوں پر بالخصوص زور دیتا ہے؛ لیکن یہ اس اس رائے کی تردید کرتا ہے کہ مدینے میں انصار کی اکثریت اور ان میں فعّال ترین سرگرم عناصر کی موجودگی کے باوجود وہاں ایسے قریشی اور غیر قریشی مہاجرین موجود تھے جن کے اثر و رسوخ کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا کہ ان کے لیے ان کے اپنے سربراہ مقرر کیے جائیں۔

اس واقعے کے بعد بنو امیہ کے خلاف ہنگامہ کرنے والوں کا رویہ اتنا جارحانہ ہو گیا کہ اولی الذکر اپنے موالی، وفاداروں اور خادموں سمیت شہر کے باہر مروان (گورنر مدینہ) کے گھر (دار) کے احاطے کے اندر جمع ہوے اور خلیفہ سے فوری امداد کی درخواست کی ۔ اگرچہ ان کے اقدام نہ کرنے سے یزید ملول تھا (کیونکہ تعداد میں وہ فی الواقع ایک ہزار کے قریب تھے)، پھر بھی اس نے حجاز کی طرف ایک فوج بھیجنے کا فیصلہ کیا؛ لیکن اس کا اصل مقصد ابن الزبیر کو زیر کرنا تھا، کیونکہ یہ خیال کیا گیا تھا کہ ایک فوجی مظاہرہ اہل مدینہ کو مطیع کرنے کے لیے کافی ہو گا ۔ سپہ سالار کے انتخاب نے مشکلات پیدا کر دیں ۔ عمرو بن سعید [بن العاص] الأَشْدَق [رَكَ بآں]، مدینے کے ایک سابق گورنر نے اس مقصد کے لیے جانے سے انکار کر دیا، کیونکہ وہ قریش کی خونریزی نہیں کرنا چاہتا تھا، اور عبداللہ بن زیاد [رَكَ بآں]، کربلا میں حضرت علیؓ کے خاندان کو شہید کرنے کے بعد، ایک بار پھر ویسی ہی مذموم مہم پر جانے کے لیے قطعاً رضامند نہ تھا ۔ اس کے بعد یزید نے مُسْلِم بن عُقْبَة المُرّی [رَكَ بآں] کو پیغام بھیجا جو ایک عمر رسیدہ سپاہی اور امویوں کا زبردست حامی تھا اور نظم و ضبط کے معاملات میں ذرا پس و پیش نہ کرتا تھا ۔ چونکہ مسلم ضعیف العمر تھا اور مہم آزما فوج کی تیاریوں کے دوران میں وہ زیادہ کمزور ہو گیا تھا اس لیے وہ ایک پالکی میں روانہ ہوا ۔

اگرچہ اس کی فوج کی صحیح تعداد نہیں بتائی جا سکتی (اندازے چار ہزار اور بارہ ہزار کے درمیان ہیں)، کم از کم اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ یہ فوج ایک مشکل اور کٹھن مہم کے پیش نظر بہت اچھی طرح مسلّح تھی، ہر سپاہی کو اپنی عام پوری تنخواہ کے علاوہ سو دینار کا ایک بونس ملا ۔

مسلم کی پیش قدمی کی خبر پا کر باغیوں نے مروان کے گھر (دار) کا محاصرہ سخت کر دیا، آخرکار یہ حلف لینے کے بعد کہ وہ شامی فوج کو کوئی امداد نہ دیں گے، امویوں کو باہر نکال دیا گیا؛ وہ وادی القُریٰ میں مسلم کو ملے، ان میں سے بعض نے شام کا سفر جاری رکھا، لیکن بیشتر حصہ مروان کی سرکردگی میں اس مہم آزما فوج میں شامل ہو گیا ۔

مدینے کے نخلستان میں پہنچ کر مسلم الحرّہ میں اپنا خیمہ نصب کرنے کے لیے چلا گیا ۔ اہل مدینہ کو شہر کی غیر محفوظ جانب میں ایک خندق کھودنے اور اسے محفوظ بنانے کا وقت مل گیا (یا اس خندق کی مرمت کرنے کا وقت مل گیا جو نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ۵ھ / ۶۲۶ - ۶۲۷ء میں کھدوائی تھی)، اور مسلم نے گفت و شنید کے لیے تین دن کی جو مہلت دی تھی اس کے گزر جانے اور اتحاد کے لیے آخری استدعا کے ناکام ہو جانے کے بعد اس مقام پر شدید خونریز لڑائی

ہوئی۔ مسلم کی طرف سے خلیفہ کے نام پر دو سالانہ ادائیوں کی پیشکش اور اناج کی قیمت میں نمایاں کمی کے وعدے (البیہقی، ص ۵۴، وغیرہ) سے اس بات کا مزید ثبوت ملتا ہے کہ مدینے کے احتجاج کے اسباب میں اقتصادی محرکات بھی شامل تھے۔ مسلم ایک چبوترے (کرسی) یا چارپائی (سریر) پر سے اپنے دستوں کی حرکات کی نگرانی کرتا تھا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب اہل مدینہ بڑی شجاعت سے حملہ کر کے اس کے خیمہ پر پہنچے تو وہ اپنے گھوڑے پر سوار ہو گیا اور لڑائی میں سرگرمی سے حصہ لیا، کم از کم نازک لمحات میں (الطبری، ۲: ۴۱۴ تا ۴۱٦)۔ پہلے پہل لڑائی اہل مدینہ کے حق میں تھی، لیکن جب مروان نے بنو حارثہ سے اپنے ایک گھڑ سوار دستے کے ساتھ ان کے محلے میں سے گذرنے کی اجازت حاصل کر لی اور خندق کے محافظوں کو عقب سے جا لیا تو لڑائی مدینے والوں کی شکست پر ختم ہوئی۔ قریش نے مدینے سے نکل کر مکے میں جا کر پناہ لی۔ ابن حنظلہ بہادری سے مزاحمت کرتے ہوئے اپنے آٹھ بیٹوں (یا ان میں سے اکثر) اور اپنی طرح کے ثابت قدم کچھ آدمیوں کے ساتھ مارا گیا۔ شہر میں پناہ گزینوں کا تعاقب کرتے ہوئے شامی خوفناک لوٹ مار میں مصروف ہو گئے، جو تین دن تک جاری رہی۔ حبشیوں کو فساد کا موقع مل گیا۔ بعض مصنف اس لوٹ مار کی صداقت کے بارے میں شک کا اظہار کرتے ہیں اور بعض اس کی مدت کو مختصر کر دیتے ہیں، لیکن سب مآخذ اس بات پر متفق ہیں اور اس کے علاوہ ایسی تفصیلات دیتے ہیں جن کو رد کرنا مشکل ہے۔ لوٹ مار کا جو لوگ نشانہ بنے ان کی تعداد کے بارے میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے، ایک سو اسی سے سات سو تک معزز انصار و مہاجرین، چار ہزار سے دس ہزار تک موالی اور دیگر لوگ۔ لڑائی کی تاریخ بروز بدھ، ۲۷ ذوالحجة ۶۳ھ/ ۲۷ یا ۲٦ اگست ۶۸۳ء متعین کی جاتی ہے۔ اگلے دن، قبا میں، مسلم نے شکست خوردہ لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ یزید سے وفاداری کی بیعت کی تجدید کریں۔ عام کلیے سے تجاوز کرتے ہوئے اس نے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے آپ کو یزید کے غلام تسلیم کریں؛ اس طرح گویا اسے یہ حق دے دیا کہ وہ انہیں اور ان کی جائداد کو آزادانہ فروخت کر سکتا ہے۔ بعض اشخاص، جنہوں نے اس مطالبے کو پورا کرنے سے انکار کر دیا یا بیعت کے لیے یہ شرط تجویز کی کہ یزید کو قرآن و سنت کا (ایک روایت کے مطابق حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی سنت کا بھی) اتباع کرنا چاہیے، قتل کر دیے گئے۔ جن لوگوں کو مسلم نے معاف نہ کیا ان میں اس کا ایک پرانا دوست مَعقِل بن سنانؓ بھی شامل تھا، جو اس ہنگامے کے دوران میں مہاجرین کا قائد تھا [معقل نے ایک مرتبہ مسلم کے سامنے یزید بن معاویہ کے کردار و سیرت پر کڑی نکتہ چینی کی تو] مسلم بن عُقبہ نے قسم کھائی تھی کہ موقع پا کر معقل کو قتل کر دے گا۔ حضرت عثمانؓ کے ایک بیٹے کی، جس کے متعلق یہ شک تھا کہ وہ دو رخا طرز عمل رکھتا تھا، داڑھی اکھڑوا دی گئی۔ اس کے برعکس، خود یزید کے احکام کے مطابق [زین العابدینؒ] علیؒ بن الحسینؓ کے ساتھ مروت کا رویہ روا رکھا گیا۔ اس ہنگامے کے دوران میں قریشیوں کا امیر عبداللہ بن مطیع بعض دوسرے لوگوں کے ساتھ مکۂ مکرمہ کی طرف بھاگ گیا تھا۔ مسلم بن عقبہ کو ''مُسْرِف'' کا لقب دیا گیا (بظاہر الحرہ میں بے دریغ قتل و غارت کی وجہ سے، کیونکہ مُسْرِف کا مطلب ہے ''انسانی خون کو ارزاں کرنے والا''۔ مدینۂ منورہ میں مختصر قیام کے بعد مسلم مکے چلا

گیا، جہاں اسے عبداللہ بن الزبیر کے خلاف لڑنا پڑا۔

مآخذ : ابن سعد : الطبقات، بذیل سوانح حیات ابن حنظلہ، ۵ : ۴۷ تا ۴۹، معقل بن سنان، ۴ / ۲ : ۱۲۲ بعد، ۵ : ۴۳، عبداللہ بن مطیع، ۵ : ۱۰۶ تا ۱۱۰، اس لڑائی کی طرف اشارے؛ مروان، ۵ : ۶۴، عبدالملک بن مروان، ۵ : ۶۶ بعد، ابن الحنفیہ، ۵ : ۷۰، علیؓ بن الحسینؒ [زین العابدین]، ۵ : ۱۵۹، جنہوں نے لڑائی میں حصہ لیا، ۵ : ۵۷، ۱۲۸، ۲۰۹، ۲۲۰؛ ۷ / ۱ : ۱۶۳؛ جو لڑائی میں مارے گئے : ۳/۱ : ۲۵۱؛ ۳ / ۲ : ۱۲، ۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۳؛ ۴ / ۱ : ۵۰، ۹۸؛ ۴ / ۲ : ۸۶؛ ۵ : ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۴۳؛ ۷ / ۱ : ۱۱۵؛ ۸ : ۹۷، ۲۰۳؛ لوٹ مار کی تفصیلات : ۵ : ۹۸؛ (۲) الجاحظ : [رسائل] Tria opuscula، طبع G. Van Vloten، ص ۲۰ بعد (حبشیوں کی لوٹ مار اور مظالم کی توثیق کی گئی ہے)؛ (۳) البلاذری : انساب، طبع Goitein، ۴ ب : ۲۰ تا ۳۶؛ (۴) الدینوری : الاخبار الطوال، ص ۲۷۳ تا ۲۷۷؛ (۵) الطبری، ۲ : ۴۰۰ تا ۴۲۳؛ (۶) الیعقوبی : تاریخ (طبع ہوتسما)، ص ۲۹۷ تا ۲۹۹؛ (۷) البیہقی : محاسن (طبع Schwally)، ص ۳۶ تا ۶۸؛ (۸) العقد، قاہرہ ۱۲۹۳ھ، ۲ : ۳۱۱ بعد (در کتاب العسجدۃ الثانیۃ)؛ (۹) المسعودی : مروج، ۵ : ۱۶۰ بعد، ۱۶۲ تا ۱۶۴؛ (۱۰) وہی مصنف : تنبیہ، طبع الصاوی، قاہرہ ۱۳۵۷ھ/ ۱۹۳۸ء، ص ۲۶۳ بعد؛ (۱۱) الاغانی، ۱ : ۱۲ تا ۱۴؛ (۱۲) الازرقی، الفاکہی اور الفاسی، در وستنفلٹ : Chroniken : [الازرقی : کتاب اخبار مکۃ]، ۱۸۵۸ء، ۱ : ۱۳۹؛ [کتاب المنتقی فی اخبار ام القری]، ۱۸۵۹ء، ۲ : ۱۸، ۱۶۸ بعد؛ (۱۳) ابن الاثیر : [الکامل] ۴ : ۸۶ تا ۸۸، ۹۳ تا ۱۰۰؛ (۱۴) سبط ابن الجوزی : مرآۃ الزمان، مخطوطۂ پیرس، ورق ۳۰ راست تا ۳۲ جب؛ (۱۵) البیاسی : کتاب الاعلام بحروب فی صدر الاسلام، مخطوطۂ پیرس، ۳۳ ورق جب تا ۳۴ راست؛ (۱۶) کتاب استخری (طبع Ahlwardt)، ص ۱۳۱؛ (۱۷) ابن کثیر : البدایۃ، ۸ : ۲۱۷ تا ۲۲۳؛ (۱۸) Weil : Chalifen، ۱ : ۳۲۳ تا ۳۳۳؛ (۱۹) ڈوزی : Histoire des Musulmans d'Espagne، ج ۱، لائڈن ۱۸۶۱ء، ص ۸۷ تا ۱۱۱؛ (۲۰) A. Müller : Der Islam im Morgen-und Abendland، برلن ۱۸۸۵ء، ۱ : ۳۶۵ تا ۳۹۹ (مسلم کے اسی جائزے پر ولہاوزن کی تنقید)؛ (۲۱) ولہاوزن : Das arabische Reich، ص ۹۵ تا ۱۰۳ (انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۸ جملہ ۱۵۱ تا ۱۶۶)؛ (۲۲) H. Lammens : Le Califat de Yazid Ier، ص ۲۱۰ تا ۲۵۷۔

(L. VECCIA VAGLIERI)

⊗* **حُرِّیَّۃ** : [ع؛ مادّہ ح ر ر؛ بمطابق عبرانی : حور ḥōr؛ آرامی : حیر ḥēr (حروطا ḥērūṯā)؛ بمعنی آزادی، شرافت۔ حبشیت میں آزادی]۔

لسان میں ہے کہ الحُرّ، عَبد کا نقیض ہے، یعنی وہ شخص جو کسی کا غلام نہ ہو (جمع : احرار و حِرار)، مؤنث : الحُرّۃ (الحرۃ نقیض الامۃ، جمع : حرائر)۔ لفظ حُر شریف کے معنوں میں بھی آتا ہے : حُر بین الحروریۃ او الحرورۃ = وہ آدمی جس کی شرافت نمایاں ہو؛ نیز ہر شے کا بہترین حصہ : حُر الارض = زمین کا بہترین حصہ؛ طین حُر = خالص مٹی، جس میں ریت شامل نہ ہو، فرس حُر = اصیل گھوڑا، ہو من حریۃ قومہ : من خالصہم۔ وہ نجیب الطرفین لوگوں میں سے ہے۔ حرّرہ کے معنی ہیں : اسے آزاد کر دیا، اس سے لفظ مُحرَّر آزاد کیا ہوا، مولٰی، التحریر = کسی انسان کا آزاد کرنا (دیکھیے لسان و تاج العروس، بذیل مادّہ)۔

امام راغب نے لکھا ہے کہ حُرِّیَّۃ کی دو

قسمیں ہیں : (۱) کسی کا غلام نہ ہونا، جیسے قرآن مجید میں ہے : یایھا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی = اے ایمان والو! فرض ہوا تم پر (قصاص) برابری کرنا مقتولوں میں: آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت (۲ [البقرۃ] : ۱۷۸)؛ (۲) صفات ذمیمہ، یعنی حرص اور دنیوی مال و متاع کے لالچ سے آزاد ہونا اور اپنے آپ کو خدا کے لیے وقف کر دینا، چنانچہ قرآن مجید میں حضرت مریمؑ کی والدہ کے قول کے طور پر آیا ہے: رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررا ۔ ''اے میرے رب! میں نے تیرے نذر کیا جو کچھ میرے پیٹ میں ہے سب سے آزاد رکھ کر'' (۳ [آل عمرٰن] : ۳۵)؛ بنا بریں تحریر الولدان ۔ بچوں کو طاعت ایزدی اور خدمت ایزدی کے لیے آزاد (وقف) کر دینا ۔ یہ لفظ فارسی میں بھی آیا ہے ۔ سعدی نے کہا ہے :

رسم است کہ مالکان تحریر
آزاد کنند بندۂ پیر

اس شعر میں تحریر کے معنی غلام کو آزاد کرنے کا حق یا اختیار ہے، نیز دیکھیے فرہنگ آنند راج، بذیل مادۂ تحریر۔

حر، حرۃ اور احرار وغیرہ الفاظ احادیث میں بکثرت آئے ہیں، مثلاً دیت الحر، یعنی حر (آزاد شریف) کے خون بہا کے ذکر میں یا غلاموں کو آزاد کرنے کے سلسلے میں کوئی آقا اپنے غلام کو آزاد کرتا ہے تو اعلان کرتا ہے : ہو حر لوجہ اللہ = میں اپنے اللہ کی رضا جوئی کے لیے آزاد کرتا ہوں (البخاری، کتاب العتق، باب ۷؛ مسلم، کتاب الایمان) علاوہ ازیں بسلسلۂ نکاح حر اور عبد کے مقام و موقف کی تصریحات موجود ہیں (مفصل حوالوں کے لیے دیکھیے ونسنک، بذیل مادہ)۔

کتب فقہ میں اس موضوع پر باقاعدہ ابواب ہیں (رک بہ عبد : ام ولد)، جہاں آزاد اور غلام کے حقوق کی بحث ہے۔

حر اور حریۃ کے موضوع پر چار عنوانات کے تحت گفتگو ہو سکتی ہے : (الف) عرب (قبل از اسلام) میں حر اور حریۃ کا مفہوم؛ (ب) اسلام میں حریۃ کے معنی اور حر کے حقوق بمقابلۂ عبد؛ (ج) اسلام میں حریۃ (انسان کے بنیادی حق آزادی) کا تصور اور اس کی تمدنی و عمرانی بنیاد؛ (د) مغربی افکار کے زیر اثر عالم اسلام کے آزاد اور غیر آزاد ممالک میں حریت کی تحریکیں اور اس تصور کے ارتقا کی آخری شکل]۔

''حر'' (ضد : عبد [رک باں]) زمانۂ قبل از اسلام میں عرب میں یہ اصطلاح نہ صرف عبد کی ضد کے معنی میں استعمال ہوتی تھی بلکہ اخلاقیات کی اصطلاح بھی تھی، جس کے مصداق وہ افراد ہوتے تھے جو صفات حمیدہ اور اعلٰی اخلاق کے حامل ہوتے تھے ۔ اخلاقی اعتبار سے مرد حر کی برتری کی علامت اس کی مروت، سخاوت اور اعلٰی مقصد کے لیے جان سپاری ہوتی تھی، جس کے گن نظم اور نثر میں ہمیشہ گائے جاتے تھے ۔ یونانی کتابوں کے عربی تراجم نے مسلمانوں کو یونانی مفکروں کے بعض اقوال سے متعارف کرایا جو آزادی کے مسائل سے تعلق رکھتے تھے ۔ اس کے علاوہ الفارابی اور ابن سینا جیسے حکما کی نگارشات میں بطور سیاسی اصطلاح کے حریۃ کو محدود مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے ۔ حریت تصوف کی بھی ایک اصطلاح ہے ۔ السراج کی کتاب اللمع اور القشیری کے الرسالۃ میں حریت کا ذکر جادۂ تصوف میں نشان راہ کے طور پر ملتا ہے ۔ القشیری کے الرسالۃ کے طفیل اس اصطلاح کو کتب تصوف میں ایک مستقل مقام مل گیا ۔ صوفی کے نزدیک حریت نام ہے خدا اور اس کی بندگی کے سوا ہر چیز سے چھٹکارا پانے کا ۔ یہ اس رشتے کے اقرار

کا نام ہے جو اللہ (آقا) اور اس کے بندوں کے درمیان ہے کہ وہ کامل طور پر اس کے محتاج هیں۔ ابن العربی [رک بآن] کے بقول حریت "کامل عبدیت" کا نام ہے (العلم باشارات اهل الالہام، ج ۸، حیدر آباد ۱۳۲۲ھ)۔ بایں همه بعض اکابر کامل حریت کی ضرورت کے دعوے دار تھے (O. Pretzl: *Die Streitschrift des Gazālī gegen die Ibāhīja*، در *S.B. Bayer. Ak.*، ۱۹۳۳ء، متن: ص ۲۷ ببعد و ترجمه: ص ۵۱)۔

[یه تو معلوم ہے کہ ظہور اسلام کے وقت، دنیا کے اکثر ممالک میں غلامی موجود تھی اور غلاموں کا درجه آزاد انسانوں کے مقابلے میں نه صرف کمتر تھا بلکه ان کی حالت حیوانوں سے بھی بدتر تھی۔ اسلام نے غلامی کو اس وقت کی ایک عالمگیر، ناگزیر عادت سمجھ کر، اس کا انسداد تدریجی طور پر، قانونی، اخلاقی، ترغیبی اور نفسیاتی انداز میں کیا ہے تاکه اس قبیح رسم کا انسداد معاشرے کی روحانی امنگ بن جائے اور لوگ خود بخود اس سے نفرت کرنے لگیں اور رفته رفته یه رسم خود بخود مٹ جائے؛ چنانچه رفته رفته مسلمانوں کی حد تک یه مٹ بھی گئی۔

غلامی کی ناگزیر حالت کو تسلیم کرنے میں ایک امر اس هنگامی ضرورت سے بھی متعلق ہے جس میں مختلف حادثاتی وجوہ سے انسانوں کا بے کفالت رهنا ممکن ہے۔ شاذ اور نہایت هی انتہائی صورت حال میں هنگامی طور پر اس کی گنجائش یوں بھی سمجھ میں آتی ہے کہ شدید عالمگیر جنگوں کی صورت میں اسیرانِ جنگ کی بتعداد کثیر موجودگی کی وجه سے آبادکاری اور بحالی کا سوال اقوام اور معاشرۂ انسانی کے لیے بہر حال ضروری ہے۔ اگر اس ضمن میں اسلام کے کچھ احتیاطی احکام هیں تو اس پر تعجب کی کوئی وجه نہیں۔

بہر حال، اسلامی معاشرے میں رفته رفته غلامی کے آثار مٹتے گئے اور باوجودیکه نو مسلم قومیں اپنی پرانی عادتوں کو همراه لائیں، جن کے مٹنے میں دیر لگی، تاهم حریت انسانی کے عام اصول کا همیشه احترام رها؛ چنانچه غلاموں کو بعض نہایت چھوٹے چھوٹے وجوہ سے آزاد کرنے کا حکم یا اس کی ترغیب یا اس پر عمل اس امر کا ثبوت ہے کہ اسلامی معاشرے کا ذهنی و عملی رخ غلامی کی طرف نه تھا بلکه آزادی کی طرف تھا۔ اسلام کے ان سارے احکام کی روح سے جدید زمانے کے بعض مصنّفوں (مثلاً سر سیّد احمد خان وغیرہ) نے یه قطعی نتیجه بھی نکالا ہے کہ اسلام نے غلامی کو قطعاً منع کر دیا ہے۔ اس کے برعکس مغربی مصنفوں نے یه ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام میں غلامی ایک پسندیده اداره ہے۔ یه دونوں انتہائیں درست نہیں۔ درست یه ہے کہ اسلام نے اس اهم انسانی مسئلے کو بتدریج ختم کرنے کی کوشش کی ہے اور کامیاب هوا ہے (مزید رک به عبد؛ ام ولد)۔ بہر صورت اسلام میں غلامی پسندیده اداره نہیں بلکه انسان کی آزادی ایک محبوب نصب العین ہے۔

حریت کے جدید مغربی تصور کے لیے دیکھیے *Encyc. Brit.*، مطبوعهٔ ۱۹۵۰ء، بذیل مادّه Liberty۔ اس کی رو سے آزادی کی دو اقسام هیں: (الف) شہری آزادی، یعنی تمام مستبدانه پابندیوں کا خاتمه اور فطری و تمدنی حقوق کا حصول؛ (ب) سیاسی آزادی، جس کی رُو سے هر شہری کو اپنی حکومت منتخب کرنے اور اس میں بھر پور شرکت کرنے کا حق ہے۔ امریکه اور برطانیه میں سیاسی آزادی کا مفہوم ہے آئینی حکومت، جمہوریت اور قانون کی حکمرانی۔ اشتراکی ممالک میں اس سے مراد معاشی مساوات ہے۔ آزادی کا یه جذبه

تصور بڑی حد تک انقلاب فرانس کا مرہونِ منت ہے، جس کے منشور آزادی کے اہم تصورات انسان کی فطری آزادی، جملہ حقوق (حق ملکیت، جان و مال کے تحفظ کا حق وغیرہ) میں مساوات اور عوامی حکومت تھے ۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ تصورات مسخ ہوتے گئے اور آج مغربی دنیا پھر آمریت کی طرف رجوع کر رہی ہے اور اس طرح عوام کی حریت مخدوش ہے ۔ اس کے مقابلے میں اسلام نے حریت کا جو تصور پیش کیا ہے (دیکھیے مقالاتِ آزاد، ص ۲۱۸ تا ۲۲۰) اس کے مطابق آزادی کو انسان کا مقدس فطری حق تسلیم کیا گیا ہے ۔ سب سے پہلے نوع انسانی کے لیے بنیادی آزادی مذہب اور ضمیر کی آزادی ہے ۔ قرآن مجید کی رو سے ''دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں'' (۲ [البقرة]: ۲۵۶)؛ یہود و نصاری کو مشترک عقائد پر اشتراک کی دعوت دی گئی (۳ [آل عمران]: ۶۴)، ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کا وعدہ کیا گیا (۲۲ [الحج]: ۴۰)، ذمیوں کی جان و مال کی حفاظت کے بدلے میں صرف صاحب استطاعت ذمیوں سے ایک مناسب و مقرر رقم وصول کرنے کا حکم دیا گیا (۹ [التوبة]: ۲۹؛ نیز رک بہ جزیہ) ۔ اس طرح اسلام نے مذہبی آزادی کا اتنا اعلیٰ تصور عام کیا جس کی مثال آج کی نام نہاد مہذب دنیا میں بھی کہیں نہیں ملتی ۔ اس کی بنیاد وحدتِ نسل انسانی کے عقیدے پر رکھی گئی ہے، جو ربّ العالمین کے تصور سے وابستہ ہے ۔

اس عام آزادی کے بعد اسلامی حکومتوں میں غیر مسلموں کے اشتراک کا حق عملاً ہمیشہ تسلیم کیا گیا ہے ۔ اس کا ثبوت منصبوں اور عہدوں میں یہود، ہنود، عیسائیوں اور مجوسیوں کی بکثرت شرکت سے ملتا ہے ۔

ملت اسلامیہ کی تشکیل میں چونکہ دین ایک اساس ہے، اس لیے اس میں جملہ دنیوی مقاصد بھی دین کے ارد گرد گھومتے ہیں اور اس امر کے باوجود کہ اسلام ایک عالمگیر تبلیغی مذہب ہے، جس میں دینی مقاصد کو ترجیح و تفوق حاصل ہے، بنیادی دینی امور کے سوا عام شہری حقوق سے ہر کسی کو متمتع ہونے کا حق دیا گیا ہے ۔

انقلاب فرانس کے بعد جو اعلانِ حقوق ہوا اس سے بہتر و برتر اعلانِ حقوق وہ تھا جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے الوداعی خطبے (حجة الوداع) میں ارشاد فرمایا تھا ۔ اس کی مختلف دفعات کو دیکھ کر حقوق انسانی کے بارے میں جو نتائج نکلتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱ ۔ اسلام میں حاکمیت اللہ کی ہے ۔ انسان اس کے نائب ہیں ۔ اسلام میں جو کچھ ہے نیابت ہے؛ رعایا کا کوئی تصور نہیں، کیونکہ اسلام میں سب آزاد ہیں اور برابر ہیں؛ البتہ مقاصد دینی کے اعتبار سے مسلم اور ذمی کا فرق ہے اور یہ تفاوت کسی غیر انسانی بنیاد پر نہیں، تمدنی بنیاد پر ہے ۔

۲ ۔ اسلام ہر قسم کے ذاتی و اجتماعی استحصال، استبداد اور تسلط کی نفی کرتا ہے ۔

۳ ۔ اسلام میں ترجیح کا اصول لَیْسَ لِاَحَدٍ عَلٰی اَحَدٍ فَضْلٌ اِلَّا بِدِیْنٍ اَوْ تَقْوٰی (= فضیلت کا معیار صرف دینداری اور تقوٰی ہے، احمدؒ بن حنبل: مسند، ۴: ۱۴۵، ۱۵۸) کے سوا کچھ نہیں ۔

۴ ۔ خود امیر کو عام افراد ملک پر کوئی تفوق نہیں ۔ اسلام میں جمہور کو بشرائط یہ حق حاصل ہے کہ اپنے اولوالامر کو تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے (رک بہ امام؛ امیر؛ خلیفہ)؛

یہ صحیح ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد شخصی حکومتوں کا دور آ گیا، لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ یہ حکومتیں جمہور کی رائے سے قطعاً آزاد اور غیر متأثر تھیں ۔ قبائلی غلبے کی بنا پر حاکم

ہو جانے والے سلاطین کو بھی معاشرہ و جمہور کی رائے کا احترام کرنا پڑتا تھا، اگرچہ یہ درست ہے کہ شخصی حکومتوں میں انتخاب، نیابت اور شوری کے اصول سے انحراف ہوا۔

یہ بھی صحیح ہے کہ مسلمانوں میں جدید دور سے پہلے موجودہ جمہوری طریق کار (موجودہ جزئیات کے ساتھ) ملحوظ رکھنے میں تساہل ہوتا رہا، جس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام ایک مقامی مذہب نہ تھا۔ اس میں بیرونی اقوام جیسے جیسے شامل ہوتی گئیں، اقتدار حملہ آور خانوادوں اور قبیلوں کے رحم و کرم پر رہا، جو اپنے قبیلوں کی طاقت سے بادشاہ بن جاتے تھے؛ مگر سچ یہ ہے کہ حکومت کی تنظیم، بقا اور استحکام کے لیے یہ بھی معاشرے کی رائے سے متاثر ہوے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ انھیں احساسات عامّہ کا خیال رکھنا پڑتا تھا، مثلاً مغول سے بڑھ کر دشمن اسلام کون ہو گا؟ مگر معاشرے کی آواز کی تاثیر دیکھیے کہ بالآخر انھوں نے بھی اسلام قبول کر لیا.

دور جدید میں جب مغربی اقوام نے اسلامی ملکوں پر قبضہ کر لیا اور مغرب کی تحریکوں سے تصادم ہوا تو نئے خیالات کے ردّ عمل کے ساتھ ساتھ قدیم اسلامی جمہوری تصورات کا احساس پھر پیدا ہوا۔ بیرونی غالب اقوام سے چھٹکارا پانے کے لیے حریت کی نئی تحریکیں شروع ہوئیں؛ اور آزاد ہو جانے کے بعد، ان میں سے بیشتر میں، حاکمیتِ عوام کا تصور بڑے زور سے ابھرا، مگر مختلف اسلامی ممالک میں ایسی فکری و اصلاحی تحریکیں بھی اٹھیں جن میں حاکمیت الٰہیہ پر زور دیا گیا۔ تفصیل آگے آتی ہے].

(F. Rosenthal [و ادارہ])

۳ ـ عصر حاضر:

سلطنت عثمانیہ اور اس کے بعد کا دور:

لفظ حریت کا جدید سیاسی معنوں میں واضح استعمال اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر کی حکومت ترکیہ کی یادگار ہے۔ یہاں بھی بجاے حریت کے لفظ سربستیت (بعد میں سربستی) استعمال ہوا ہے۔ یہ الفاظ فرضی طور پر عربی اور فارسی ہیں، جن کا مادّہ سربَست ہے۔ سربست ایک مستعمل عثمانی اصطلاح تھی جس سے ہر قسم کی قیدوں اور پابندیوں کا نہ ہونا مراد لیا جاتا تھا (سربست تیمار وہ جاگیر تھی جس کی ساری آمدنی جاگیردار وصول کرتا تھا جبکہ معمولی تیمار کے محاصل کا کچھ حصہ شاہی خزانے کے لیے مخصوص ہوتا تھا [رکّ بہ تیمار]۔ اس کا ذکر سب سے پہلے ایک سرکاری دستاویز میں ملتا ہے، جس میں سربست انفرادی آزادی کے بجاے اجتماعی آزادی کے معنوں میں آتا ہے یعنی آزادی کے بجاے خود مختاری کے قدیم وسیع مفہوم میں۔ معاہدۂ کوچک قینارجہ [رکّ بآن] کی تیسری دفعہ میں ترکیہ اور روس دونوں کی بالا دستی سے قریم (کریمیا) کے تاتاریوں کی آزادی تسلیم کی گئی تھی (گو یہ آزادی زیادہ دیر تک برقرار نہ رہ سکی)۔ اس دفعہ کا یہ مضمون تھا کہ دونوں سلطنتیں تاتاریوں کو ''خود مختار اور ہر بیرونی طاقت سے آزاد متصور کرتی ہیں، سلطانِ ترکیہ ان کا مذہبی سربراہ ہوگا، لیکن ان کی مسلّمہ سیاسی اور شہری آزادی میں دخل انداز نہ ہوگا (ترکی متن در جودت: تاریخ، بار دوم، ۱ : ۳۵۸ تا ۳۵۹؛ مجموعۂ معاہدات، ۳ : ۲۵۴) . . . .

انقلاب فرانس نے لفظ سربستیت کو نئے معانی عطا کیے تھے۔ پیرس میں عثمانی سفیر مورالی السید علی آفندی نے اپنے سفر نامے میں Directoire کے عنوان کے تحت بہت سے مقامات پر liberte کا ترجمہ، بالخصوص علامات و رسوم کے ضمن میں، سربستیت کیا ہے (دیکھیے *TOEM*، عدد ۲۳ (۱۳۲۹ھ): ۱۳۵۸، ۱۳۶۰)۔ ترکیہ میں فرانسیسیوں کی جانب

سے آزادی کی علامات کے اظہار کے لیے دیکھیے جودت: تاریخ، بار دوم، ۶: ۱۸۲ تا ۱۸۳)۔ انقلاب فرانس سے پیدا شدہ سرگرمیوں کے بارے میں رئیس الکتّاب عاطف آفندی کی عرضداشت ۱۷۹۸ء میں پیش کی گئی تھی۔ اس کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ وہ اس اصطلاح کے جدید سیاسی مضمرات کو اچھی طرح سمجھتا تھا اور اس سے مملکت عثمانیہ اور دوسرے ممالک کے امن و امان کو لاحق ہونے والے خطرے سے پوری طرح آگاہ تھا۔ انقلاب فرانس کا ذکر کرتے ہوئے اس نے ابتدا میں لکھا ہے کہ انقلابیوں نے یہ سبز باغ دکھایا کہ اس دنیا میں مساوات اور سربستیت (حریت) ہی مسرت کے حصول کا ذریعہ ہیں اور اس طرح عوام الناس کو ورغلا کر اپنا مطیع بنا لیا ہے۔ عاطف آفندی نے خاص طور پر فرانسیسیوں کی ان کارروائیوں پر سخت تشویش کا اظہار کیا جن کے ذریعے انھوں نے سابقہ وینسی مقبوضات (آئی اونوی (Ionian) جزائر اور اندرون ملک کے چار شہر) ہتیا لیے۔ قدیم یونانیوں کی حکومت کا نقشہ پیش کرکے اور آزادی (سربستیت) کا ڈھانچہ کھڑا کرکے فرانسیسیوں نے اپنے مخالفانہ عزائم آشکار کر دیے ہیں (جودت: تاریخ، بار دوم، ۶: ۳۹۵، ۴۰۰؛ B. Lewis، در J. Wld. Hist، (۱۹۵۳ء) ۱: ۱۲۰ ببعد۔ تنقیح شدہ متن، در The New Asia، طبع G. S. Métraux و F. Croizet، نیویارک و لنڈن ۱۹۶۵ء، ص ۴۷ ببعد؛ نیز Slavonic Review، (۱۹۵۵ء) ۳۴: ۲۳۴ تا ۲۳۵).

۱۷۹۸ء کے خاتمے سے قبل فرانسیسی مصر میں داخل ہو چکے تھے، جہاں جنرل بونا پارٹ [نپولین] نے جمہوریۂ فرانس کی طرف سے، جس کی تشکیل آزادی و مساوات کی بنیادوں (علی اساس الحریة والتسویة) پر ہوئی تھی، مصریوں سے خطاب کیا، (متن کے لیے دیکھیے الجبرتی: مظہر التقدیس، قاہرہ، بدون تاریخ، ۱: ۳۷؛ نقولا الترک: المذکرات، طبع G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ص ۸؛ نیز متن در الجبرتی: عجائب، قاہرہ ۱۸۷۹ء، ۳: ۲؛ حیدر الشہابی: لبنان، وغیرہ)۔ یہاں آزادی کے بدلے لفظ حرّیت استعمال ہوا ہے، جو سیاسی معنوں میں ابھی تک یورپی اصطلاح کا متبادل نہیں بن سکا تھا۔ Ruphy کی ”فرانسیسی ۔ عربی فہرست الفاظ“، مطبوعۂ ۱۸۰۲ء، میں liberté کا ترجمہ حریت دیا گیا ہے، لیکن اس میں ایک شرط بھی عائد کی گئی ہے، یعنی غلامی کا نقیض؛ آزادی عمل کے اظہار کے لیے وہ لفظ ”سَراح“ کو ترجیح دیتا ہے (*Dictionnaire abrégé français-arabe* : J. F. Ruphy، پیرس ۱۸۰۲ء، ص ۱۲۰)۔ ۱۸۴۱ء میں Phanariot Handjeri نے "Liberté civile" (= شہری آزادی) اور "Liberté politique" (= سیاسی آزادی) کا ترجمہ علی الترتیب رخصة الشرعیه اور رخصة الملکیة کیا ہے (*Dictionnaire français-arabe-persan et turc*، ماسکو ۱۸۴۰-۱۸۴۱ء، ۲: ۳۹۷، مع تشریحات و امثال)۔

حرّیت کے استعمال میں نمایاں تبدیلی کا ثبوت شانی زادہ (م ۱۸۲۶ء) کے وقائع میں بذیل ۱۲۳۰ھ / ۱۸۱۵ء ملتا ہے، جہاں اس نے کیفیتِ مجالس مشاورت پر بحث کی ہے، جو اس زمانے میں بکثرت ہونے لگی تھیں۔ شانی زادہ نے ازرِہ احتیاط مجالس مشاورت کے انعقاد کی بنیاد اسلامی نظائر اور قدیم عثمانی دستور پر رکھی ہے اور اس کے بے جا استعمال پر تنبیہ کی ہے؛ ساتھ ہی وہ اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس قسم کی مشاورتیں عام طور پر بعض منتظم سلطنتوں (دول منتظمہ) میں ہوتی رہتی ہیں اور بہت مفید ثابت ہوتی ہیں . . . . . . ۔ اس نے شرکاے مجالس کے لیے ”نمائندہ“ ہونے کی جو شرط عائد کی ہے وہ اسلام کے سیاسی فکر کے لیے نئی ہے، یعنی ان مجالس کے ارکان دو

گروہوں پر مشتمل ہوتے ہیں : سرکاری ملازم اور عوامی نمائندے (وکلاے رعیت) ۔ وہ آزادی سے (بر وجہ سربستیت) بحث کرتے ہیں اور اس طرح کسی نتیجے پر پہنچتے ہیں (شانی زادہ : تاریخ، استانبول ۱۲۹۱ھ، ۴ : ۲ تا ۴؛ قب B. Lewis، در *BSOAS*، ۲۹ (۱۹۶۶) : ۳۵۸ تا ۳۸۶).

آنے والے دس سال میں سیاسی معاملات پر بحث و تمحیص اور یورپی تصانیف کے تراجم کی بدولت لوگ سیاسی آزادی کے جدید تصور سے زیادہ مانوس ہو گئے تھے (مثال کے طور پر Botta : *Storia d'Italia*، کا ترکی ترجمہ، قاہرہ ۱۲۴۹ھ / ۱۸۳۳ء و استانبول، بار دوم، ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء، جس میں حریت پسندانہ اصولوں اور اداروں کے متعلق بےشمار تصریحات ملتی ہیں ۔ اس موضوع پر بہت سے مسلم اہل قلم نے بحث و تمحیص کر کے اسے زیادہ واضح کر دیا ہے ۔ یہ مسلم مصنفین نپولین کے بعد کے دور کی قدامت پسندانہ دستوری حکومت سے زیادہ متاثر تھے، جس کی بنیاد قانون کی حاکمیت پر تھی اور جو نپولین کے استبداد اور انقلاب فرانس کی بے قید آزادی سے یکسر مختلف تھی ۔ ان میں ایک اہم ترین مصری مصنف شیخ رفاعہ رافع الطہطاوی [رک بآں] تھے، جو ۱۸۲۶ء سے ۱۸۳۱ء تک پیرس میں مقیم رہے تھے ۔ عربی میں ان کے مشاہدات و تجربات ۱۸۳۴ء میں بولاق سے شائع ہوئے تھے اور ترکی ترجمہ ۱۸۳۹ء میں طبع ہوا تھا ۔ اس میں فرانسیسی دستور کے ترجمہ و تشریح کے علاوہ پارلیمانی اداروں کا بیان ہے، جن کی غرض و غایت قانون کے تحت حکومت کا حصول اور ظلم و تشدد سے رعیت کا تحفظ ہے ۔ شیخ رفعہ لکھتے ہیں کہ جس چیز کو فرانسیسی آزادی (حریت) کا نام دیتے ہیں اسی کو مسلمانوں کے ہاں "عدل و انصاف" کہا جاتا ہے، یعنی قانون کی نظر میں مساوات کا قیام، قانون کے مطابق فرمانروائی اور حاکم کا محکوم کے مقابلے میں جابرانہ اور غیر منصفانہ اعمال سے اجتناب (تلخیص الابریز فی تلخیص باریز، قاہرہ بدون تاریخ، طبع مہدی علام، احمد بدوی و انور لوقا، قاہرہ [۱۹۵۸ء]، ص ۱۴۸) ۔ شیخ رفاعہ نے حریت کو اسلام کے قدیم تصور عدل [رک بہ عدل؛ ظلم] کا ہم پلہ قرار دیا ہے، جس سے قدیم و جدید افکار میں امتزاج پیدا ہو گیا ہے اور وہ اپنی تحریروں سے ان مسلم علما کے زمرے میں شمار ہونے لگے ہیں جو سلاطین کو عدل و دانشمندی سے فرمانروائی، قانون کے احترام اور رعایا [رک بہ رعیت؛ سیاست] کی فلاح و بہبود کی تاکید کرتے چلے آئے ہیں ۔ روایتی سیاسی خیالات کے لیے اگر کوئی چیز نامانوس اور نئی ہے تو یہ تجویز کہ رعایا کو حق حاصل ہے کہ وہ عدل و انصاف کے مطابق سلوک کا مطالبہ کرے اور اس حق کے حصول کے لیے کسی انتظامی ڈھانچے کے قیام پر زور دے ۔ اس سے گریز کرتے ہوئے شیخ رفاعہ نے کمال دیدہ وری سے پارلیمان، عدلیہ اور صحافت کے ان مختلف اعمال کی تشریح کی ہے جن سے یہ ادارے رعایا کو ظلم و ستم سے بچاتے ہیں یا بقول ان کے رعایا کو اپنے تحفظ کے قابل بناتے ہیں ۔ ان تصریحات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ خیالات اور ادارے ان کے اپنے ملک سے کسی حد تک مطابقت رکھتے تھے ۔ ان کے آخری زمانے کی تحریروں میں اس بارے میں کوئی تجویز نہیں ملتی ۔ ۱۸۶۶ء میں خدیو اسمٰعیل نے مجلس مشاورت قائم کی تھی ۔ شیخ رفاعہ نے اس کی جو تعریف کی ہے اس سے ان کے روایتی انداز نظر کی غمازی ہوتی ہے، کیونکہ یہاں وہ رعایا کے حقوق کے مقابلے میں حاکم کے فرائض (عدل و مشاورت) کے متعلق زیادہ فکرمند نظر آتے ہیں ۔ شیخ

رفاعہ نے مرشد الامین (قاہرہ ۱۸۶۲ء، ص ۱۲۷ ببعد) میں پانچ ذیلی عنوانات کے تحت آزادی کی تعریف دی ہے، جن میں آخری دو مدنی اور سیاسی ہیں ۔ دونوں کی تعریف معاشرتی، اقتصادی اور قانونی حقوق کے ضمن میں کی گئی ہے، لیکن سیاسی حقوق کے وسیع مفہوم کی طرف کہیں بھی واضح اشارہ نہیں ملتا ۔ پہلے تین ذیلی عنوانات طبعی، معاشرتی (آزادی عمل) اور مذہبی ہیں ۔ سیاسی آزادی یہ ہے کہ ملک ہر فرد کو اسکی جائداد کی ملکیت اور طبعی آزادی کی ضمانت دے (یعنی زندہ مخلوقات کو خور و نوش اور نقل و حرکت کرنے کی پیدائشی اور بنیادی آزادی بھی شامل ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اور دوسروں کے لیے آزار کا موجب نہ بنے؛ نیز دیکھیے L. Zolondek : *Al-Ṭahṭāwī and political freedom*، در *MW*، ۴۴ ۱۹۶۴ء، ۹۰ تا ۹۷)۔

آزادی کے مفہوم کے بارے میں شیخ رفاعہ کے ترک معاصر صادق رفعت پاشا [رک باں] کے نظریات کچھ مبہم سے تھے، لیکن اس نے اپنے ملک میں ان کے فوری اطلاق پر شیخ رفاعہ کے مقابلے میں کہیں زیادہ زور دیا ۔ اس نے ۱۸۳۷ء میں، جب وہ ویانا میں سلطنت عثمانیہ کا سفیر تھا، Metternich سے مل کر ایک مضمون لکھا، جس میں ترکیہ اور یورپ کے بنیادی امتیازات پر بحث کرتے ہوئے ان پہلوؤں کا ذکر کیا ہے جن میں ترکیہ یورپ کی پیروی کر کے نفع اندوز ہو سکتا ہے ۔ صادق رفعت یورپ کی ثروت، صنعت اور سائنس سے شدید طور پر متاثر ہے ۔ وہ اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ یورپ کی خوشحالی بعض سیاسی حالات، ملکی استحکام اور امن و امان کا ثمرہ ہے، جس کا انحصار جملہ اقوام و افراد کی جان و مال اور عزت و ناموس یا بالفاظ دیگر آزادی کے لازمی حقوق (حقوق لازمۂ حریت) کے تحفظ پر ہے ۔ شیخ رفاعہ کی طرح صادق رفعت نے بھی آزادی کو عدل و انصاف کے وسیع تر قدیم اسلامی مفہوم میں لیا ہے، یعنی حاکم کا فرض ہے کہ وہ قانون کے منشا کے مطابق عدل و انصاف سے حکومت کرے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ قوم کا ایک قومی حق (حقوق ملّت) ہے اور ترکیہ میں ان حقوق کا قیام ہی شدید ترین ضرورت ہے (متن کے لیے دیکھیے صادق رفعت پاشا : منتخبات آثار، مطبوعۂ استانبول، اوروپا نین احوالین دائر . . . . . رسالہ، ص ۴؛ قب وہی کتاب: ادارۂ حکومتین بعض قواعد اساسیہنی متضمن . . . . . . رسالہ، بمواضع کثیرہ؛ ایک اور نسخے کے لیے دیکھیے عبدالرحمن شرف : تاریخ مصاحبلری، استانبول ۱۳۴۰ھ، ص ۱۲۵ ببعد) ۔ اسی قسم کے خیالات کا اظہار ایک دوسرے ترک مصنف مصطفی سامی نے کیا ہے، جو پیرس میں ترکی سفارت خانے کا دبیر رہ چکا تھا ۔ اس نے اپنے ایک مضمون، مطبوعۂ ۱۸۴۰ء، میں فرانس کی سیاسی اور مذہبی آزادی کی بےحد تعریف کی ہے ۔ ان خیالات کا اظہار سرکاری طور پر فرمانِ گل خانہ ۱۸۳۹ء میں ہوا، جسے بڑے اصلاحی فرامین میں اولیت کا درجہ حاصل ہے ۔ یہ فرمان رعایا کے جان و مال اور عزت و ناموس کے تحفظ کے حق کا اقرار کرتا ہے اور قانون کے تحت قائم ہونے والی حکومت میں ان کے حقوق کی ضمانت دیتا ہے ۔ اس فرمان میں دو دفعات کے تحت آزادی کا خاص طور پر ذکر آیا ہے ۔ پہلی دفعہ میں مذکور ہے کہ ہر شخص کو جائداد فروخت کرنے کی ہر طرح سے آزادی (سربستیّت) ہوگی، اسی طرح دوسری دفعہ کی رو سے، جو مجالس مشاورت کے بارے میں تھی، تمام حاضر ارکان اپنے خیالات اور مشاہدات کا اظہار بلا تامل اور آزادی سے (سربستچہ) کرسکیں گے (متن کے لیے دیکھیے

دستور، سلسلۂ اوّل، ۱ : ۳ تا ۷؛ موجودہ رسم الخط میں متن کے لیے دیکھیے A. Şeref Gözübüyük و S. Kili: Türk anayasa metinleri، انقرہ ۱۹۵۷ء، ص ۳ تا ۵ و انگریزی ترجمہ در Hurewitz، ۱ : ۱۱۳ تا ۱۱۶).

آزادی کے بارے میں ان خیالات سے احتیاط اور قدامت پسندی جھلکتی ہے۔ شیخ رفاعہ جیسے مصری فرمانرواؤں کے وفادار ملازم اور صادق رفعت جیسے میٹرنخ Metternich کے پیرو اور رشید پاشا [رک باں] کے معاون سے اس سے زیادہ حریت پسندانہ افکار کی توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ حکومت کو رعایا سے عدل و انصاف کا برتاؤ کرنا چاہیے اور یہ ان کا حق بھی ہے، جس کے حصول کے لیے قوانین نافذ ہونے چاہییں۔ ان کے خیال میں یہ بات ابھی تک نہیں آئی تھی کہ حکومت کی تشکیل یا اس کے کاروبار میں رعایا بھی حصہ دار ہو سکتی ہے.

ایک طرف تو قدامت پسند مصلحین قانونی آزادی کی باتیں کر رہے تھے اور بعض مسلم حکمرانوں نے بھی آزمائشی طور پر کونسلیں اور اسمبلیاں (دیکھیے دستور، مجالس اور مشورہ) قائم کر دی تھیں، لیکن دوسری طرف حکومت کی مطلق العنانیت کم ہونے کے بجائے زیادہ ہوتی جا رہی تھی۔ حکومت کو جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش میں رعایا اور بادشاہ کے درمیان مصالحت و مفاہمت پیدا کرنے والی قوتیں ختم کر دی گئیں، جس نے ریاست کے استبداد کو مستحکم کر کے ان روایتی پابندیوں کو کمزور اور بعض صورتوں میں بالکل منسوخ کر کے رکھ دیا تھا جن کی گرفت امور سلطنت پر چلی آ رہی تھی۔ حکومت جتنی اقتدار پسند ہوتی اتنی اس پر نکتہ چینی کی جاتی تھی۔ صحافت کا آغاز بھی اسی زمانے میں ہوا تھا اور روز بروز اس کا حلقۂ اثر وسیع ہو رہا تھا [رک بہ جریدہ]؛ نئے اخبارات جاری ہو رہے تھے اور پرانے اخبارات کی اشاعت میں اضافہ ہو رہا تھا۔ یہ جرائد حریت پسندانہ خیالات کی ترجمانی کرنے لگے اور انیسویں صدی میں یورپ کی صحافت ان کے لیے ایک قابل تقلید مثال ثابت ہوئی.

ایک حلقۂ فکر کی یہ رائے ہے کہ ۱۸۲۰ - ۱۸۲۱ء اور ۱۸۳۰ء کے مابین ابھرنے والی لبنانی تحریکات شاید انقلاب فرانس کے اساسی تصورات، یعنی قومی آزادی اور سیاسی جمہوریت سے متأثر ہونگی۔ یہ رائے جن دستاویزات (قلب اور فرید خازن : مجموعة المحرّرات السیاسیة والمفاوضات الدولیة عن سوریة و لبنان، ۱، جونیہ ۱۹۱۰ء، ص ۱ ببعد) پر مبنی ہے وہ تعداد میں بہت کم اور صحت کے اعتبار سے محل نظر ہیں اور صحیح معنوں میں مقامی تحریکات سے کہیں زیادہ فرانسیسی شورش پسندوں کی سرگرمیوں کی مظہر ہیں۔ حریت پسندانہ افکار کا غیر مبہم اظہار کسروان کے مارونیوں کی اس بغاوت کے بیان میں ملتا ہے جو ۱۸۵۸ - ۱۸۵۹ء میں طنّیوس شاہین کے زیر قیادت برپا ہوئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا نصب العین ایک ''جمہوری حکومت'' (حکومة جمہوریة) کا قیام تھا؛ غالبًا اس سے اس کی مراد نمائندہ حکومت کی کوئی قسم تھی (انطون العقیقی، طبع یوسف ابراہیم یزبک : ثورة و فتنة فی لبنان، دمشق ۱۹۳۸، ص ۸۷؛ انگریزی ترجمہ از M. H. Kerr : *Lebanon in the last years of Feudalism*، بیروت ۱۹۵۹ء، ص ۵۳؛ مزید دیکھیے P. K. Hitti : *The impact of the West on Syria and Lebanon in the nineteenth century*، در *J. Wld. Hist.*، ۲ (۱۹۵۵ء) : ۶۲۹ تا ۶۳۰).

جنگ کریمیا کے دوران میں اور اس کے بعد کے زمانے میں مغربی اثرات کی شدت اور

روز افزوں اندرونی سیاسی اور اقتصادی دباؤ کی بدولت ۱۸۶۰ء میں حریت پسندانہ افکار اور سرگرمیوں کا احیا ہوا۔ ترکیہ میں شناسی [رک بآں] نے ترجمان احوال (شمارہ ۱، ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء) اور تصویر افکار (شمارہ ۱، مؤرخہ ۱۵ جون ۱۸۶۲ء) کے افتتاحی مقالات میں اظہار و ابلاغ کی آزادی کی اہمیت پر زور دیا۔ شام میں عیسائی مصنف فرانسس فتح اللہ المراش نے تمثیلی رنگ میں ایک مکالمہ لکھا (غابة الحق، بیروت ۱۸۶۶ء و بار دوم، قاہرہ ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰-۱۸۸۱ء) اور اس میں آزادی اور اس کے قیام کی شرائط پر فلسفیانہ قسم کی سیاسی بحث کی۔ اس سے زیادہ صاف سیاسی رنگ ایک مسلم مصنف کے ہاں جھلکتا ہے۔ یہ مصنف شہرۂ آفاق خیر الدین پاشا [رک بآں] تھے، جنھوں نے تونس کے دستور، مجریہ ۱۸۶۱ء، کی تالیف میں حصہ لیا تھا (اقوام المسالک فی معرفت احوال الممالک، تونس ۱۲۸۳-۱۲۸۵ھ / ۱۸۶۷-۱۸۶۸ء و فرانسیسی ترجمہ: *Réformes nécessaires aux états musulmans*، پیرس ۱۸۶۸ و ترکی ترجمہ، استانبول ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء)۔ اس میں خیرالدین پاشا نے یورپ کی دولت اور طاقت کے سرچشمے کا جائزہ لے کر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ دراصل یورپ کے ان سیاسی اداروں کی مرہون منت ہے جو عدل و انصاف اور آزادی کے ضامن سمجھے جاتے ہیں۔ دونوں کو یکساں سمجھ کر وہ اسلامی مملکت میں ان کے حصول کے لیے کچھ محتاط بلکہ مبہم سی سفارشات کرتے ہیں۔ اس کے لیے وہ اسلامی روایات اور قانون سے دستکش نہیں ہوتے بلکہ اپنی سفارشات کا انحصار مشاورت پر رکھتے ہیں، کیونکہ علما، وزرا اور اعیان مملکت کا مشورہ یورپ کی نمائندہ اور دستوری حکومت ہی کے مترادف ہے.

۱۸۵۶ء میں اصلاحی فرمان کے اجرا پر شناسی نے رشید پاشا کی خدمت میں ایک مدحیہ قصیدہ پیش کیا جس میں اس نے کہا: ’’ہم ظلم کے غلام تھے، آپ نے ہمیں آزاد کیا ہے‘‘۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے: ’’آپ کا قانون لوگوں کے لیے ’’عتق نامہ‘‘ (آزادی کا پروانہ) ہے۔ آپ کے قانون نے سلطان کو اس کے اختیارات کی حدود (بلدیریر حدّینی) سے باخبر کیا ہے‘‘.

آزادی کے ذریعے ظلم و استبداد کے بجاے عدل و انصاف کی حکومت اور دستور کے ذریعے اختیار سلطانی کی تحدید —— ایسے الفاظ تھے، جن کے مضمرات کو اس صدی کے چھٹے اور ساتویں عشرے میں شبان عثمانی (ینی عثمانی لر، رک بآں) کی سعی سے عملی جامہ پہنایا گیا۔ ینی عثمانلی لر کے سیاسی خیالات پر اسلامی مصطلحات کی چاشنی چڑھی ہوئی تھی اور انھوں نے اسلامی روایات سے رشتہ جوڑ رکھا تھا۔ [یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں حریت اور وطنیت کے بارے میں جو نظریات یورپ میں مروج تھے، انھیں عثمانی اسلامی تصورات کے مطابق ڈھال لیا گیا۔] ویسٹ منسٹر کی برطانوی پارلیمنٹ نے ان کے لیے ایک نمونے کا کام دیا؛ سیاسی نظریہ انقلاب فرانس کی آوردہ روشن خیالی اور حریت پسندانہ تعلیمات سے اخذ کیا گیا اور جماعت کی تنظیم اور طریق کار کے سلسلے میں اٹلی اور پولینڈ کی وطن پرست خفیہ جماعتوں کی مثال پیش نظر رکھی گئی۔ ینی عثمانلی لر کی تحریروں میں دو کلیدی الفاظ ’’وطن‘‘ اور ’’حریت‘‘ ملتے ہیں۔ وطن اس ہفت روزہ کا نام بھی تھا جسے انھوں نے جلا وطنی کی حالت میں شائع کیا تھا (لنڈن: جون ۱۸۶۸ تا اپریل ۱۸۷۰ء؛ جنیوا: اپریل تا جون ۱۸۷۰ء)۔ اس اخبار کے علاوہ دوسرے جرائد وغیرہ میں نوجوان ترک مفکرین (جن میں نامق کمال سر فہرست ہے) کی جو نگارشات شائع

ہوئیں ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ آزادی کی تشریح و تعبیر عوام کی حاکمیت سے کرتے تھے، جس کے حصول کا ذریعہ دستوری اور نمائندہ حکومت ہے (مثال کے لیے دیکھیے مقالۂ حریت کا فرانسیسی ترجمہ، از M. Colombe، در Orient، شمارہ ۱۳ (۱۹۶۰ء)، ص ۱۲۲ تا ۱۳۳)۔ نامق کمال اور دوسرے متقدم مسلم مصنفین کے خیال میں مملکت کا بنیادی فرض یہی تھا کہ حکومت عدل و انصاف کے ساتھ ہو، لیکن انصاف کی صرف یہی غرض و غایت نہیں کہ رعایا کی فلاح و بہبود کا خیال رکھا جائے بلکہ ان کے سیاسی حقوق کا بھی تحفظ کیا جائے۔ جو مناسب ادارے ہی کر سکتے ہیں: ''حکومت کو عدل و انصاف کی حدود میں رکھنے کے دو بنیادی طریقے ہیں: پہلا طریقہ یہ ہے کہ ان بنیادی قوانین کو جن کے تحت حکومت کا کاروبار چلتا ہے، خفیہ نہ رکھا جائے بلکہ سارے جہان کی آگاہی کے لیے، چھاپ کر شائع کیا جائے؛ دوسرا قانون مشاورت ہے، جس کے تحت حکومت سے دستور سازی کا اختیار لے لیا جاتا ہے'' (نامق کمال: حقوق عمومیہ، در عبرت، شمارہ ۱۸، ۱۸۷۲ء؛ منقولہ در ابوالضیاء توفیق: نمونۂ ادبیات عثمانیہ، بار سوم استانبول ۱۳۰۶ھ، ص ۲۵۷ تا ۲۵۸؛ جدید ترکی رسم الخط میں دیکھیے مصطفی اوزون: نامق کمال و عبرت گزتسی، استانبول ۱۹۳۸ء، ص ۹۶ تا ۹۷ و انگریزی ترجمہ، در Lewis: *Emergence*، ۱۹۶۰ء)۔ نامق کمال نے بھی اپنے پیشروؤں کی طرح ان غیر ملکی تصورات کو اسلامی افکار کی طبعی ترقی یافتہ صورت کہہ کر پیش کیا ہے۔ اس طرح انصاف، آزادی کا اور مشاورت، نمائندگی کا متبادل ٹھہرتا ہے۔ نامق کمال اور ان کے رفقا کے افکار کی جھلک انیسویں صدی عیسوی کے اوائل کے مصنفین کے ہاں بس یہیں تک ملتی تھی اور سلاطین بھی مجالس مشاورت کو طلب کرنے اور فرامین شاہی صادر کرنے کی حد تک ہی رہے [رک بہ دستور؛ مجلس؛ مشاورت]۔ شبانِ عثمانی فکر و عمل کے اعتبار سے اپنے محتاط پیشروؤں سے آگے نکل گئے۔ نامق کمال کی رائے میں محض یہ امر کافی نہ تھا کہ مجلس مشاورت منتخب ہو۔ اس کے نزدیک دستور سازی کی مجاز صرف مجلس مشاورت تھی اور یہ ضروری تھا کہ حکومت کو اس اختیار سے محروم کر دیا جائے۔ تقسیم اختیارات کے اس اصول کو، جسے دستور میں تحریری طور پر منضبط کرنا اور برقرار رکھنا ضروری ہے، عوام کی حاکمیت کے انقلابی تصور سے سہارا ملا، جسے نامق کمال نے ''بَیْعَة'' کی قدیم اصطلاح کا مترادف قرار دیا: ''عوام کی حاکمیت (حاکمیت اہالی) کے یہ معنی ہیں کہ عوام ہی حکومت کے اقتدار کا سرچشمہ ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں اسی کو بیعة [رکّ باں] کہتے ہیں۔ یہ ایک ایسا حق ہے جو ذاتی خود مختاری (استقلال ذاتی) کے تصور کا مرہونِ منت ہے، جو ہر انسان میں فطری طور پر ودیعت ہوتا ہے'' (نامق کمال: حقوق عمومیہ، محل مذکور)۔ وہ تنظیمات [رکّ باں] کے بظاہر حریت پسندانہ اور دستوری پہلوؤں سے مسحور نہیں ہوا۔ ۱۸۳۹ء کا اصلاحی فرمان، بعض لوگوں کے دعوے کے باوجود کوئی بنیادی دستوری دستاویز (شرط نامۂ اساسی) نہیں بلکہ انتظامیہ کو مغربی رنگ میں رنگنے کی ایک کوشش تھی: ''اگر اس شاہی فرمان کی تمہید میں قانون کے عمومی امور کو شخصی آزادی (حریت شخصیہ) تک محدود نہ رکھا جاتا، جس کی تعبیر و تشریح جان و مال اور عزت و ناموس کے تحفظ سے کی جاتی ہے، بلکہ اس میں بنیادی اصولوں، مثلاً آزادی فکر (حریت افکار)، عوام کی حاکمیت اور شورائی حکومت (یعنی نمائندہ اور دستوری حکومت) کے

قیام کا اعلان ہوتا تو اسے بنیادی حقوق کی دستاویز کے نام سے موسوم کیا جا سکتا تھا‘‘ (عبرت، شمارہ ۴۶، ۱۸۷۲ء، بحوالۂ احسان سونغو : تنظیمات و ینی عثمانلی لر، در تنظیمات، استانبول ۱۹۴۰ء، ۱ : ۸۴۵ و انگریزی ترجمہ، در Lewis : *Emergence*، ص ۱۶۷).

۱۸۷۶ء میں پہلا عثمانی دستور نافذ ہوا تو ینی عثمانلی لر کا حریت پسندانہ اور پارلیمانی لائحۂ عمل پورا ہوتا نظر آیا۔ دستور کی دفعہ ۱۰ کے تحت مذکور ہے کہ شخصی آزادی ناقابل انفساخ ہے۔ متأخر دفعات میں مذہب، صحافت، اجتماعات اور تعلیم وغیرہ کی آزادی کا ذکر ہے۔ اس کے علاوہ اس امر کی تشریح کی گئی ہے کہ کوئی شخص کسی کی ذات، مکان اور مال پر دست تعدی دراز نہیں کر سکے گا۔ جہاں تک سیاسی شرائط کا تعلق ہے یہ دستور کچھ زیادہ حریت پرور نہیں۔ اس کی رو سے اقتدار کا سرچشمہ عوام کی حاکمیت نہیں بلکہ ذات سلطانی ہے، جس میں تمام اہم اساسی اور مابقی اختیارات مرتکز ہیں؛ چنانچہ اس میں تقسیم اختیارات کے اصول کی تصدیق یونہیں سرسری طور پر کی گئی ہے؛ عملی طور پر اس کا نفاذ بہت قلیل مدت تک رہا۔ فروری ۱۸۷۸ء میں پارلیمان توڑ دی گئی اور آئندہ تیس سال تک اس کا اجلاس طلب نہ کیا جا سکا۔

سلطان عبدالحمید کے عہد میں لفظ حریت کے استعمال پر قانوناً پابندی عائد تھی، چنانچہ اس سے متعلق تصورات لوگوں کو اور بھی عزیز ہو گئے۔ اس زمانے کے جدت پسند ترکوں کے فکر و نظر کا سرچشمہ یورپ تھا، جہاں انہیں آزادی کے ثمرات کی جیتی جاگتی مثالیں نظر آتی تھیں اور اس طرح یورپ حصولِ آزادی کے لیے فکری رہنمائی کا فریضہ بھی انجام دے رہا تھا۔ سعداللہ نے ۱۸۷۸ء میں پیرس کی نمائش دیکھ کر لکھا تھا: ’’جب تم انسانی ترقی کے دلکش کارناموں کو دیکھو تو خیال رہے کہ یہ سب آزادی کی بدولت ظہور میں آئے ہیں۔ آزادی کے سایۂ عاطفت میں عوام اور اقوام مسرت سے ہمکنار ہوتے ہیں۔ اگر آزادی نہ ہوتی تو امن و امان نہ ہوتا، امن و امان نہ ہوتا تو سعی اور جد و جہد نہ ہوتی، جد و جہد نہ ہوتی تو خوشحالی نہ ہوتی، خوشحالی نہ ہوتی تو مسرت کا وجود نہ ہوتا‘‘ (سعد اللہ پاشا : *1878 Paris Ekspozisyonu*، در ابوالضیاء توفیق : نمونہ ...، ص ۲۸۸ و انگریزی ترجمہ، در B. Lewis : *Middle East....*، ص ۴۷)۔ اگر سابقہ نسل والٹیر Voltaire، روسو Rousseau اور مونتسکو Montesquieu کی دلدادہ تھی تو نئی نسل ہیکل Haeckel، بیوشنر Büchner، لی بان Le Bon (جو اسلام سے ہمدردی رکھنے کے باعث خاص طور پر پسند کیا جاتا تھا)، سپنسر Spencer، مِل Mill اور متعدد دوسرے مصنفین کی نگارشات پر فریفتہ تھی۔ حسین رحمی نے ۱۹۰۸ء میں لکھا تھا: ’’جو لوگ سوچ بچار کر سکتے ہیں، لکھ سکتے ہیں، آزادی کا دفاع کر سکتے ہیں، یہ وہی صاحب دماغ ہیں جنھوں نے یورپی ثقافت سے روشن خیالی کا فیضان پایا ہے۔ اس تیرہ و تار اور یاس انگیز زمانے میں مغرب کا علمی و فکری خزینہ ہمارا رفیق اور ہادی و رہنما ثابت ہوا۔ ہمارے اندر فکر و تدبر کے لیے رغبت اور حریت کے لیے محبت اسی کی بدولت پیدا ہوئی ہے (*Shipsevedi*، استانبول ۱۹۱۲ء، دیباچہ؛ انگریزی ترجمہ در Niazi Berkes : *Secularism*، ص ۲۹۲)۔ سیاسی اصطلاحات کی رو سے حریت عملاً دستوری اور نمائندہ حکومت سے عبارت تھی، یعنی شخصی حکومت کا خاتمہ، دستور کی بحالی، آزاد انتخابات اور پارلیمان کے قیام

سے شہریوں کے حقوق کا تحفظ۔ اب حریت محض ایک سیاسی مسئلہ نہ رہا تھا کیونکہ غیرمذہبی اور مادّی افکار کے حامل افراد کے نزدیک مذہبی قیود سے ذہنی چھٹکارا پانا بھی آزادی میں شامل تھا۔ غالباً شہزادہ صباح الدین پہلا شخص تھا جس نے معاشرتی اور اقتصادی معنوں میں آزادی کا تصور قائم کیا۔ اس نے وفاقائیت، لامرکزیت اور نجی مساعی کی ہمت افزائی سے ترکیہ کو انفرادی معاشرے سے اجتماعی معاشرے تک لے جانے کی کوشش کی۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے اس نے ١٩٠٢ء میں ایک انجمن بھی قائم کی۔ اسی قسم کے افکار کے زیر اثر ١٩١١ء میں انجمن اتحاد و ترقی [رک بآن] کے مقابلے میں انجمن حریت و الائتلاف [رک بآن] وجود میں آئی۔ معاشرتی اور انفرادیت پسندی کے معنوں میں اس لفظ کے استعمال کی ایک دلچسپ مثال — ''حریت نسواں'' — قاسم امین [رک بآن] کی مشہور کتاب تحریر المرأۃ (قاہرہ ١٣١٦ھ/١٨٩٨ء و ١٩٠٥ء؛ ترکی ترجمہ: قاہرہ ١٣٢٦ھ/١٩٠٨ء و استانبول ١٣٢٩ھ/١٩١١ء؛ شمالی ترکی ترجمہ: قازان ١٩٠٩ء) میں ملتی ہے۔

١٩٠٨ء کے انقلاب کے بعد کچھ عرصے کے لیے افکار و اظہار کی کامل آزادی ہو گئی تھی۔ اس سے سرگرم بحث و مباحثہ کے اس دور کا آغاز ہوا، جس میں علاوہ دیگر مسائل کے حریت کے مسئلے کو جانچا اور پرکھا جاتا تھا اور مختلف نقطہ ہائے نظر سے اس پر بحث و تمحیص کی جاتی تھی۔ سیاسی آزادی، معاشرتی آزادی اور اقتصادی آزادی کے جدا جدا مبلغ اور محافظ تھے۔ چونکہ شخصی آزادی اور احتساب کے قیود کو ینی عثمانلی لر نے سختی سے جکڑ رکھا تھا اس لیے ان مباحث کی کچھ قدر و قیمت نہ رہی۔ جدید ترکیہ میں، جو پہلی اور دوسری جمہوریتوں کے بعد ظہور میں آئی تھی، آزادی کی بحث یورپ سے مختلف نظر نہیں آتی، لہٰذا اس پر غور و فکر کی ضرورت نہیں۔

عرب ممالک کی عثمانی رعایا نے آغاز ہی سے آزادی کی تحریکوں میں مؤثر حصہ لیا تھا۔ ٢٤ مارچ ١٨٦٧ء کو مصری شہزادے مصطفٰی فاضل پاشا نے فرانسیسی اخبار *Liberté* (= حریت) میں سلطان کے نام ایک مکتوب مفتوح شائع کرایا، جس میں سلطان کو یہ مشورہ دیا گیا تھا کہ وہ مملکت کو دستور عطا کر دیں (منقولہ در *Orient*، شمارہ ٥ (١٩٥٨ء)، ص ٢٩ تا ٣٨)۔ مصطفٰی فاضل پاشا نے نہ صرف جلا وطن شبان عثمانی کو ان کا پہلا منشور دیا بلکہ وہ ان کی مالی امداد بھی کیا کرتا تھا۔ اس مالی اعانت کو اس کے بھائی خدیو اسمٰعیل نے جاری رکھا، جو اپنے سیاسی عزائم کی تکمیل کے لیے انھیں ایک مفید آلۂ کار سمجھتا تھا۔ سلطان عبدالحمید کے زمانے میں فارس الشدیاق [رک بآن] کے ایک بیٹے سلیم فارس نے جلا وطنی کی حالت میں لنڈن سے ایک اخبار حریت جنوری ١٨٩٣ء میں جاری کیا، جس کا شمار اولیں آزاد جرائد میں ہوتا ہے۔ اس سے اس ہفت روزہ کی یاد تازہ ہو گئی جو قبل ازیں ینی عثمانلی لر شائع کیا کرتے تھے۔ بعد میں سلطان کے کارندوں کی ترغیب سے سلیم فارس نے اسے بند کرا دیا۔ ان جلاوطنوں میں کچھ اور لوگ بھی شامل تھے، جن میں سے لبنانی امیر امین ارسلان اور خلیل غانم قابل ذکر ہیں۔ امین ارسلان نے ١٨٩٥ء میں پیرس سے ایک اخبار کشف النقاب کے نام سے جاری کیا۔ خلیل غانم ١٨٧٦ء کی عثمانی پارلیمان میں شام کا نمائندہ تھا اور نوجوان ترکوں کے حلقوں میں بڑا سرگرم کارکن تصور کیا جاتا تھا۔ نوجوان ترکوں اور شبان عثمانی کے دلائل اور خیالات کی بازگشت ان عربی مطبوعات میں بھی سنائی دیتی ہے جو صوبوں میں ترکیہ کے

حکمران حلقوں کے افکار کی ترجمانی کا فرض ادا کرتے تھے ۔ ۱۸۷۰ء میں ایک پندرہ روزہ اخبار الجنان شام سے نکلا، جس کی پیشانی پر مشہور مقولہ ''حب الوطن من الایمان'' (= مادر وطن سے محبت ایمان کا جز ہے) درج ہوتا تھا ۔ یہ مقولہ، جو خاصا زیر بحث رہا ہے، ترکی ہفت روزہ حمایت میں بھی ۱۸۶۸ء سے ۱۸۷۰ء تک چھپتا رہا ۔ عثمانی عربوں میں وفاقی جماعتوں کی نشو و نما ترکوں کی وفاقی تحریک سے علحدہ نہیں ہے ۔

مصر میں خدیو اور انگریزوں کی عملداری کے دوران میں سیاسی خیالات کا ارتقا مختلف خطوط پر ہوا تھا، جن میں مملکت عثمانیہ میں ظہور پذیر ہونے والے واقعات و تحریکات سے کہیں زیادہ یورپی اثرات کارفرما تھے؛ تاہم عثمانی اثر سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ مصر میں بہت سے سربرآوردہ عرب مفکرین مملکت عثمانیہ کے دوسرے حصوں سے آ کر بس گئے تھے ۔ مصر میں ترک اکابرین، مثلاً شہزادہ صباح الدین اور عبداللّٰہ جودت [رك بآں] کی موجودگی اور سرگرمیوں کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔ ولی الدین یکن ترکی النسل تھا اور اس نے نوجوان ترکوں کے ساتھ سیاست میں بھی حصہ لیا تھا ۔ وہ عربی میں سیاسی اور معاشرتی مسائل پر کثرت سے لکھا کرتا تھا ۔ جودت نے Vittorio Alfieri کی کتاب *Della tirannide* کا ترکی میں استبداد کے نام سے ترجمہ کیا، جو ۱۸۹۸ء میں جنیوا میں اور دوبارہ قاہرہ میں ۱۹۰۹ء میں چھپا تھا ۔ اس کتاب نے لوگوں کو خاصا متاثر کیا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصر میں حلب کے جلا وطن عبدالرحمٰن الکواکبی [رك بآں] کی طبائع الاستبداد (مطبوعۂ قاہرہ، بدون تاریخ) اسی ترکی ترجمے کا چربہ ہے (Sylvia G. Haim : *Alfieri and Al-Kawakibi*، در *OM*، ۳۴ (۱۹۵۴ء): ۳۲۱ تا ۳۳۴؛ E. Rossi : *Una tradutione turca-dell'opera "Della Tironnide" di V. Aefierie*، در مجلۂ مذکور، ص ۳۲۵ تا ۳۳۷).

مصر میں شیخ رفاعہ کے بعد حریت کے موضوع پر ہونے والے ابتدائی مباحث پر بہت توجہ دی گئی ہے ۔ ان میں ازہری شیخ حسین المرصفی : رسالة الکلم الثمان پر (قاہرہ ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء) قابل ذکر ہے، جس میں مصنف نے اس زمانے کے ''تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لیے'' (ص ۲) آٹھ زبان زد عوام سیاسی اصطلاحوں کا جائزہ لے کر ان کی تشریح کی ہے ۔ ان میں ایک اصطلاح حریت (ص ۳۶ تا ۳۷) ہے، جس کی تشریح شیخ مذکور نے اس کے طبعی اور عمرانی مفہوم کے اعتبار سے کی ہے، یعنی انسانوں اور حیوانوں کا فرق، ملنے جلنے اور مل بیٹھنے کی انسانی عادت، جس سے معاشرتی تعاون اور حقوق کے باہمی احترام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے ۔ شیخ نے آزادی کی ضرورت کو اس کے طبعی اور معاشرتی مفہوم میں تو تسلیم کیا ہے، لیکن ڈھکے چھپے الفاظ میں اپنے نوجوان قارئین کو تنبیہ کی ہے کہ وہ اس تصور کو سیاسیات میں داخل کرنے سے محترز رہیں ۔

اس تنبیہ کے باوجود یورپ کے حریت پسندانہ افکار کا اظہار عربی اور ترکی تحریروں میں ہوتا رہا ۔ آزادی کی خوبیوں کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا جاتا تھا اور اس کی حمایت کی جاتی تھی ۔ بعض لوگوں کے ذہن میں آزادی کا تصور بہت مبہم سا تھا اور وہ اسے ایک ایسا خفیہ طلسم سمجھتے تھے جس کی بدولت یورپ نے طاقت اور دولت حاصل کی تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے ہاں اسی قسم کے نتائج برآمد کرنے کے لیے اسے اپنانا ضروری خیال کرتے تھے ۔ بعض کے نزدیک آزادی کا مفہوم یہ تھا کہ استبداد کو (جس کی مجسم تصویر ان کے خیال میں سلطان عبدالحمید تھا) ختم کر کے دستوری حکومت

قائم کی جائے۔ عربی زبان میں روایتی اعتبار سے حریت کی آخری اور مؤثر تعبیر مصری مصنف احمد لطفی السید (۱۸۷۲ تا ۱۹۶۳ء) کے ہاں نظر آتی ہے۔ وہ مسلّمہ طور پر مل J. S. Mill اور انیسویں صدی کے دوسرے حریت پسند مفکرین کا مقلّد تھا، چنانچہ اس نے اپنے سیاسی افکار میں مسئلۂ حریت کو مرکزی جگہ دی ہے۔ اس کے نزدیک آزادی فرد کے حقوق کا نام ہے۔ ان حقوق میں اس کی ناقابل انتقال طبعی آزادی شامل ہے، جس کی تعریف اور حفاظت شہری حقوق سے ہوتی ہے اور ان حقوق کا حصول سیاسی اور قانونی انتظامات اور اداروں سے ہوتا ہے۔ ان میں حکومت کا عمل دخل کم سے کم ہونا چاہیے۔ فرد اور قوم کی آزادی کے لیے ضروری ہے کہ اس کو حصول آزاد اخبارات، خود مختار عدلیہ اور ایسی دستوری حکومت کے ذریعے ہو جو تقسیم اقتدار کی ضامن ہو۔

لطفی السید انفرادی آزادی کے علاوہ قومی آزادی کا بھی قائل تھا، جس کے طبعی حقوق افراد کے حقوق سے مختلف ہوتے ہیں۔ اتحاد اسلامی اور عرب قومیت اس کے پیش نظر نہ تھے۔ اس کے نزدیک مصری قوم مصر سے عبارت تھی اور وہ اسے بیرونی اقتدار اور ملکی استبداد دونوں سے نجات دلانے کا خواہاں تھا۔ ۱۹۰۸ء میں نوجوان ترکوں کے انقلاب اور دس سال بعد جمہوریت پسندوں کی فوجی فتح کے بعد بھی آزادی کی حریت پسندانہ تشریح و تعبیر پیش ہوتی رہی، لیکن اسی اثنا میں استعمار کی توسیع اور نظریۂ قومیت کے فروغ کے باعث حریت کی ایک نئی تشریح مقبول ہونے لگی۔ قوم پرست آزادی کو خود مختاری کا مترادف سمجھتے تھے، یعنی اپنے ملک کی کامل حاکمیت، جس میں کسی غیر ملکی سیادتِ اعلٰی کے عمل دخل کا اندیشہ نہ ہو۔ قوم کے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حالات خواہ کیسے ہی ہوں، وہ آزاد اسی صورت میں کہلا سکتی ہے جب وہ اجنبیوں کے تابع فرمان نہ ہو۔ آزادی کی اس نئی تشریح سے ترک زیادہ متأثر نہ ہو سکے، کیونکہ وہ پیش آنے والے تمام خطرات کے باوجود آزادی سے کبھی محروم نہیں ہوئے تھے۔ ان کے برعکس عربوں کا مقصد حیات ہی اجنبی اقتدار کا خاتمہ تھا۔ انگریزی اور فرانسیسی اقتدار کے زمانے میں بعض اوقات شخصی آزادی کو محدود یا معطل کرنے کے باوجود انفرادی آزادی کا مسئلہ کبھی نہیں ابھرا کیونکہ دوسرے زمانوں کے مقابلے میں یہ پھر بھی غنیمت تھی۔ استعماری حکومتیں شخصی آزادی تو عطا کر دیتی تھیں، لیکن کامل سیاسی خود مختاری دینے پر آمادہ نہیں ہوتی تھیں؛ لہٰذا یہ امر فطری تھا کہ شخصی آزادی کو نظرانداز کر کے سیاسی خود مختاری کے حصول کے لیے استعماری طاقتوں سے نبرد آزمائی ہوتی رہے۔ جب مغرب کے خلاف نفرت کا آخری طوفان اٹھا تو مغربی جمہوریت کو بھی سراب اور فریب کہہ کر رد کر دیا گیا، کیونکہ یہ مسلمانوں کے لیے مفید مطلب نہ تھی۔ ”حریت“ اور ”تحریر“ کے الفاظ کا سحر اگرچہ قائم رہا، تاہم یہ الفاظ اپنے ان مضمرات سے محروم ہو گئے جن کی بدولت یہ انیسویں صدی عیسوی کے مسلمانوں کے لیے بےحد جاذب نظر رہے تھے۔ ابھی تک بعض افراد شخصی اور انفرادی حقوق کا تذکرہ کر رہے تھے اور بعض مصنفین (روایاتی بندھنوں سے) نفسیاتی طور پر آزادی کے حصول کے لیے ”تحرّر“ کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ اس لفظ کو استعمال کرنے والوں میں سے بیشتر کے نزدیک آزادی انفرادیت کے بجائے اجتماعی صفت کی حامل تھی۔ شروع شروع میں سیاسی طور پر اسے خودمختاری کا مترادف قرار دیا گیا، لیکن آگے چل کر جب یہ تعریف جامع نظر نہ آئی تو نیم معاشی

اصطلاحات کی رو سے حریت سے مراد شخصی یا غیر ملکی استحصال کی عدم موجودگی لی جانے لگی۔

قومیت کے لیے رک بہ قومیة؛ آزادی کے لیے رک بہ استقلال؛ اشتراکیت کے لیے رک بہ شیوعیة؛ شخصی حکومت کے لیے رک بہ استبداد اور ظلم و ستم کے لیے رک بہ ظلم۔

مآخذ: (الف) ترکی: (۱) Niyazi Berkes: *The Development of Secularism in Turkey*، مانٹریال ۱۹۶۴ء، ترکیہ کے سیاسی افکار کی تاریخ پر مغربی زبانوں میں مفصل ترین تذکرہ ہے؛ ترکیہ میں افکار جدیدہ کی عام تاریخ کے لیے دیکھیے (۲) Hilmi Ziya Ülken: *Türki-yede çağdaş düşünce tarihi*، قونیہ ۱۹۶۶ء؛ مخصوص مباحث اور ادوار کے لیے دیکھیے (۳) Şerif Mardin: *The genesis of young Ottoman thought*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء؛ (۴) وہی مصنف: *The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900*، در *Western Humanities Review*، ۱۴ (۱۹۶۰ء): ۴۱۳ تا ۴۳۶؛ (۵) وہی مصنف: *Libertarian Movements in the Ottoman Empire 1878-1895*، در *MEJ*، ۱۶ (۱۹۶۲ء): ۱۶۹ تا ۱۸۲؛ (۶) وہی مصنف: *Jön Türklerin siyasî fikileri 1895-1908*، انقرہ ۱۹۶۴ء (جس میں مقدم الذکر مقالے کا آزاد ترکی ترجمہ بھی شامل ہے)؛ (۷) E.E. Ramsaur: *The Young Turks; perlude to the revolution of* 1908، پرنسٹن ۱۹۵۷ء؛ (۸) T.Z. Tunaya: *Hürriyetin ilânı: ikinci Meşrutiyetin siyasi hayatına bakışlar*، استانبول ۱۹۵۹ء؛ (۹) وہی مصنف: *Türkiyenin siyasi hayatında batılılaşma hareketleri*، استانبول ۱۹۶۰ء؛ واقعات کے پس منظر میں سیاسی فکر پر مختصر مباحث کے لیے دیکھیے (۱۰) B. Lewis: *The emergence of modern Turkey*، ترمیم شدہ ایڈیشن، لنڈن ۱۹۶۸ء۔

(ب) عرب ممالک: (۱) رائف الخوری: الفکر العربی الحدیث، بیروت ۱۹۴۳ء، عربوں کے جدید سیاسی افکار پر سب سے پہلی کتاب ہے، جس کا استعمال عام ہے، لیکن اسے زیادہ قابل استناد نہیں سمجھا جاتا۔ یہ مختلف اقتباسات کا مجموعہ ہے۔ اس پر ایک مقدمہ بھی ہے، جس میں انقلاب فرانس کا عرب فکر و نظر پر اثر دکھایا گیا ہے؛ عرب قومیت اور اس کے متعلقہ مباحث پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں آزادی کے موضوع پر بھی بحث ملتی ہے، مثلاً (۱۲) H. Z. Nuseibeh: *The ideas of Arab nationalism*، اتھاکا (نیویارک) ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) J. M. Ahmed: *The intellectual origins of Egyptian nationalism*، لنڈن ۱۹۶۰ء؛ (۱۴) N. Safran: *Egypt in search of political community*، کیمبرج ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) Sylvia G. Haim: *Arab nationalism*، برکلے و لاس اینجلز ۱۹۶۲ء؛ (۱۶) Ibrahim Abu-Lughod: *The Arab rediscovery of Europe*، پرنسٹن ۱۹۶۳ء؛ (۱۷) Albert Hourani: *Arabic Thought in the liberal age 1798-1939*، لنڈن ۱۹۶۲ء، جس میں عربوں کی حریت پسندی کی طرف بالخصوص توجہ مبذول کی گئی ہے۔

(ج) عام مآخذ: (۱۸) L. Gardet: *La cité musulmane: vie sociale et politique*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۱۹) W. Cantwell Smith: *Islam in modern history*، پرنسٹن ۱۹۵۷ء؛ (۲۰) W. Braune: *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*، میونخ ۱۹۶۰ء؛ (۲۱) G. E. von Grunebaum: *Modern Islam: the search for cultural identity*، برکلے و لاس اینجلز ۱۹۶۲ء؛ (۲۲) B. Lewis: *The Middle East and the West*، لنڈن و بلومنگٹن ۱۹۶۴ء۔

[مصر، ترکی اور دیگر عرب ممالک کی طرح ھندوستان، ایران، افغانستان اور انڈونیشیا [رک بآنہا] اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی حریت کی تحریکیں اٹھیں۔ ہر جگہ ان کی نوعیت جدا رہی اور اب تک ان ممالک میں

پھیلے ہوئے مقبول تصورات اپنی اپنی مخصوص نہج پر ہیں۔ ہندوستان میں حریت کا خاص تصور تحریک خلافت کے ساتھ متشکل ہوا اور اس کے بڑے بڑے مفکر اقبال، شبلی، محمد علی، ظفر علی خان، ابوالکلام آزاد، سید سلیمان ندوی، وغیرہ تھے (دیکھیے ابوالکلام آزاد: الہلال؛ وہی مصنف: مقالات آزاد؛ طفیل احمد منگلوری: مسلمانان ہند کا روشن مستقبل۔ پاکستان میں ان افکار کے سلسلے میں ابوالاعلیٰ مودودی: سیاسی کش مکش اور دوسری کتابیں اہمیت رکھتی ہیں].

(B. LEWIS [و ادارہ])

حُرّیّت و اِئْتِلاف فِرقَسی: انجمن آزادی و اتحاد، جو Entente Libérale (حریت پسند جماعت) کے نام سے بھی معروف ہے، ایک عثمانی سیاسی جماعت تھی، جس کی تشکیل ۲۱ نومبر ۱۹۰۰ء کو ہوئی تھی۔ یہ متعدد آزاد خیال، قدامت پسند جماعتوں کی جانشین تھی، جو ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد انجمن اتّحاد و ترقی (CUP) کی مخالفت کے لیے قائم ہوئی تھیں۔ ان جماعتوں میں عثمانلی احرار فرقسی (۱۹۰۸ء)، معتدل حریت پروان فرقسی (۱۹۰۹ء)، اہالی فرقسی (۱۹۱۰ء) اور حزب جدید (۱۹۱۱ء) شامل تھیں۔ انجمن حرّیت و ائتلاف انتظامیہ کی لامرکزیت کی حکمت عملی کی علمبردار، اساسی معاشرتی اصلاح کی مخالف اور حکومت کے تصرّف سے آزاد معیشت کی حامی تھی۔ ایوان نمائندگان میں اہالی فرقسی کے ارکان اور انجمن اتحاد و ترقی سے علٰحدہ ہونے والے ارکان حریت پسند جماعت (=لبرل یونین) کے گرد جمع ہو گئے تھے۔

اس جماعت کی بنیاد ترکی۔ اطالوی جنگ (جنگ طرابلس) میں پڑی تھی، جبکہ انجمن اتحاد و ترقی کا وقار بہت کم ہو چکا تھا۔ ماضی کی طرح قیادت داماد فرید، کامل پاشا اور شہزادۂ صباح الدین جیسی شخصیتوں کے ہاتھ میں تھی۔ ۱۱ دسمبر ۱۹۱۱ء کو استانبول میں ضمنی انتخاب ہوا، جس میں ایک حریت پسند امیدوار طاہر خیرالدین کامیاب ہوا تھا، جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ حالات کا رخ حرّیت پسندوں کی طرف ہو گیا ہے (بنی اقدام، ۱۲ دسمبر ۱۹۱۱ء؛ مذاکرات جودت [رك بآں]، در تنین Tanin، ۳۰ اکتوبر ۱۹۳۳ء)۔ ۱۹۱۲ء کے انتخابات میں اتحاد و ترقی والوں نے بھاری اکثریت سے کامیابی حاصل کر کے حرّیت پسندوں کی امیدوں پر پانی پھیر دیا، جس کے بعد وہ اقتدار حاصل کرنے کے لیے غیر قانونی ذرائع اختیار کرنے لگے۔ جولائی ۱۹۱۲ء میں حرّیت پسندوں کی فوجی تنظیم کے افسروں (خلاص کار ضابطان گروپو) نے مداخلت کر کے سعید پاشا کی وزارت کو برطرف کر دیا (۱۷ جولائی)، انجمن اتحاد و ترقی کی مخالف جماعت کو اقتدار سونپ دیا (۲۱ جولائی) اور ایوان نمائندگان کو برخاست کروا دیا (۵ اگست).

حرّیت پسند برسر اقتدار آئے تو ملک نازک دور سے گزر رہا تھا۔ ترکیہ اٹلی سے برسر پیکار تھا اور ۱۶ دسمبر کو جنگ بلقان بھی شروع ہو گئی۔ یہ جنگ ترک افواج کے لیے مہلک ثابت ہوئی، جس کی وجہ سے حکومت کی رسوائی ہوئی۔ ۲۳ جنوری ۱۹۱۳ء کو جب کامل پاشا کے متعلق یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ ادرنہ کو بلغاریوں کے حوالے کر دے گا، اتحاد و ترقی والوں نے نام نہاد باب عالی وقائسی میں کابینہ کا تختہ الٹ دیا اور اپنی حکومت قائم کر لی.

اس طرح لبرل یونین کا فی الواقع خاتمہ ہو گیا۔ اگرچہ اس کو کبھی سرکاری طور پر خلاف قانون نہیں قرار دیا گیا تاہم اس کے بعض ارکان کو ترغیب و ترہیب کے ذریعے وطن سے باہر بھیج دیا گیا۔ علی کمال وی انا، رضا نور بیرس اور کامل قاہرہ چلے گئے۔ مئی۔ جون ۱۹۱۳ء میں حرّیت

پسندوں نے کامل کو مسند اقتدار پر بٹھانے کی کوشش کی۔ یہ سازش ناکام رہی، جس کے نتیجے میں محمود شوکت پاشا [رک بآن] ١١ جون کو قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد حزب مخالف کو بے رحمی سے کچلا گیا؛ بعضوں کو پھانسی دے دی گئی، بعض سیناب (Sinab) جلاوطن کر دیے گئے اور بعض دوسرے ملکوں کو بھاگ گئے۔ کرنل صادق پہلے قاہرہ اور بعد ازاں پیرس چلا گیا، جہاں شریف پاشا کی سرکردگی میں لبرل پارٹی انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف سازشیں کرتی رہی (دیکھیے Tunaya، ص ٢٥٨ تا ٢٩٣؛ اور Albert Fua و Refik-Nevzad : *la trahison du gouvernement Turc*، پیرس ١٩١٣ء)۔

دوسری حرّیت و ائتلاف کی تشکیل ١٤ جنوری ١٩١٩ء کو ہوئی تھی۔ اس دفعہ پھر اس جماعت نے انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف مہم چلانے کی آخری اور بھرپور کوشش کی۔ اتحادیوں سے عارضی صلح کے بعد کے حالات میں، اس جماعت نے انگریزوں اور دوسری قابض طاقتوں سے تعاون و اشتراک کی حمایت و وکالت کی اور آناطولی میں مصطفی کمال کے زیر قیادت قوم پرستی nationalism کی بڑے شدّ و مدّ سے مخالفت کی۔ مؤسّسین میں علی کمال، پارلیمنٹ کا کُرد رُکن عبدالقادر، مصطفی صبری، رضا توفیق (بولوک باشی) اور محمد علی تھے۔ یہ پانچوں حضرات داماد فرید کی کابینہ میں مارچ ١٩١٩ء میں شامل ہو گئے، جس کو موزوں طور پر، ''حرّیت و ائتلاف کی کابینہ'' کہا گیا ہے (I.M.K. Inal : *Son sadrıazamlar*، ١٩٤٠ـ ١٩٥٣ء، ص ٢٠٣٩)، اگرچہ خود داماد فرید نے دوبارہ تشکیل شدہ جماعت میں کوئی عہدہ نہیں لیا تھا۔ ١٩٢٠ء کے آخر تک بعض حریت پسند مثلاً رضا نور وغیرہ آناطولی کے قوم پرستوں سے اچھی طرح وابستہ ہو چکے تھے۔ مئی ١٩١٩ء میں جب یونانیوں نے ازمیر پر قبضہ کر لیا تو رضا توفیق اور محمد علی نے جماعت اور کابینہ سے علٰحدگی اختیار کر کے ایک مخالف جماعت ''معتدل حرّیت و ائتلاف فرقسی'' کے نام سے قائم کر لی۔ بعد ازاں کرنل صادق کی صدارت میں دونوں جماعتیں پھر متحد ہو گئیں۔ جماعت کا اثر و رسوخ استانبول تک محدود رہا اور ١٩١٩ء کے اواخر کے انتخابات نے ثابت کر دیا کہ جماعت کی حکمت عملی نہ صرف آناطولی بلکہ دارالخلافہ میں بھی نامقبول ہے۔ اس جماعت کا آخری جلسہ مئی ١٩٢٠ء میں ہوا تھا۔

مآخذ: T. Z. Tunaya : *Tukiye'de siyasi Partiler, 1859-1952*، استانبول ١٩٥٢ء، ص ٣١٠ تا ٢٠٨، ٤٣٣ تا ٤٥٣؛ (٢) رضا نور: حرّیت و ائتلاف نسل دو غدو، نسل اولدو، استانبول ١٩١٨ء؛ (٣) اسمٰعیل کمال: *The memoirs of Ismail Kemal Bey*، طبع Somerville Story، لنڈن ١٩٢٠ء؛ (٤) حسن اسکا: دوغمایان حرّیت، استانبول ١٩٥٨ء؛ (٥) Y. H. Bayur : ترک انقلاب تاریخی، ٢/١، استانبول ١٩٤٣ء، ص ٢٣٣ ببعد؛ (٦) A. B. Kuran : *Osmanlı imparatorluğunda inkılâp hareketleri ve milli mücadele*، استانبول ١٩٥٩ء، ص ٢٢٥ ببعد۔ اس کے علاوہ انجمن اتحاد و ترقی کی یادداشتیں محمد جاوید نے بھی لکھی ہیں (دیکھیے متن)؛ (٧) خلیل منتیسی: جمہوریت، ١٣۔ اکتوبر ١٩٣٦ء، ببعد؛ (٨) جمال پاشا: ھتی رلار، طبع بہجت جمال، استانبول ١٩٥٩ء، ص ٢٠ ببعد، و انگریزی ترجمہ از جمال پاشا: *Memories of a Turkish statesman, 1913-1919*، لنڈن ١٩٢٢ء، ص ٣٠ ببعد۔ اس دور کے: اخبارات اقدام (حرّیت پسند)، طنین (اتحادی) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ نیز دیکھیے نامعلوم مصنّف کی *Les courants politiques de la Turquie*، در *RMM*، (١٩١٢ء)، ٢١ : ١٥٨ تا ٢٢١؛ (٩) B. Lewis : *The emergence* *of Modern Turkey*، طبع جدید، لندن ۱۹۶۸ء، ص ۲۰۹ ببعد؛ (۱۰) فیروز احمد: *The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1913* (غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ، لندن ۱۹۶۹ء)، ص ۱۹۳ ببعد.

(F. AHMAD و D. A. RUSTOW)

* **حرز یا حرز**: رک بہ حمائل.

* **الحرسوسی**: رک بہ العراسیس.

* **حرطانی**: (جمع حراطین)، یہ نام شمال مغربی افریقہ میں صحرائی خطے کے نخلستان کی آبادی کے بعض عناصر کو دیا جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاید کسی بہت قدیم زمانے میں، گورے حملہ آوروں اور دیسی سیاہ فام باشندوں سے مل کر ایک دوغلی نسل پیدا ہوے ہیں (جو موریانیا کے عجیب و غریب جانور کی یاد دلاتے ہیں)؛ لیکن حراطین کی نسلی قسم حبشیوں کی نسلی قسم سے بہت مختلف ہے؛ جنوبی مراکش کے تو بعض اوقات مغول قسم کی نسل سے ہیں۔ دوسرے مقامی باشندوں کی نظر میں وہ ایک مستقل اور الگ نسل ہونے کے بجاے ایک علٰحدہ ذات ہیں، جو ایسے آدمیوں پر مشتمل ہے جو نظریاتی اعتبار سے آزاد تو ہیں لیکن ایک کمتر حیثیت کے آزاد ہیں، احرار ''آزاد آدمیوں''، اور عبید ''غلاموں'' کے درمیانی دهقان۔

وہ سست اور کاهل لوگ ہیں اور زمینداروں کی طرف سے، جن کے ساتھ وہ ''منسلک'' ہیں، کھجور کے درخت کاشت کرتے ہیں۔ تاہم موریتانیا میں خانہ بدوش انھیں چرواہوں کے طور پر ملازم رکھ لیتے ہیں۔ موقع ملنے پر وہ فوراً شمال کی جانب قصبوں میں منتقل ہو جاتے ہیں، جہاں وہ زیادہ تر مالیوں، کھدائی کرنے والوں اور آب برداروں کا کام کرتے ہیں۔

مراکشی: سلطان مولای اسمٰعیل [رک بہ اسمٰعیل بن شریف] نے جزوی طور پر حراطین ہی سے، جو موریتانیا سے لائے گئے تھے، اپنی ''سیاہ محافظ فوج''، جیش عبید البخاری، (عامی زبان میں بواخر) بھرتی کی (قب الناصری: الاستقصاء [۲: ۵۶ تا ۵۸]، مترجمۂ Fumey، در *AM*، ج ۹ (۱۹۰۶ء)، ص ۷۳ تا ۷۸).

حرطانی کا صحیح اشتقاق معلوم نہیں، جیسا کہ اس کے مطابق بربر اصطلاح آحرضان (جمع: احرضانن) کا صحیح اشتقاق معلوم نہیں؛ طوارق Twāreg کی بربری بولی میں یورشی کے معنی میں اشردن کا لفظ ہے، لیکن ممکن ہے کہ یہ اصطلاح جلد کے رنگ کی طرف اشارہ نہ کرتی ہو۔ المغرب کی عربی بولیوں میں اسم صفت حرطانی صرف انسانوں کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ مختلف خطوں میں یہ مخلوط النسل گھوڑے (موریتانیا)، بغیر پیوند کے ایک درخت، ایک جنگلی (الجیریا) یا ایک ایسی اراضی کے قبضے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جو آزاد نہ ہو (زعیر، مراکش میں)۔ اس کا تعلق اس لفظ سے جوڑا جا سکتا ہے جو اصل میں ایک گالی تھا، جس کا موازنہ چھپکلی کی ایک قسم کے لیے بربر ناموں کے ساتھ کرنا چاہیے؛ دیکھیے مادۂ حرض۔

الموحد حکمران سید ابو زید بن سلطان یوسف بن عبدالمؤمن کا لقب حرضانی تھا، لیکن بد قسمتی سے مؤرخین اس کی اہمیت واضح نہیں کرتے (ابن خلدون: العبر [بیروت ۱۹۵۹ء، ۶: ۵۰۳]؛ مترجمۂ دیسلان، ۲: ۲۰۵، ۲۳۶).

اب تک جو عربی اشتقاق تجویز کیے گئے ہیں وہ بالکل بے بنیاد ہیں، وہ یہ ہیں: (۱) حراثین ''ہل چلانے والے آدمی'' جب کہ وہ صرف کھرپے سے کاشت کرتے؛ (۲) حرثانی ''دوسرے درجے کا آزاد آدمی یا وہ آدمی جو آزاد ہوگیا ہو''۔

یہ نہ تو لفظی اعتبار سے ممکن ہیں اور نہ معنوی اعتبار سے۔

مزید برآں المغرب کے بعض خطوں میں لفظ قبلی / گبلی (جمع قبالہ / گبالہ)، لفظی معنی "جنوب (= مشرق) کا باشندہ، یا قِبْلہ"، حرطانی کا تقریباً مترادف ہے۔

مآخذ: (۱) [بحوالہ مصادر کے علاوہ دیکھیے] E. Laoust: *L' habitation chez les transhumants du Maroc central*، در *Hespéris*، ۱۸ (۱۹۳۴ء): ۱۰۴؛ (۲) Ph. Marçais: *Note sur le mot harṭānī*، در *Bulletin de liaison saharienne*، الجزائر، شمارہ ۴، اپریل ۱۹۵۱ء؛ (۳) A. Leriche: *Les Ḥarāṭīn* [*Mauritanie*]، مجلۂ مذکور، شمارہ ۶، اکتوبر ۱۹۵۱ء؛ (۴) ان دو مقالوں کا ملخص از Capot-Rey: *Le Sahara français*، ۱۹۵۳ء، ص ۱۶۸ تا ۱۷۰؛ (۵) Mme. D. Jacques-Meunié: *Hiérarchie sociale au Maroc présaharien*، در *Hespéris*، ۴۵ (۱۹۵۸ء): ۲۵۲؛ (۶) R. Mauny: *Tableau. géog. de l'Ouest africain au moyen âge*، Dakar ۱۹۶۱ء، بمدد اشاریہ؛ (۷) M. Ould Daddah، در *GLECS*، (۲۶/۵/۱۹۶۰ء)۔

(G. S. Colin)

⊕• **حَرْف**: [(ع)، اسم مذکر، لغوی معنی دھار، طرف، کنارہ، قلہ، پہاڑ کی چوٹی؛ پھر بات، کلمہ اور لفظ کو بھی کہنے لگے۔ اردو میں اس کے معنی نقص، عیب اور طنز کے بھی ہیں؛ اسی کی جمع قلت احرف ہے اور جمع کثرت حروف]۔ حروف ہجا میں سے ایک۔ ابن الجنّی (سِرّ الصّناعۃ، ۱: ۱۵ تا ۱۹) نے اس لفظ کے اشتقاق کو مدّ نظر رکھتے ہوئے، اس میں ایک اصلی مفہوم "حد" کا پتا چلایا ہے: اِنّما حرفُ الشّیئِ حدُّہٗ و نہایتُہٗ [کسی چیز کا حرف اس کی حدّ اور انتہا ہے]؛ اور حروف ہجا کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ: حدّ منقطع الصّوت وغایتُہٗ و طرفُہٗ (منقطع صوت کی حد اور اس کی غایت اور سرا] (ص ۱۶، س ۶ - ۷)۔ یہ تشریح ایک ایسے عنصر کو پیش کرتی ہے جو اس نظام کا جزو ہے جس کا ارتقا بہت بعد کے زمانے میں ہوا: یعنی مقطع، لیکن لفظ حدّ کے استعمال کی بنا پر یہ تشریح خاص اہم ہے۔ لسان العرب میں حرف پر ایک طویل مقالہ ہے (۱۰: ۳۸۰/ ۹: ۳ الف)۔ اس میں حرف کے ابتدائی مفہوم کی حیثیت سے الطرف و الجانب "سرا، پہلو" کو قائم رکھا گیا ہے، اور اسی سے حروف ہجا کے لیے حرف کا نام مشتق کیا گیا ہے۔ ابن ہشام الانصاری اپنی شذورالذہب کی شرح (قاہرہ ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۱ء) میں محض "طرف الشیء" لکھتا ہے۔ جہاں تک قدیم سامی زبانوں کا تعلق ہے، عربی کا حرف (بمعنی "سرا، پہلو") سریانی لفظ حُرپا اور حِرپا سے مشابہ ہے، جس کا مفہوم "کنارہ، نوک" ہے (Payne Smith: *Thesaurus Syriacus*، بذیل مادّہ)۔ عبرانی سے تعلق زیادہ دور کا ہے: حِرپا (۵) دشنام، "گالی گلوچ" جس کی تشریح "تیز ڈسنے والے الفاظ" سے کی جا سکتی ہے (دیکھیے Koehler-Baumgartner: *Lexicon*، بذیل ح ر ف)۔

السّیبویہ کی الکتاب کا آغاز (عام سہ گونہ تقسیم)، اسم، فعل، حرف، سے ہوتا ہے جس میں سے آخرالذّکر وہ ہے جو "نہ تو اسم ہو اور نہ فعل"۔ [بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ] یہ تقسیم عربوں کے ہاں ارسطو کی منطق سے آئی (دیکھیے مادّۂ فعل)۔ Fr. Prätorius (در *ZDMG*، ۵۳ (۱۹۰۹ء): ۴۰۵، ۵۰۵) نے حرف کا تعلق héros سے بتایا ہے، جو ارسطو کی منطق میں استعمال ہوتا ہے۔ M. Bravmann (*Materialien*، ص ۸ - ۹) نے اسے قبول کر لیا تھا اور J. Weiss (= *ZDMG*، ۴۴ (۱۹۱۰ء): ۳۴۹ تا ۳۵۰) کی تنقید کو رد کر دیا تھا۔ Héros

کے معنے بھی ''حدّ'' کے ہوتے ہیں اور اس کے ثانوی معنوں میں ''کسی لفظ کے مفہوم کی تعیین'' بھی شامل ہے، جس سے ''تعریف'' کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے ۔ عربی میں بھی ''حدّ'' (انتہا، تعریف و تعیین) نے یہی راستہ اختیار کیا ہے، کیونکہ حرف کے لیے عربی میں تین ثانوی مفہوم ہیں : (۱) لفظ، (۲) حروف ہجا میں سے ایک، اور (۳) نحو میں حکم کی سہ گونہ تقسیم میں تیسری اصطلاحی قسم کا نام ۔

اُن عملی طریقوں کی جن سے یہ ثانوی معنے پیدا کیے گئے ہیں وضاحت دشوار ہے؛ کیونکہ اگر ایک طرف عربی اصطلاح (حرف) کے مفہوم کے ارتقا پر یونانی اثر پڑا، جس کے ابتدائی معنے یونانی اصطلاح (hóros) کے مطابق تھے، تو دوسری طرف اس لفظ کے معنوی اشتقاق کے امکانات کو عرب دنیا نے ایک بالکل مختلف فکری ماحول میں پیش کیا ہے ۔ ایک ممکن تشریح حسب ذیل ہو سکتی ہے : حرف بمعنی ''انتہا، پہلو'' (لسان العرب): ''حدّ'' (ابن جنّی) سے ممکن ہے کہ ''لفظ'' کا مفہوم پیدا ہو گیا ہو (جو lane کی *lexicon* بذیل مادّہ، میں مذکور ہے) ۔ پھر اس لفظ کے صوتی اجزاے ترکیبی کے ایک بہت بسیط تجزیے کی شکل میں عربی زبان کے پہلے متخصّصین کے لیے اتنا کافی تھا کہ کسی لفظ کا تلفّظ اس طرح آہستہ آہستہ کیا جائے کہ وہ ان اجزا میں تقسیم ہو جائے جنھیں ہم syllables کہتے ہیں، جہاں انھیں ''حدود'' یعنی حروف مل گئے ۔ حرکات (خفیفہ : زبر، زیر، پیش) ان کے لیے کسی دشواری کا باعث نہ تھیں، کیونکہ ان کے نزدیک حرکت خفیفہ کوئی مستقل چیز نہ تھی بلکہ عنصر ثابت کا ایک قسم کا عارضہ (accident) تھی [رکۡ بہ حرکت و سکون]، اس طرح حروف ہجا کے حرف کی تشکیل ہو رہی تھی ۔ آخر میں ان الفاظ میں جو نہ تو اسم تھے اور نہ فعل، بہ آسانی سے دیکھا جا سکتا تھا کہ ان میں بہت سے، اور ان میں سے بعض سب سے زیادہ عام، ایسے تھے جن میں صرف ایک حرف تھا، چنانچہ اس ضمن میں صرف حسب ذیل کو خیال میں رکھنا کافی ہو گا، وَ، ایک بہت ہی عام حرف عطف، فَ، بِ، مِن، لِ (حرف وصل و جرّ)، استفہامیہ أ، یا محض ایک حرف صحیح، مَا و لَا نافیہ، فِی (میں، حرف ندا یا، یا دو حرف صحیح : مِن، عَن، وغیرہ.

اس طرح پیش کرنے میں فائدہ یہ ہے کہ ابتدائی لغوی مفروضے (datum) یعنی جملے کے تجزیے میں ایک طبعی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے، لیکن اس سے یونانی اثر کی وسعت بہت کم رہ جاتی ہے ۔ یہ حرف کو پھر ایک نقطۂ انقطاع کی طرف لے جاتی ہے، یعنی ایک ایسے لفظ (حرف) کو اختیار کرنا جس کا مفہوم یونانی لفظ Hóros کی طرح ''حدّ'' ہے.

عرب نحویوں کی کوشش یہ رہی کہ اس تیسری اصطلاح کی، جو سیبویہ کی الکتاب میں مذکورہ تین اقسام کی ضمن میں دی گئی ہے، یعنی حرف کی صحیح تعریف معلوم کی جائے اور اس کی جامعیت اور وسعت کو ٹھیک سے سمجھا جائے ۔ چنانچہ الزّجّاجی (م حدود ۳۳۷ھ/ ۹۴۹ء) کی الجُمَل (ص ۱۰۷، س ۱۱) میں پہلے سے وہ تعریف موجود ہے جسے بعد ازاں بڑے بڑے نحویوں نے قبول کر لیا، اور بغیر کسی بنیادی تبدیلی کے، صرف و نحو کی بعض جدید کتابوں میں بھی اختیار کر لیا گیا، مثلاً القواعد الجلیّة، الکتاب الثالث، از Eddé، بار دوم، بیروت ۱۹۰۶ء، ۱۰۱) میں لکھا ہے کہ : الحرف ما دلّ علی معنیً فی غیرہ ''حرف وہ ہے جو کسی اور چیز سے مل کر کوئی مفہوم بتائے'' ۔ یہ اس

"کسی اور چیز" کے بغیر بے کار ہے؛ یعنی کسی فعل، اسم یا ضمیر کے بغیر؛ اور وہ اس میں کسی مفہوم کی تعیین کرتا ہے ۔ اسی لیے ان حروف کو "حروف المعانی" بھی کہا جاتا ہے، جیسے مثلاً الزّجاجی کی الاِیْضاح فِیْ عِلَلِ النَّحو (قاہرہ ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۹ء، ص ۵۴) میں کہا گیا ہے ۔ مذکورۂ بالا تعریف کی بحث پر دیکھیے ابن یَعیش، ص ۱۰۶۹ تا ۱۰۷۱ (المفصّل کی فصل ۳۹۷ کے لیے) اور رضی الدّین الاستراباذی کی شرح الکافیۃ، ۹ : ۲۹۷، س ۸ (۱ : ۸، س ۱۳ ببعد کے حوالے سے جہاں اسم سے بحث کی گئی ہے) (استانبول، ۱۲۷۵ھ، مع شرح بر حاشیہ) ۔

جب اس کی یوں تعریف کی جائے تو حرف کا ترجمہ بالعموم particle سے کیا جاتا ہے، لیکن حرف کے اس تصوّر کو کہاں تک وسعت دینے کی ضرورت تھی؟ بہت سے "نحوی" اَدَوات، (مفرد اَداۃ)، جو الفرّاء (دیکھیے *ZDMG*، ۳۳ : ۳۸۱ تا ۳۸۲، اور ابن یعیش، ص ۱۸۷، س ۱۷، ۱۹) کی استعمال کردہ اصطلاح ہے، خود بخود حرف کے ذیل میں آ جاتے تھے، لیکن بعض اور الفاظ اتنے واضح نہ تھے، مثلاً ابن السّراج عسٰی اور لَیْسَ دونوں کو حرف کہتا ہے؛ ثعلب ان میں سے صرف پہلے کو حرف تسلیم کرتا ہے اور ابو علی الفارسی دوسرے کو؛ الزّجاجی (الجُمَل، ص ۳۵ ببعد) کانَ اور اس کے اَخوات [صار، اَصبح، وغیرہ] کو حروف میں شامل کرتا ہے؛ السّیوطی (ہمع الہوامع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۱ : ۱۰، س ۷ ببعد) نے اس عام خیال کی دوبارہ تائید کی کہ یہ سب افعال ہیں ۔

الزّمخشری (المفصّل، بار دوم، فصل از ص ۳۹۷ تا ۶۲۳؛ ابن یعیش، ص ۱۰۶۹ تا ۱۲۵۰) تمام مختلف حروف کو ان کے نحوی استعمال کے مطابق تقسیم کرتا ہے، مثلاً حروف العطف (صلے کے)، حروف النفی (نافیہ)؛ اس کا ذکر زیادہ اختصار سے Edde کی کتاب مذکور، ص ۱۱۱ تا ۳۱۱، میں بھی موجود ہے ۔ یہ حروف یورپی صرف و نحو کی تصانیف میں particles کے ذیل میں دوبارہ نظر آتے ہیں، مثلاً S. de Sacy کی *Gr. Ar.*، بار دوم، ۱ : ۶۶۳ ببعد میں؛ لیکن انھیں ایسے منظم طریقے سے پیش نہیں کیا گیا جیسا کہ عربوں کے ہاں پایا جاتا ہے ۔ ابن ہشام [رک باں] نے اپنی کتاب مُغْنِی اللَّبِیْب عَن کُتُبِ الاَعارِیْب کو حروف ہجا کے مطابق مرتب کیا اور آغاز حروف (Particles) سے کیا ۔ اس میں حروف کی اصناف مذکور نہیں ہیں، اس کے لیے وہ اس کی عظیم نحوی تصنیف کو پیش کرنے کے محض ذرائع تھے ۔ تاہم اسے بعض ایسے الفاظ، مثلاً کُلّ کو بھی شامل کرنا پڑا جو حروف کی ذیل میں نہیں آتے ۔

[اپنے مخارج کے اعتبار سے حروف کی تین اقسام ہیں : حروف حلقی، حروف لسانی اور حروف شفتی ۔ صوت کے اعتبار سے ان کی دو اقسام ہیں : مصوتہ جن میں حروف علت شامل ہیں اور صامتہ یعنی بقیہ حروف جنھیں صحیح کہا جاتا ہے ۔ حروف کی ایک تقسیم شمسی اور قمری کے الفاظ سے کی گئی ہے ۔ شمسی وہ حروف ہیں جن کے شروع میں اگر الف لام لگایا جائے تو لام تلفظ میں مدغم ہو جاتا ہے اور الف کا زور اس حرف پر پڑتا ہے، جیسے خود شمس کے تلفظ میں ش کا تلفظ ہے اگر اسے الف لام لگا کر الشّمس پڑھا جائے تو اس کا تلفظ اشّمش ہو گا ۔ اور قمری وہ حروف جن کے شروع میں اگر الف لام لگایا جائے تو لام کا تلفظ حذف نہیں ہوتا جیسے قمر کے لفظ میں ق ہے ۔ اگر اسے الف لام لگا کر القمر پڑھا جائے اس کا تلفظ اَلْقمر ہوگا ۔

حروف کی ایک تقسیم متماثلہ، متجانسہ، متقاربہ

اور متخالفه کے الفاظ سے ہے ۔ متماثل تو وہ حروف ہیں جن کی صفت اور مخرج ایک ہو ۔ متجانس وہ ہیں جن کا مخرج تو ایک ہے لیکن صفات مختلف ہیں، جیسے الطاء (ط) اور الثاء (ث) ۔ متقارب وہ جن کی صفت اور مخرج قریب قریب یکساں ہوں، جیسے د اور ذ یا ض اور ظ ۔ متخالف وہ جو صفت اور مخرج دونوں میں مختلف ہوں، جیسے ب اور ن.

حروف کی ایک تقسیم قاریوں کے ہاں ہے :
۱ ۔ مہموسه؛ ۲ ۔ مجہورہ؛ ۳ ۔ شدیدہ، یہ وہ حروف ہیں جو ''اجد کت طبق'' کے الفاظ میں موجود ہیں؛ ۴ ۔ متوسطه، یہ وہ حروف ہیں جو ''لم یروعنا'' میں موجود ہیں؛ ۵ ۔ رخوہ جو شدیدہ اور متوسطه نہیں؛ ۶ ۔ مطبقة؛ ۷ ۔ منفتحة، یہ مطبقه کی ضد ہے؛ ۸ ۔ مستعلیة؛ ۹ ۔ منخفضة، یہ مستعلیه کی ضد ہے؛ ۱۰ ۔ ذلاقه؛ ۱۱ ۔ مصمته، یہ ذلاقه کی ضد ہے؛ ۱۲ ۔ ملقه؛ ۱۳ ۔ صفیر؛ (۱۴) حروف المد؛ (۱۵) حروف اللین یعنی واو و یاء ساکن ما قبل مفتوح؛ ۱۶ ۔ حروف تفخیم؛ ۱۷ ۔ حروف الترقیق؛ ۱۸ ۔ حروف تفشی، جیسے ش؛ ۱۹ ۔ حرف تکریر، یہ ایک ہی حرف ہے اور وہ ر ہے؛ ۲۰ ۔ حروف تخفیف؛ ۲۱ ۔ حرف استطاله، یہ بھی ایک ہی حرف ہے یعنی ض؛ ۲۲ ۔ حروف قصر؛ ۲۳ ۔ حروف غنه، یعنی ن اور م (تفصیل کے لیے رک بہ حروف الہجاء).

موقع اور استعمال کے لحاظ سے حروف کی دو قسمیں ہیں : حروف اصلی اور حروف زائدہ ۔ یہ آخر الذکر ''سالتمونیها'' میں جمع ہیں ۔ اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے حروف دو اقسام میں منقسم ہیں: معجمه، جن میں نقطه موجود ہے، جیسے ج اور مہمله جن میں نقطه نه ہو، جیسے ح ۔ معجمه کی پھر کچھ اقسام ہیں، جیسے فوقیه اور تحتیه ۔ وسیع تر مفہوم میں حروف معجمه سے مراد وہ حروف بھی لیے گئے ہیں جن پر نقاط اور حرکات لکھی ہوتی ہوں.

دوسرے حروف کے ساتھ اتصال اور عدم اتصال کی حیثیت سے بھی حروف کی دو قسمیں ہیں : منفصله، جیسے د ذ اور متصله.

اپنے تلفظ کی شکل کے اعتبار سے ان کی دو قسمیں ہیں ۔ مزدوجه جیسے ب (باء)، ت (تاء) اور ثلثیه جیسے ج (جیم).

علم صرف میں بعض حروف حروف ابدال کہلاتے ہیں جیسے أ ی سے بدل جاتا ہے اور م ن سے.

علم جفر میں حروف کو ان کی تاثیرات کے اعتبار سے تقسیم کیا گیا ہے ۔ ان کے خیال میں ہر حرف انفرادی اور ترکیبی لحاظ سے علحدہ علحدہ خواص رکھتا ہے ۔ اس وجه سے علم جفر کو علم حرف بھی کہتے ہیں، ان کے نزدیک الف وغیرہ ناری، ب و ی وغیرہ بادی، ج ز د وغیرہ مائی اور د خ ل وغیرہ ترابی کیفیت کے حامل ہیں ۔ حروف ناری دفع امراض بارده، حروف مائی دفع امراض حارّه کے لیے کام میں لائے جاتے ہیں ۔ علم اسرار الحروف کو علم سیمیا بھی کہتے ہیں (ابن خلدون : المقدمة) ۔ علم اسرار الحروف پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، جن کی ایک فہرست، جو دو صد سے اوپر کتب پر مشتمل ہے، کاتب چلبی نے کشف الظنون (۱ : عمود ۶۵۱ ببعد) میں دی ہے.

حروف کو عددی قیمت بھی دی گئی ہے، جسے اصطلاح میں حساب جُمّل کہتے ہیں، جس میں مثلاً ب کی عددی قیمت ۲ ہے ج کی ۳ وغیرہ.

حروف مُقَطَّعات: قرآن مجید کی انتیس متفرق سورتوں کے ابتدا میں الٓمٓ اور اس کے ساتھ کے اور مفرد حروف جو پوری پوری آواز کے ساتھ بولے جاتے ہیں الگ الگ بولے جانے کی وجه سے حروفِ مُقَطَّعات کہلاتے ہیں ۔ انھیں حروفِ نورانیه بھی کہا جاتا ہے یہ ہیں تو حروف لیکن ان سے بامعنی الفاظ کی طرف اشاره

کیا گیا ہے۔ حروف سے الفاظ کی طرف اشارہ کرنا کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ یہ طریق تمام زبانوں میں مروج ہے۔ اسلام سے پہلے شعرائے عرب نے بھی اسے اختیار کیا تھا۔ ایک شاعر نے کہا ہے:

قُلْتُ لَھَا قِفِي فَقَالَتْ قْ

میں نے اس سے کہا ٹھیر جا تو اس نے کہا لو میں ٹھیر گئی۔ یہاں ق کا حرف وَقَفْتُ کی تلخیص ہے اور اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ قرآن مجید کی آیات کے نشان اور اوقاف پر تمام قراء اور حفاظ ط سے مطلق، ج سے جائز وغیرہ کا اختصار مراد لیتے ہیں۔ اصول حدیث میں ق سے متفق علیہ اور "نا" سے حدثنا مراد لیا جاتا ہے۔ کتابت میں "ؐ" صلّی اللہ علیہ وسلّم اور "رضؓ" رضی اللہ تعالٰی عنہ اور "ؑ" علیہ السلام کا مخفف ہے۔ قرآن مجید میں بھی اسی طریق اختصار پر حروف مقطعات استعمال کیے گئے ہیں۔ یہ حروف قرآن مجید کا جزو اور الٰہی کلام ہیں۔ عربی میں اصول کلمات کی تقسیم پنج حرفی تک ہے اور مقطعات قرآنی بھی ایک سے لے کر پانچ حروف تک ہیں۔ یک حرفی، جیسے ص، ق؛ دو حرفی، جیسے حم، طس؛ تین حرفی، جیسے الم، الر؛ چار حرفی، جیسے المر، المص؛ پانچ حرفی، جیسے کھیعص، حمعسق۔ یہ کل چودہ حروف ہیں۔ انھیں اس فقرے میں جمع کیا گیا ہے: نصٌّ حکیم لہ سرٌّ قاطعٌ۔ قرآن مجید میں مقطعات کو استعمال کرنے کا سر تدبّر فی القرآن ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں: ہر سورت کے مقطعات ان مضامین پر دلالت کرتے ہیں جن کی تفصیل ان سورتوں میں بیان ہوئی ہے جن سے پہلے یہ حروف ہوتے ہیں۔ تفسیر مظہری میں لکھا ہے کہ کشفی نظر میں پورا قرآن مجید برکات کا بحر ذخّار دکھائی دیتا ہے، جو حروف مقطعات سے ابل رہا ہے۔ زمخشری اور بیضاوی نے علوم قراءت اور صرف کے بڑے بڑے ابواب کا پتا ان سے لگایا ہے۔ حضرت علیؓ ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، ابیؓ بن کعب، مجاہد، قتادہ، عکرمہ، حسن، سدّی، شعبی اور اخفش وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ یہ حروف مقطعات اسمائے الٰہیہ کے ٹکڑے ہیں۔ تفسیر ابن جریر میں ہے کہ ان حروف سے نہ صرف ایک بلکہ بہت سے معانی مراد ہیں۔ چنانچہ یہ سورتوں کے نام بھی ہیں اور حساب جُمّل کے مطابق ان میں بعض اقوام کی تاریخ بھی بیان کی گئی ہے۔ حروف نورانیہ کے مقابل میں حروف ظلمانیہ بھی تجویز کیے گئے ہیں۔ ان کی تعداد بھی چودہ ہے۔ جن میں سے سات ظلمانیۂ سفلیہ ہیں اور وہ یہ ہیں: ج ز ث ف ش خ ظ اور یہ وہ حروف ہیں جو سورۃ الفاتحہ میں استعمال نہیں ہوئے اس لیے انھیں سواقط الفاتحہ بھی کہتے ہیں، سات ظلمانیۂ علویہ ہیں۔

حروف اعجمیہ وہ حروف ہجاء ہیں جو عربی زبان کی الفبا میں نہیں پائے جاتے اور دوسری زبانوں میں ہیں، جیسے پ، ٹ وغیرہ۔

حروف بروج: یہ وہ حروف ہیں جو فلکیات کے ماہروں نے برج حمل، ثور، جوزاء اور سرطان وغیرہ کے لیے مخصوص کیے ہیں، چنانچہ حمل کے لیے الف، ثور کے لیے ب، جوزاء کے لیے ج، سرطان کے لیے د تجویز کیے گئے ہیں۔

حروف المعانی وہ حروف ہیں جو مستقل معانی کے حامل ہیں، ان کی تعداد اسی کے قریب ہے۔ ان کے مقابل وہ حروف ہیں جو حروف الہجاء (رکن بان) کہلاتے ہیں]۔

السیوطی کی الاشباہ والنظائر فی النحو (بار دوم، حیدرآباد ۱۳۶۰ھ، ۲ : ۱۱) میں حروف گنوائے گئے ہیں۔ یک حرفی : ۱۳، دو حرفی ۴۴، سہ حرفی : ۱۹، چہار حرفی : ۱۳، پنج حرفی : ۱، کل ملا کر ۷۰ : ایسے الفاظ جیسے کہ خلف وراء (پیچھے)،

امام قدام (آگے)، بین (درمیان) کو شامل نہیں کیا گیا۔ یہ الفاظ جنھیں یورپی نحوی حروف جر (Preposition) میں شمار کرتے ہیں عرب نحویوں کے ہاں ظروف (مفرد ظرف) میں شامل سمجھے جاتے ہیں، دیکھیے مثلاً الزجاجی : الجمل، ص ۴۴ س ۸ - ۹، ص ۴۷ س ۱ - ۲۔ السیوطی کی اسی تصنیف میں (۲ : ۱۱ تا ۱۴) ہر ممکن نقطۂ نظر سے حروف کی تمام اقسام بیان کر دی گئی ہیں۔ کشاف اصطلاحات الفنون (*Dict. of Tech. Terms*، ۱ : ۳۲۰ تا ۳۲۳) میں لفظ حرف کے اٹھارہ مختلف معنے دیے گئے ہیں۔ ان میں سے دو (عدد ۱ و ۲) اہل جفر (دیکھیے مادۂ جفر) کی اصطلاح سے ہیں۔ تین رسم خط سے متعلق ہیں : عدد ۱، ۴ و ۵۔ عدد ۱ کو یاد رکھنا کارآمد ہوگا، معجمہ، مہملہ (دیکھیے مادۂ حروف الهجاء) باقی سب میں (ماسوا آخری کے) صوتی اقسام کو دہرایا گیا ہے۔ یہ سب، جہاں تک وہ ذکر کے قابل ہیں (عدد ۴ کے سوا) حروف ھجاء کے تحت پائے جاتے ہیں۔ آخری حرف کا تعلق صرف سے ہے۔ اصلیہ۔ زائدہ (دیکھیے مادۂ صرف) عدد ۹ : مصوّتہ۔ صامتہ، دو گروہوں پر مشتمل ہے : حروف المدّ واللّین اور دوسرا : علی التّرتیب حروف متحرکہ اور ساکنہ۔ یہ تقسیم کارآمد ہے اس لیے اس سے عربی میں حروف صحیحہ (consonants) اور حروف علّت (vowels) کو ادا کرنے کا ایک ذریعہ مل جاتا ہے۔ پہلی اصطلاح تو قدیم ہو چکی ہے، واقعہ یہ ہے کہ مصوّتات کا ذکر ابن النّدیم کی الفہرست میں موجود ہے (مؤلفہ ۳۷۷ھ / ۹۸۷ء)، ص ۱۶ س ۱۲، اور اس سے یونانی الفبا (alphabet) کے حروف علّت (vowels) کو تعبیر کیا گیا ہے۔ ان اٹھارہ اقسام کے بعد الحروف فی اصطلاح الصّوفیه (دیکھیے مادۂ حروفی) کا ذکر آتا ہے۔

حرف کا مفہوم ”قراءت قرآنی“ بھی ہو گیا ہے، یعنی ایسا لفظ جس کی مختلف قراءتیں ہوں، مثلاً : هذا فی حرف ابن مسعود ای فی قراءة ابن مسعود [یہ ابن مسعود کے حروف میں ہے، یعنی ان کی قراءت میں] (لسان العرب، ۱۰ : ۳۸۵/ ۹ : ۱۴ - الف)۔ تاہم یہ تشریح بعد کے زمانے کی ہے۔ لیکن اس حدیث میں احرف کے کیا معنے ہیں : نزل القرآن علی سبعة احرف کلّها شاف کاف (قرآن سات ”احرف“ میں نازل کیا گیا ہے جن میں سے ہر ایک شافی و کافی ہے)؟ اس کی سب سے زیادہ رائج عام تشریح (ابو عبید، الازہری، ابن اثیر، مجدالدین، قاموس) وہ ہے جس میں احرف کا مفہوم لغات ”بولیاں“ (dialects) بتایا گیا ہے (دیکھیے Lane : *Lexicon*، بذیل مادہ)؛ کتاب اللغات فی القرآن، شائع کردۂ صلاح الدین المنجّد، قاہرہ ۱۳۶۵ھ / ۱۹۴۶ء، اور السیوطی کی اتقان کے باب ۳۷ بعنوان ”فیما وقع فیه بغیر لغة الحجاز“ کا بھی حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ بقول ابو عبید، در لسان العرب (۱۰ : ۳۸۵ / ۹ : ۱۴ - ب) اس حدیث میں لفظ احرف سے مراد سات قراءات نہیں بلکہ لغات ہے، یعنی وہ عام بولیوں کے الفاظ یا تعبیرات جو قرآن میں مختلف جگہ ملتے ہیں۔ بعض قریش کی بولی کے، بعض اہل یمن کی یا ھذیل اور ہوازن وغیرہ کی بولیوں کے۔ آگے چل کر کہا گیا ہے کہ : معانیه هذا فی کلمة واحد (تاج العروس، ۶ : ۹۸، س ۱۸) اور ان سب میں اس کا مفہوم ایک ہی ہے [علم صرف میں حروف کی مندرجۂ ذیل اقسام قرار دی گئی ہیں : حروف اختصاص، استثناء، استدراک، اضافت، تردید، تشبیه، تنبیه، جر، جزاء، جواب، شرط، عطف یا وصل، نداء، نفی۔ ابن سینا نے اس کی تشریح میں لکھا ہے : بانه کیفیة تعرض للصوت، بمایمتاز الصوت عن صوت آخر مثله فی

الحدة والثقل تمییزًا فی المسموع کہ یہ آواز کی ایک کیفیت ہے جس کے ذریعے ایک آواز اس جیسی دوسری آواز سے اپنی تیزی اور ثقل کی بنا پر متمیز ہوتی ہے اور کان دونوں میں فرق کرتے ہیں].

مآخذ: در متن مادہ؛ دیکھیے نیز حروف الہجاء.

(FLEISCH و [ادارہ])

* **حَرفُوش** : (ع) (۱) بعلبک کے امرا کا ایک خاندان، جس کے افراد مَتاوِلہ [رک بآں] کے عقائد رکھتے تھے اور اس شہر میں عثمانی حکومت کے دوران میں صاحب اقتدار رہے، یہاں تک کہ گزشتہ صدی کے وسط میں ترکی نظام حکومت از سر نو مرتب ہوا۔ یہ امر اب تک واضح نہیں ہو سکا کہ حَرفُوش نے یہ با رسوخ حیثیت کب اور کس طرح حاصل کی، ہمیں ان میں سے صرف امیر موسیٰ ابن علی اور امیر یونس کے متعلق، جو فخر الدین کے زمانے میں بعلبک میں رہتے تھے، مفصّل معلومات حاصل ہیں؛ قبّ المُحِبّی: خُلاصة الاثر، ۴: ۴۳۲؛ Wüstenfeld: Fachr ed-din der Drusenfürst und seine Zeitgenossen، ص ۷۰ ببعد؛ طَنّوس بن یوسف: اَخبار الاَعیان فی جبل لُبنان، ص ۲۵۳ ببعد؛ Oppenheim: Vom Mittelmeer zum Pers. Golf، ۱: ۹۳۔ قبّ نیز ماخذ متعلقۂ مادۂ بَعلَبَکّ.

* **حَرفُوش** : (ع)، (۲) (نیز بعض اوقات حَرفُوش)، ''آوارہ، بدمعاش''، اکثر ''غنڈوں، بدمعاشوں، ناکارہ آدمیوں'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے؛ جمع حَرافیش، حرافِشہ۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی یا دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی یہ اصطلاح مصر اور شام کے مملوک علاقوں سے متعلق وقائع ناموں اور دوسری تصانیف میں دکھائی دیتی ہے۔ اس اصطلاح کا بار بار استعمال کرنے والا آخری مصنف وقائع نگار ابن ایاس (م ۹۳۰ھ / ۱۵۲۴ء) معلوم ہوتا ہے اور آخری حوالہ المُحِبّی کے گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے تذکرۂ خلاصة الاثر میں ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اصطلاح کا اس دور میں رواج کم ہو گیا تھا (دیکھیے ذیل میں).

حرافیش مملوک عہد کے معاشرے کے سب سے ادنیٰ طبقے کی نمائندگی کرتے ہیں، انھوں نے قاہرہ، دمشق اور قدرے حمص، حماۃ اور حلب کے شہری مراکز میں گروہ بنا لیے تھے۔ ان میں پیشہ ور بھکاری، اپاہج لولے یا ناقص جسم والے آوارہ گرد، کوچہ گرد اور بے روزگار بیکار لوگ شامل تھے اور انھوں نے ایک طرح کی تنظیم بنا لی تھی جس کا سربراہ ایک شیخ ہوتا تھا جس کا لقب سلطان الحرافیش تھا۔ راسخ العقیدہ مصنفین ان کے درشت تکلم اور لباس نیز ان کے بدعتی رجحانات کی وجہ سے ان پر اکثر تنقید کرتے تھے، اس لیے حرافیش ایک مایوس اور خوفزدہ گروہ بن گئے تھے جو فساد مچانے اور کبھی کبھی لوٹ مار کرنے کے عادی تھے۔ اس فسادی لیکن منظم عنصر کو قابو میں لانے کے لیے سلطان اور بڑے بڑے امرا انھیں خیرات دیتے، اور قحط کے زمانوں میں انھیں بڑی تعداد میں زیادہ دولت مند امرا اور اہل ثروت تاجروں اور دوسرے غیر سرکاری اشخاص کے سپرد کر دیا جاتا، جو ان کی خوراک کے ذمے دار بن جاتے.

اس گروہ (یا بقول بعض طائفہ) کی تنظیم کا ارتقا سلطان الحرافیش کے عہدے کے آغاز میں ملتا ہے، جو سب سے پہلے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں نظر آتا ہے اور مملوک عہد کے آخر تک رہتا ہے۔ ''سلطان''، جو اس پیشہ ور قسم کی جماعت کا سربراہ ہوتا تھا، اپنے پیروؤں کے نظم و ضبط کے لیے حکومت کے سامنے ذمے دار ہوتا تھا۔ ابن ایاس (Die Chronik des

Ibn Iyas، Bibliotheca Islamica / Bend = ۵، ۴۱) سلطان الحرافیش کا ذکر فن کاروں کی پیشہ ور جماعتوں کے سربراہوں کے ساتھ کرتا ہے جو آخری مملوک سلطان کے ساتھ اس شاندار جلوس میں شریک تھے جو عثمانی ترکوں سے لڑنے کے لیے شام کی طرف روانگی کے وقت نکالا گیا تھا۔

عثمانی عہد کے دوران میں یہ اصطلاح غائب ہو جاتی ہے اور ''آوارہ، بھکاری'' کے لیے ایک عام اصطلاح کے طور پر اس کی جگہ لفظ جُعیدی لے لیتا ہے۔ تاہم گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں دمشق میں فن کاروں کی پیشہ ور جماعتوں کے سربراہ شیخ المشائخ کے متعلق ایک ملاحظہ میں بتایا گیا ہے کہ ''اسے پہلے سلطان الحرافیش کہتے تھے، پھر احتراماً شیخ المشائخ'' (المحبی: خلاصۃ الاثر، ۴ : ۱۴۴)۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی سے لے کر انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک، جبکہ اس کا غلط استعمال ہونے لگا، شیخ المشائخ کا لقب دمشق کے خاندان بنو عجلان میں چلا آتا تھا۔

ایک طرف گھٹیا حرافیش اور دوسری طرف معتبر پیشہ ورانہ تنظیموں کے مابین تعلق واضح نہیں ہے، یہ بھی معلوم نہیں کہ تصوف سے اس کا تعلق کس طرح قائم ہوا، بہر حال ایک آسان توضیح کی جا سکتی ہے، تصوف سے اس کے تعلق کی واضح ترین علامت ایک عوامی بزرگ کی شخصیت میں ملتی ہے جو عُبَید الحَرْفُوش یا الحُرَیفیش (م ۸۰۱ھ/۱۳۹۹ء) کے نام سے معروف ہے، جس کی ریاضتوں کا حال اس کی تصنیف الروض الفائق میں اب بھی شائع شدہ ہے، بار آخر ۱۹۴۹ء میں (قب براکلمان: تکملہ، ۲ : ۲۲۹)۔ السخاوی (التبر المسبوک، ص ۳۴۴) کے نقل کردہ ایک شعر میں عبید نے لکھا ہے کہ حرافیش اگرچہ غریب ہیں اور ان کی گزران ایک نوالے پر ہے اور وہ چیتھڑوں میں ملبوس ایک ویران مسجد میں پڑے ہیں مگر ان کے گناہ بخش دیے جائیں گے کیونکہ وہ نہ جھوٹے ہیں اور نہ منافق۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حرافیش کا گروہ عالم اسلام کے شہری گروہوں میں سے ایک خاص گروہ تھا جو کبھی ایک نام سے کبھی دوسرے نام سے سامنے آتا رہا۔ ان میں نادار، اجڑے ہوئے، سابق کاریگر اور کسان نیز پیشہ ور بھکاری شامل تھے، جو بسر اوقات کے لیے کبھی لوٹ مار کرتے، کبھی بھیک مانگتے تھے، انھوں نے مختلف ادوار میں، اپنے آپ کو حکومت میں مختلف عناصر کے ساتھ وابستہ کر رکھا تھا۔ کبھی سلطان کے ساتھ اور کبھی امرا کے ساتھ (موازنہ و مقابلہ کے لیے دیکھیے عیّار [رک بآں]، اَحْداث، [رک بآں]، نیز متأخر زُعْر۔ ادبی کتابوں میں سے اس گروہ کا صرف ایک حوالہ ''حرفوش اور باورچی'' کے قصے میں آتا ہے (قب Habicht: *Tausend und eine Nacht*، ۳ : ۱۳۸ تا ۱۴۰، ترجمہ در Payne: *Tales from the Arabic*، ۱ : ۹؛ R. Burton: *A Thousand and one Night's entertainment*، تکملہ، ۱ : ۴)۔

مآخذ: خود لفظ کی بحث کے متعلق نیز (۱) *TA*، ۴ : ۲۹۷ (ḥrfsh) اور مجلۂ مذکور، ص ۳۰۵ (ḥrfsh)؛ (۲) Dozy، ۱ : ۲۷۴؛ (۳) Quatremère: *Histoire des Sultans Mamlouks*، ۱ب : ۱۹۰ تا ۱۹۷۔ مزید مواد، اصطلاح اور اس گروہ کی تاریخ دونوں کے متعلق (۴) W. M. Brinner کے مقالہ، *The significance of the Ḥarāfīsh and their Sultan*، میں ملے گا، در *JESHO*، ۶ (۱۹۶۳ء) : ۱۹۰ تا ۲۱۵۔ (۵) ایک مطالعہ از Ira Mapidus: *The Muslim city in Mamlūk times*، حرافیش کے متعلق مزید حوالوں اور بحث کا اضافہ کرتا ہے۔

(W. M. BRINNER)

حُرقُوص بن زُہَیر السَّعْدِی: جس نے سوق الاہواز کو فتح کیا تھا، لیکن بعد میں خارجیوں میں شمولیت اختیار کر لی؛ مگر یہاں معتبر مصادر ایسے نہیں جو اس کی اس تبدیلی مسلک کی تاریخ متعین کرتے ہوں۔ حرقوص کا نام پہلی دفعہ عرب مؤرخین نے ۱۷ھ/۶۳۸ء میں لیا ہے جب کہ ایرانی سپہ سالار ہُرمزان [رک باں] اہواز کا دفاع کر رہا تھا اور مسلمانوں کو باوجود معاہدۂ صلح کے دھمکیاں دے رہا تھا۔ عُتبہ بن غَزْوان عامل (گورنر) بصرہ نے اس کی اطلاع خلیفہ (حضرت عمرؓ) کو بھیجی، مؤخر الذکر نے فوراً حرقوص کی زیر قیادت دستے بھیجے۔ اپنی سپاہ کو جمع کر لینے کے بعد مسلمانوں نے ہرمزان کے خلاف پیش قدمی کی اور سوق الاہواز کے پل سے اوپر اسے شکست دی۔

حرقوص ہی نے اس علاقے کے لوگوں پر جزیہ عائد کیا تھا جو تستر [رک باں] تک پھیلا ہوا تھا۔ دربار خلافت میں فتح کی خبر اور مال غنیمت سے پانچواں حصہ (خُمس) روانہ کیا اور جزء بن معاویہ کو ہرمزان کے تعاقب میں بھیجا، عتبہ بن غزوان نے اس سپہ سالار کو شرائط صلح سے مطلع کیا جو خلیفہ نے اس پر عائد کی تھیں اور جسے اس نے قبول کر لیا۔ حرقوص کو خلیفۂ دوم حضرت عمرؓ کی طرف سے امیر القتال کا خطاب دیا گیا، اور آپؓ نے اسے اس علاقے کا گورنر بھی مقرر کیا جس کی فتح پر متعین کیا تھا، لیکن جب ہرمزان کے خلاف دوبارہ فوج کشی کی گئی اور اس سے علاقہ واپس لیا گیا تو حرقوص نے اس معرکے میں ثانوی حیثیت سے شرکت کی اور دوسرے سالاروں کو کوفہ و بصرہ کی فوجوں کی کمان سونپ دی گئی۔ حرقوص دوبارہ بصرے میں ۳۵ھ/۶۵۵-۶۵۶ء میں نمودار ہوتا ہے جب کہ کوفے اور مصر سے مخالفین حضرت عثمانؓ کا ایک گروہ حضرت عثمانؓ کی حکمت عملی کے خلاف احتجاج کرنے مدینے جاتا ہے، یہ ان کا قائد تھا (الطبری، ۱: ۲۹۵۵؛ مسکویہ، ۱: ۳۸۶)۔ حضرت عثمانؓ کے گھر کے محاصرے، شہادت حضرت عثمانؓ کے واقعے اور انتخاب حضرت علیؓ میں حرقوص نے کوئی اہم حصہ نہیں لیا۔

جب حضرت عائشہؓ، طلحہؓ اور ابن زبیرؓ حضرت علیؓ کے خلاف بصرے میں پہنچتے ہیں تو حرقوص بصرے میں نمودار ہوتا ہے۔ تب اس نے بصرے کے رئیس پولیس حکیم بن جبلہ کی معیت میں اور شہادت عثمانؓ میں ملوث دوسرے لوگوں کے ساتھ اس معرکے میں شرکت کی، تاکہ تین باغی فوجوں کو شہر کا محاصرہ کرنے سے روکا جائے [رک بہ جمل، جنگ]۔ جب گورنر عثمان بن حنیف اور حضرت علیؓ کے تینوں مخالفین میں عارضی صلح کا خاتمہ ہو گیا تو مؤخر الذکر اصحاب نے تقریباً پورے بصرے پر قبضہ کر لیا اور مطالبہ کیا کہ ان تمام لوگوں کو ان کے حوالے کیا جائے جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے گھر کے محاصرے میں شرکت کی تھی۔

صرف حرقوص ہی ایک ایسا شخص تھا جو بھاگ کر اپنے قبیلے بنو سعد کی حمایت حاصل کرنے کی وجہ سے اس ہونے والے قتل عام سے بچ گیا۔ تاریخی مآخذ حرقوص کے معرکۂ جمل میں حاضر ہونے کو بیان نہیں کرتے، اس لیے یہ سمجھنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرقوص نے محض ہم قبیلہ افراد کا طرز عمل اختیار کیا۔ اس کا قبیلہ حضرت عثمانؓ کے طرفداروں میں سے تھا اور حضرت علیؓ کی طرف سے لڑنے کی خواہش نہیں رکھتا تھا (الطبری، ۱: ۳۱۶۸)۔ اس کے برعکس وہ جنگ صفّین میں حضرت علیؓ کی طرف سے موجود تھا۔ بعد میں حرقوص نے خوارج کی حمایت کر کے بالکل متضاد رویہ اختیار کر لیا اور تاریخی شواہد جو اس کے جنگ

حروراء [رک بآں] میں شریک ہونے کے بارے میں ہیں (الشماخی : سیر، ص ۹۳) ان میں سے اہم دلیل حضرت علیؓ کے خلاف ہو جانے کی جو ملتی ہے وہ یہ ہے کہ جب حضرت علیؓ نے معاہدۂ صفین پر کاربند ہونے کا عوام میں اعلان کیا تھا (الطبری ۱ : ۳۳۶۰) تو اس نے کوفے میں مخالفین علیؓ کے خفیہ اجتماع میں شرکت کی، جس میں انھوں نے حضرت علیؓ کے خلاف نہروان میں جمع ہونے کا فیصلہ کیا تھا، نیز ان کی قیادت کرنے سے دو مرتبہ انکار اور آخرکار اس کی موت بھی جنگ نہروان کے موقع پر خوارج میں ہوئی۔ اس کے خلاف احنف ابن قیس نے تین ہزار ساتھیوں کے ساتھ اس جنگ میں حضرت علیؓ کی طرف سے شرکت کی تھی (صفر ۳۸ھ/ جولائی اگست ۶۵۸ء)۔

حرقوص کو [غلطی سے] عمرو ذوالخویصرہ (یا ذوالخُتَیصِرہ) التمیمی سمجھا گیا، جس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مال غنیمت کی تقسیم پر تیز لہجے میں گفتگو کی تھی (ابن ہشام، ص ۸۸۴؛ الواقدی طبع ولہاؤزن، ص ۳۷۶ ببعد؛ الطبری، ۱ : ۱۶۸۲)؛ حرقوص کی شناخت کے لیے دیکھیے المبرد : الکامل، ص ۵۹۵؛ الدمیری : حیاۃ الحیوان، بذیل حرقوص؛ ابن حجر : الاصابہ۔ حرقوص کو ذوالثدیہ بھی تصور کیا گیا جس کے کندھے پر ایک نشان تھا اور کبھی اس پر یہ شک بھی کیا گیا ہے کہ وہ المخدج (ایک بازو والا) ہے، حضرت علیؓ نے جنگ نہروان میں قتل ہونے والے خوارج میں ایسے آدمی کی تلاش کروائی جس کے بارے میں انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پیش گوئی سن رکھی تھی۔ حدیث کے الفاظ کو خوارج پر چسپاں کیا جاتا ہے۔

حرقوص کے بارے میں صحابۂ کرامؓ کے سیرت نگاروں کا رویہ یہ ہے کہ ابن عبد البر نے اپنی کتاب الاستیعاب میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ ابن الاثیر اور الذہبی اس کے خارجی ہونے کو حقیقت تسلیم کرتے ہیں۔ ابن حجر کا بیان ہے کہ نہروان کے خوارج کے درمیان حرقوص جیسے صحابی کی موت واقع ہونے میں شک کیا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) الدینوری : الاخبار الطوال (بمدد اشاریہ)؛ (۲) الطبری، ۱ : ۲۵۰۱، ۲۵۳۲ تا ۲۹۳۵، ۲۹۵۱ ببعد، ۲۹۵۵، ۳۱۳۰ تا ۳۱۳۲، ۳۱۵۹ ببعد، ۳۱۶۸، ۳۳۶۰ ببعد، ۳۳۶۴، ۳۳۶۵، ۳۳۶۷، ۳۳۸۰، ۳۳۸۲؛ (۳) المسعودی : مروج، ۴ : ۴۱۵؛ ۵ : ۱۱۵؛ (۴) مسکویہ : تجارب الامم، لائڈن ۱۹۰۹ء، ۱ : ۳۸۲، ۵۳۳ ببعد، ۵۳۹، ۵۴۹؛ (۵) یاقوت : معجم، ۱ : ۳۱۲؛ (۶) الذہبی : تجرید، ۱ : ۱۲۵، عدد ۱۲۰۴؛ (۷) ابن حجر : الاصابۃ، ۱ : ۹۵۹، شمارہ ۱۹۰۵؛ (۸) البرادی : جواہر، طبع سنگی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۸، ۱۲۷ ببعد، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ ببعد؛ (۹) الشماخی : سیر، طبع سنگی، [قاہرہ ۱۳۰۱ھ]، ص ۹۳؛ (۱۰) ابن خلدون، ۲ : ۱۱۴؛ [(۱۱) عبدالقاہر البغدادی : الفرق، ص ۶۰ ببعد (دیگر مآخذ کے برعکس البغدادی نے حرقوص کی نسبت البجلی تحریر کی ہے)؛ (۱۲) ابن الاثیر، ۲ : ۳۲۵ تا ۳۲۷؛ ۳ : ۱۲۵، ۱۶۷ تا ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۷۹ تا ۲۸۴، ۲۹۰ تا ۲۹۱؛ وہی مصنف : اسد الغابۃ، ۱ : ۳۹۹]۔

(L. VECCIA VAGLIERI)

حَرکتِ اَرْدوسی : لفظی معنی ''لڑنے والی فوج'' یہ نام عام طور پر حملہ کرنے والی فوج کے لیے استعمال ہوتا تھا، جیسے ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء کو محمد پاشا شوکت [رک بآں] کی قیادت میں سالونیکا سے استانبول میں پہلی فوجی کور میں انقلابی بغاوت کو فرو کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ حملہ کرنے والی فوج، جسے جیش آزادی (*Army of Deliverance*) بھی کہا جاتا ہے، دارالحکومت میں ۲۴ اپریل ۱۹۰۹ء کو پہنچی اور باغیوں کے ساتھ کچھ جھڑپوں کے بعد اگلے روز شہر پر قابض ہو گئی۔

مآخذ: B. Lewis : *The emergenc of modern Turkey*، بار سوم، لندن ۱۹۹۵ء، ص ۲۱۲ تا ۲۱۳؛ نیز رک بہ حسین حلمی پاشا.

[ادارۂ لائیڈن، جدید]

حَرَکة و سُکون : ایک اصطلاح جو ایک طرف تو فلسفہ اور الٰہیات میں استعمال ہوتی ہے اور دوسری طرف نحو [رک بآں] میں.

۱ - فلسفہ اور الٰہیات: (۱) فلاسفہ اپنے تصور کی بنیاد یونانی نظریات پر قائم کرتے ہیں، چنانچہ الکندی ارسطو کی طرح زمان اور حرکت کے مابین تعلق قائم کرتے ہوئے جب یہ لکھتا ہے کہ زمان ایک مدت ہے جس کا شمار حرکت سے کیا جاتا ہے (مُدّة تعدها الحرکة، قب طبیعیات، ۴ : ۲۱۹ ب : ἀριθμὸς κινήσεως . . . ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον، یعنی زمان حرکت کی وہ تعداد ہے جو شمار میں آ چکی ہو) تو ارسطو ہی کے خیال کو نقل کرتا ہے۔ مزید برآں الکندی اس مشہور اصول سے واقف ہے: زمان سے مراد تعداد حرکت ہے اور وہ اسے حرکت ماقبل سے مطابقت دیتا ہے (لانّ الزمان انّما ھو عدد الحرکة، اعنی انه مدّة تعدها الحرکة)۔ جسم اور زمان کے بغیر حرکت ممکن نہیں؛ یہ تینوں حقیقتیں بیک وقت موجود ہوتی ہیں۔ حرکت کے لیے کسی حرکت پذیر شے، یعنی ایک جسم کا وجود لازم ہے؛ اگر نہ تو حرکت ہو اور نہ زمان، تو ممکن نہیں کہ کوئی شے ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکے (فلا شیٔ مِن . . . . . الی؛ قب طبیعیات، ۵ : ۲۲۴ ب ۱ : ἐκ τινος εἰς τι)، لہٰذا اس طرح "مدت" کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور مدت کے بغیر کوئی جسم نہیں، وجود کا قطعاً کوئی ذریعہ نہیں (فلا محل البتة)۔ اس طرح الکندی حرکت کی، عمومی حیثیت میں، یہ تعریف کرتا ہے: "ذات کی حالت کی تبدیلی (تبدّل حال الذّات) کا نام حرکت ہے"۔ اس داخلی تبدیلی میں موجودات کی حرکت اور ان کی ماھیت کے درمیان ایک گہرا تعلق شامل ہے: ماھیت حرکت کا، اور حرکت کے بعد سکون کا مبدأ (ابتدا) ہے۔ الکندی علتِ فاعلہ کی تعریف اس طرح کرتا ہے: "ایک ایسی شے کی حرکت کا مبدأ جس کی یہ علت ہے"۔ اس طرح ماھیت سکون کی طرف جانے والا راستہ ہے (الطّریقُ الی السکون)، اور سکون آخری کیفیت، یعنی واقعیت یا آخری کمال کے تحقق کے ساتھ بیک وقت واقع ہوتا ہے۔ یہاں سوال طبیعی حرکت کا ہے، جیسا کہ ابن رشد ماھیت کی تعریف، ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη (الّذی منه الحَرَکةُ الاولی) پر بحث کرتے ہوئے بیان کرتا ہے: ماھیت کا نام سب سے پہلے جوہر کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، یعنی صورت اور ان اشیا میں حرکت کا مبدأ، جو ذاتی اور بنیادی طور پر طبیعی ہیں (ابن رشد: تفسیر مابعد الطبیعة، ۲ : ۵۱۳ تا ۵۱۵).

جیسا کہ ارسطو کے ہاں ہے، حرکت کا لفظ مقامی حرکت کے لیے (حَرَکةٌ مکانیةٌ، اَیْنِیّة، نُقلة، φορά = مکان کی تبدیلی یا تبدّل مکان)، اضافہ اور کمی کے لیے (ربویة اور اضمحلالیہ، یا پھر تبدّلِ مکان، لیکن جہاں تک کہ حرکت کی جو زیر بحث وجود کے مرکز کی طرف آگے آ رہی ہے، یا اس سے دور جا رہی ہے؛ ارسطو (طبیعیات، ۳ : ۲۱۳ ب ۴) کا پہلے ہی خیال تھا کہ مکان کے اعتبار سے حرکت یا تو تبدّلِ مکان ہوگی یا ایک اضافہ ہوگی؛ تبدل کے لیے (حَرَکة استحالیة، تبدّل کیفیت)، اور آخر میں کون و فساد (الکون و الفساد، تبدّل جوہر) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ حرکت کی ان مختلف اقسام کا تعلق ماھیت سے جوڑا جا سکتا ہے۔

“حرکتِ کون اور حرکت نمو کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ ماہیت کی ایک قسم ہیں، کیونکہ یہ وہ راستہ ہے جو اس ماہیت کی طرف جاتا ہے، یعنی صورت کی طرف، اور وہ اس کا مبدأ ہیں، ان کے اندر صورت ایک وسطانی حالت میں وجود رکھتی ہے: حرکت میں یہ (صورت) خالص بالقوۃ اور خالص بالفعل کے درمیان ہے، یا پھر یہ جزوی طور پر بالقوۃ ہے اور جزوی طور پر بالفعل ہے” (ابن رشد: تفسیر، ۲: ۵۱۵) ۔ ابن رشد ایک مروجہ تعریف کا ذکر کرتا ہے: عمومی حیثیت میں، بالقوۃ شيّ کی فعل میں بتدریج تبدیلی ہے (خُروجُ مَا بِالقُوّۃِ اِلَی الفعل عَلٰی تَدْرِیجٍ) ۔ الجُرجانی کا کہنا ہے کہ لفظ “بتدریج” کا اضافہ اس لیے کیا گیا ہے کہ حرکت کی تعریف میں سے کون کو خارج کر دیا جائے ۔ کون سے مراد یہاں کون فی الزّمان نہیں ہے، جیسے ایک نشو (gestation) یا ایک نمو (maturation)، جس میں صورت یا جسامت کی تبدیلیاں اور تغیرات ہوتے ہیں، بلکہ تخلیق مراد ہے، یعنی ایک فعل، جس کے سبب ایک کائن فی الفور وجود میں آ جاتا ہے ۔ ابن سینا کی یہی رائے ہے؛ مابعد الطبیعیاتی انداز میں قیاس کی جانے والی علت فاعلہ کے موضوع پر وہ لکھتا ہے: علمائے مابعد الطبیعیات عامل (agent) سے مراد محض تحریک کا مبدأ (مبدأ التّحریک) نہیں لیتے، جیسا کہ علمائے طبیعیات لیتے ہیں، بلکہ وہ اس سے مراد وہ مبدأ لیتے ہیں جو وجود بخشتا ہے، جیسا کہ خالق عالِم کو وجود بخشتا ہے ۔ جہاں تک علت فاعلہ طبیعیہ کا تعلق ہے یہ حرکت کی کسی ایک قسم کے مطابق صرف بالفعل تحریک کو وجود میں لاتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ طبیعی حقائق میں جو چیز وجود دیتی ہے وہ حرکت کا مبدأ ہے” (الشّفاء، الالٰہیّات) ۔ یہ تمیز اہم ہے؛ قبّ ارسطو: طبیعیات ۵: ۲۲۵ الف ۲۶: غیر وجود کو حرکت دینا ناممکن ہے، کیونکہ اس صورت میں نہ تو کون (عدم کو چھوڑنا) ایک حرکت ہے . . . اور نہ ہی فساد (عدم کی طرف رجوع) ۔ اس موضوع پر التّھانوی لکھتا ہے: جدید علما نے اس تعریف سے انحراف کیا ہے، کیونکہ تدریجی عمل یہ ہے کہ ایک شيّ کسی زمان میں ایک دوسرے زمان کے بعد پہنچتی ہے ۔ اس لیے زمان حرکت کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے ۔ اب زمان کو حرکت کا پیمانہ (مقدار) سمجھا جاتا ہے اور یہ ایک استدلال دوری کو مستلزم ہے . . . پھر وہ لکھتا ہے کہ حرکت اس شيّ کا پہلا کمال ہے جو بالقوّۃ موجود ہے، اس حد تک جس حد تک کہ وہ بالقوۃ موجود ہے (اس طرح وہ ارسطو ہی کی عبارت کو نقل کرتا ہے، طبیعیات، ۳: ۲۰۱ الف ۱۱) ۔ تشریح یہ ہے: مثال کے طور پر جب ایک جسم ایک جگہ ہے اور یہ ایک دوسری جگہ پہنچ سکتا ہے، اس کے دو امکانات ہیں، یعنی دوسری جگہ پہنچ جانے کا امکان، اور اپنے آپ کو اس سمت میں کر لینے (توجّہ) کا امکان ۔ ہر دفعہ جب اس کے لیے یہ ممکن ہو کہ وہاں پہنچ جائے تو وہاں پہنچنے سے یہ ایک (نیا) کمال حاصل کر لیتا ہے ۔ تب دونوں صورتوں میں کمال ہے: ایک دوسری جگہ کی طرف تعیّنِ سمت اور دوسرا اس جگہ پر آمد؛ لیکن تعیّنِ سمت لازمی طور پر آمد سے قبل ہے؛ جب کہ تعیّنِ سمت بالفعل موجود ہے، آمد بالقوّۃ موجود ہے ۔ تب تعین سمت اس جسم کے لیے ایک پہلا کمال ہے، جو اپنے دوسرے کمال، یعنی اپنی آمد کے اعتبار سے لازمی طور پر بالقوّۃ موجود ہے ۔ اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وقت کی اس تعریف میں کہ یہ حرکت کا “پیمانہ” ہے ۔ یہ فراموش کر دینے سے الجھن پیدا ہو جاتی ہے کہ وقت ایسا عدد نہیں ہے جو شمار کرتا ہے بلکہ ایسا عدد ہے جو شمار کیا جاتا ہے ۔ یہی الجھن ایک استدلال دوری کا

باعث بنتی ہے۔ علاوہ ازیں ‘توجّہ’ کافی نہیں ہے‘ یہ بالقوۃ حرکت تو ہے، لیکن ابھی ایک حقیقی حرکت نہیں بنی، یعنی ایک بالقوہ حرکت بالفعل حرکت میں تبدیل نہیں ہوئی؛ الکندی کا تبدُّل اپنے اصل معنی اور اس باب کے مصدر کے معنی کی جھلک کی وجہ سے حقیقت کو زیادہ صحت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔

حرکت کی اقسام کی صحیح تفصیلات دی ہوئی ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کمیتی حرکت ([الانتقال] مِنْ کَمٍّ اِلٰی کَمٍ آخَر [تدریجاً]) مادّے اور صورت دونوں کو متأثر کرتی ہے، اور یہ حرکت تلطیف (تخلخل) اور تکاثف، نمو اور ذُبول (بڑھنا اور گھٹنا)، سمن (موٹا ہونا) اور ہُزال (دبلا ہونا) کی صورت میں واقع ہوتی ہے۔ حرکت استداری (عَلَی الاستدارۃ) میں کیفیت کی تبدیلی حرکت مکانی (وَضْعِیّہ) سے ممیز ہے؛ قابل حرکت شے کا ہر حصہ اس کی کیفیت کے اجزا میں سے ہر ایک کو چھوڑتا ہے، ایسی حالت میں جس میں ایک کیفیت ہے، تاکہ حرکت کی تعریف میں محیط کرہ کو شامل کرلیا جائے (جس کی صحیح معنی میں کوئی کیفیت نہیں ہے) (التہانوی).

نظریۂ حرکت، جیسا کہ یونانیوں کے ہاں ہے، نظام کائنات سے مربوط ہے۔ اجرام فلکی کی حرکت دوری، جو کامل ترین حرکت ہے، ابدی ہے کیونکہ اس کی نہایت اس کی بدایت کے ساتھ ساتھ ہے، اور اس سے باہر کسی زمان کا وجود نہیں: زمان محیط کُرہ کی حرکت سے پہلے موجود نہیں ہوسکتا۔ اجرام کی حرکت عالم ارضی کے موجودات کے زمان میں مختلف حرکات کو متعین کرتی ہے، بالخصوص صاعدہ (الحرکۃ الصّاعدۃ) یا ہابطۃ (الحَرَکَۃُ الہَابِطَۃ) حرکت کے عناصر کو۔ اس طرح ان عناصر کی ترکیب کو حرکت سمجھا جاتا ہے: ایسے وجود کی حالت ایک تبدیلی میں جو مرکب نہیں ہے (التَّرکیبُ حَرَکَۃ، وَاِنْ لَمْ یَکُنْ حَرَکَۃ لَمْ یَکُنْ تَرکِیب) (الکندی).

حرکت ذاتیہ، جو ایک جسم کو کسی دوسرے جسم کی حرکت کی مداخلت کے بغیر حرکت دیتی ہے، اور حرکت عَرَضِیّہ، جیسے ایک شخص کی حرکت جو کشتی پر سوار ہو، کے درمیان بھی تمیز کی جاتی ہے، اور فطری اور جبری حرکت کے درمیان (الحرکۃ القَسْرِیّۃ)، جس میں قوت محرّکہ (القوّۃ المحرّکۃ) متحرک شے (المتحرّک) سے خارج میں ہے، اس کا اطلاق مصنوعی حرکتوں پر ہوتا ہے۔ ایک وجود اپنی حرکت کا مبدأ کسی دوسرے وجود (من غیرہ! خدا، فطرت)، سے حاصل کر سکتا ہے، لیکن اپنے اندر رکھ سکتا ہے اور ایک طبعی حرکت سے متحرک ہو سکتا ہے۔ جبری حرکت اس وقت وقوع پذیر ہوتی ہے جب اس کا مبدأ جسم سے خارج رہتا ہے۔ ”جب ایک جسم میں حرکت کا مبدأ خارج سے آتا ہے (من خارج، من غیرہ) . . .، اور جو اس حرکت سے پیدا ہوتا ہے وہ اسی قسم کی مصنوعی (صناعی) پیداوار ہے جیسے فن“ (الشفاء: الالٰہیات، ص ۲۸۲)۔ حرکت یا سادہ ہوتی ہے یا مرکب۔ سادہ (باسطہ) حرکت ارادی (بالارادہ) ہوتی ہے، جیسے ستاروں کی حرکت؛ یا غیر ارادی، جیسے فطرت یعنی عناصر کی حرکت۔ مرکب حرکت حیوانی (القوّۃ الحیوانیہ) یا غیر حیوانی قوت سے نکلتی ہے۔ مؤخر الذکر صورت میں نباتاتی (نباتیّہ) حرکت ہوتی ہے؛ اوّل الذّکر صورت میں، ارادی حیوانی (ارادیہ حیوانیّہ) حرکت، اگر اس کے ساتھ شعور ہے (مع شعور)، یا لاگو کی ہوئی (تسخیریہ) حرکت، شعور کے بغیر، جیسے نبض کی حرکت۔ ”ارادی حرکت کا ایک قریبی مبدأ ہوتا ہے، ایک زیادہ فاصلے پر مبدأ، اور ایک بعید ترین مبدأ۔ قریبی مبدأ قوت محرکہ ہے، جو اعضا

کے عضلات میں ہوتی ہے؛ پھر ارادہ آتا ہے، جو قوتِ اشتیاق (القوۃ الشوقیۃ) دیتا ہے۔ بعید ترین مبدأ تخیّل اور تفکّر ہے۔ جب تخیّل یا تفکّر میں ایک صورت کا خاکہ بنایا جاتا ہے تو قوت شوقیہ اس کی اجازت دینے کے لیے حرکت میں آتی ہے، اور قوت محرّکہ، جو اعضا میں ہوتی ہے، اس کی خدمت میں مصروف ہو جاتی ہے'' (الشّفاء، جزو مذکور، ص ۲۸۳)۔

جہاں تک رفتار کا تعلق ہے، سریع (سریعۃ) حرکت اور دھیمی (بطیئۃ) حرکت میں تمیز کی جاتی ہے: ''حرکت سریعۃ وہ ہے جو کسی اور فاصلے کے برابر فاصلہ اسی وقت سے کم وقت میں طے کرتی ہے جس میں دوسرا فاصلہ طے کیا جاتا ہے۔ اگر طے شدہ فاصلے کی نسبت سے دو حرکتوں کی مساوات کا خیال کیا جائے تو حرکت سریعۃ کا وقت کم تر ہوتا ہے؛ اگر وقت کی نسبت سے اس مساوات کو لیا جائے تو حرکت سریعۃ کا طے کیا ہوا فاصلہ زیادہ ہوتا ہے'' (تھانوی)۔ رفتار یا دھیمے پن کا سبب عبور کیے جانے والے راستے کی رکاوٹوں میں مضمر ہے، مثلاً حرکتو کی صورت میں پانی یا ہوا کی مزاحمت۔ لیکن جبری یا ارادی حرکت کی صورت میں یہ مزاحمت نسبۃً دھیمی ہوتی ہے کیونکہ جس جسم کو ہٹایا جاتا ہے وہ اس سے بڑا (اکبر) ہوتا ہے۔ ابتدائی حرکت صرف غیر طبعی حرکتوں کی صورت میں زیر غور آتی ہے، جیسے وہ قوت جس کے ساتھ ایک تیر چلایا جاتا ہے۔

''کامل'' کی مخصوص صفت تغیر ناپذیری کے پیش نظر سکون کو حرکت کی انتہا میں ''کمال ثانی'' کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ سکون کی ایک ایسی قسم بھی ہے جو مادّے کے جمود سے قریب تر ہے، جس سے حرکت صادر ہوتی ہے۔ یہ خیال ابن رشد کے ہاں ملتا ہے: ہر فاعل، جس سے فعل صادر ہوتا ہے، ایک ایسی علت کی طرف رجوع کرتا ہے جو ثبات اور سکون کی کیفیت کے بعد آنے والے ایک تغیر (تغییر) کا مبدأ ہے؛ اسی کو حرکت کہتے ہیں (تفسیر، ۲ : ۳۹۱)۔ یہ شارح ارسطو کا مکمل اتباع نہیں کرتا، جو فاعل کو تغیر اور وقوف دونوں کا مبدأ بتاتا ہے (مابعد الطبیعیات (Metopys)، ۱۰۱۳ : الف ۲۹ اور ۱۰۱۳، ب ۲۳)۔ حرکت سے قبل سکون کے خیال کو اخوان الصّفا نے وضاحت سے بیان کیا ہے۔ جسم اپنی جسمیت کی وجہ سے قابل حرکت نہیں، اگرچہ اجرام اپنی حرکت کے ساتھ ہی موجود ہیں۔ جسم کو حرکت دینے والا ایک اور جوہر روح ہے (۱ : ۲۲۸)۔ روحِ عالم کا کام انھیں ان کے ادارات دینا اور اس مقصد کے لیے ان میں سے ہر ایک کے انفرادی مرکز کو سکون (تسکین) میں رکھنا ہے۔ روح حیّ بالذّات ہے۔ اس طرح حرکت زندگی ہے۔ بعض اجسام میں یہ ذاتی ہے، جیسے آگ میں؛ جب اس کی حرکت بند ہوتی ہے اور یہ سکون کی حالت میں ہوتی ہے تو یہ بجھ جاتی ہے۔ اور کہیں یہ حادث ہوتی ہے، جیسا کہ پانی، ہوا اور زمین میں، چنانچہ اگر ان کی حرکت رک بھی جائے تو ان کا وجود برقرار رہتا ہے۔ حرکت ایک صورت ہے؛ جیسے روح متشکل کرنے کے بعد جسم کے اندر رکھتی ہے۔ سکون اس صورت کا عدم ہے؛ یہ حرکت کی بہ نسبت جسم کے لیے زیادہ مناسب (اولٰی) ہے، کیونکہ جسم ابعاد رکھتا ہے اور ان تمام سمتوں میں اسے بیک وقت حرکت نہیں دی جا سکتی۔ جسم کے لیے ان میں سے کسی ایک سمت میں حرکت اس کی کسی اور سمت میں حرکت سے زیادہ موزوں نہیں کہی جا سکتی۔ حرکت بذاتہ ایک روحانی صورت ہے، جو جسم کے تمام اعضا میں داخل

ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں ان سے واپس آتی ہے، اسی طرح روشنی ایک نیم شفّاف جسم کے اندر یک ثانیہ داخل ہو جاتی ہے؛ لیکن جب حرکت یک ثانیہ جسم میں مکمل طور پر داخل ہو جاتی ہے تو یہ حرارت کی طرح آہستہ آہستہ پھیلتی ہے۔

۲۔ علم کلام: اخوان الصّفا نے جو سوالات اٹھائے ہیں ان میں ان کا فکر متکلمین کے فکر کے مشابہ ہے۔ متکلمین کے نزدیک حرکت خدا کے وجود کا ایک ثبوت ہے (قبّ ابن حزم: الفصل، ۱: ۲۰۲)۔ وہ حرکت کو صرف حرکت مکانی کے مفہوم، یعنی لغویوں کے مفہوم، میں لیتے ہیں۔ جب ایک جسم ایک جگہ پر کسی اور جگہ پہنچنے کے بعد پہنچتا ہے تو وہ اسے مجموع الحصولین بتاتے ہیں؛ لیکن یہ ایک ایسا سادہ تواتر نہیں جس میں کوئی شے خط حرکت میں یکے بعد دیگرے ایک ایک نقطہ طے کرتی ہے؛ اس طرح حرکت سکونوں کا ایک تواتر ہوگی۔ حقیقت میں یہ ''دو مختلف اوقات میں دو مختلف مقامات پر 'کون' کا دہرا فعل ہے'' (کونانِ فی آنین فی مکانین)۔ ان ثنیوں کی قوت یہاں اہم ہے؛ یہ دو اشیا کی گنتی نہیں، بلکہ دو جدا جدا اصطلاحات کو ایک ایسی وحدت میں اکھٹا کرنے کا نام ہے جو انھیں متحد کر دیتی ہے، یعنی ان کے تسلسل کو قائم رکھتی ہے۔ یہ دوسرا مسئلہ بھی بہت دلچسپ ہے: نقطۂ روانگی، جس میں جسم سکون کی حالت میں ہے اور جہاں سے اسے حرکت میں لایا جاتا ہے، سکون اور حرکت میں بیک وقت شرکت کرتا ہے، لیکن اس وقت ہم حرکت اور سکون کے درمیان واضح تمیز نہیں کر سکتے؛ سکون کی حالت میں کوئی شے، جس وقت کہ وہ سکون میں ہے، حرکت کی طرف مائل ہونا شروع ہوتی ہے (شارع)۔ یہ افکار حرکیات، تواتر اور حرکت کے اجتماع سے قریب ہیں۔ بد قسمتی سے پیش کردہ حل خالص لفظی ہے اور اسے پیش کرنے میں ایسی لفاظی کی گئی ہے جس کا ترجمہ نہیں کیا جا سکتا: اَلْحَرَکَةُ کَوْنٌ اَوّلٌ فِی مَکَانٍ ثَانٍ، وَالسُّکُوْنُ کَوْنٌ ثَانٍ فِی مَکَانٍ اَوّلٍ، یعنی حرکت پہلے وقت سے لے کر ایک دوسری جگہ میں کون ہے، اور سکون پہلی جگہ میں دوسرے وقت میں کون ہے۔ بہر حال یہ لفاظی حرکت کی جدلیات کے تقاضوں کو بہترین طور پر پورا کرتی ہے (قبّ تھانوی)۔

ایک اور مسئلہ: حدوث میں اپنی تخلیق کے پہلے لمحے میں، ایک وجود حرکت میں ہوتا ہے نہ سکون میں۔ اشاعرہ کا خیال ہے کہ موجودات اور اعراض کی ہر لحظہ تجدید ہوتی رہتی ہے؛ اس سے زمان اور حرکت کی جوہریت (atomicity) کا نظریہ پیدا ہوتا ہے (قبّ الباقلانی)۔ تمام معتزلہ تسلیم کرتے ہیں کہ سکون جاری رہتا ہے کہ اس کی مدت ہوتی ہے اور ناقابل حرکت کرنے کے ایک فعل سے اس کی مسلسل تجدید نہیں ہوتی؛ لیکن اس امر میں ان میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا حرکت پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ اس کا تعلق جمود کے جدید اصول سے ہے۔ اگر حرکت کی کوئی مدت نہ ہو تو یہ سکونوں کا تواتر ہے۔ جب کوئی شخص ابو ہاشم الجبّائی کے مطابق یہ یقین رکھے کہ ایک جوہر کی تخلیق اسے مکانی بنا دیتی ہے تو اس یقین کی رو سے اس جوہر کا ایک معین جگہ میں سکون کی حالت میں رہنا لازم آتا ہے؛ لیکن ایک وجود کے ایک ایسی جگہ کون کا کوئی کیسے تصور کر سکتا ہے جس جگہ وہ پہنچا ہی نہ ہو؟ اس صورت میں تخلیق ایک حرکت ہو گی، جو مخلوق وجود کو مکانی بنانے پر منتہی ہوئی؛ البتہ اس حرکت سے قبل اسے مکانی بنانے کا کوئی فعل،

اس جگه یا کسی اور جگه نه هوگا ۔ دوسری طرف یه تحدید (حصر) ایک ایسی حرکت یا سکون کے متعلق هے جو اس سے الگ هے اور انهیں متعین کرتا هے، یعنی یه تقدّم اور تأخر کا تعلق هے، جو حرکت اور سکون دونوں سے انکار کی طرف لے جاتا هے؛ اسی بنا پر ابو الهُذَیل اس لمحهٔ اولین کے لیے جس میں مخلوقات وجود میں آئیں حرکت اور سکون کے درمیان ایک وسطانی حالت (واسطه) فرض کرتا هے ۔ ایسے هی مسائل سے لائبنز Leibniz کی مابعد الطبیعیات نکلی، جو مغرب میں جدید حرکیات کی اساس هے ۔

۳ ۔ قرآن مجید اور تفسیر: قرآن مجید میں حرکت اور سکون کا ایسا کوئی استعمال نهیں پایا جاتا جس سے حرکت اور سکون کی طبعی حقیقت کی تفسیر کی جا سکتی، تاهم مفسرین کی جودت طبع نے اس کمی کو پورا کر دیا هے؛ چنانچه اَللّٰهُ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الَّیْلَ لِتَسْكُنُوْا فِیْهِ (=الله هی نے تمهارے لیے رات کو بنایا تاکه تم اس میں سکون حاصل کرو) (۴۰ [المؤمن]: ۶۱) کی تفسیر میں فخر الدین الرازی لکھتے هیں: ''حرکات تھکن پیدا کرتی هیں، کیونکه وه لازمی طور پر حرارت اور خشکی پیدا کرتی هیں، جو اذیت ده هیجان کا باعث بنتی هیں'' ۔ مزید برآں، حرکات کی بڑی تعداد حیوانی جذبات کو منتشر کر دیتی هے، جو احساس میں حصه لیتے هیں اور حواس کی تیزی کند هو جاتی هے؛ اس سے نیند آتی هے ۔ افلاک اور اس عالم کے موجودات کی حرکات کی علمی تشریح کرنے میں هر چیز الرازی کو ایک عذر کا کام دیتی هے: زمین کو پهاڑوں کے ساتھ مضبوط کرنا، ستاروں کی تسبیح، آسمان اور زمین کی علٰحدگی جب وه ابتری کی حالت سے نمودار هوے اور بالخصوص وه آیات جن میں فعل 'سخّر' آیا هے اور جن سے ظاهر هوتا هے که تخلیق میں کمال کے لیے الله تعالٰی نے فلاں فلاں مخلوق پر فلاں فلاں فرض عائد کیا هے ۔ الکندی نے بھی اپنے ایک رسالے میں سورهٔ الرحمٰن کی چھٹی آیت (۵۵ : ۶) کی تفسیر میں مخلوقات کے سجدے کے متعلق بحث کرتے هوے یهی موقف اختیار کیا هے اور فلکیاتی حرکت کا ایک مطالعه پیش کیا هے ۔

مآخذ: محوله تصانیف کے علاوه: (۱) الکندی: رسائل الکندی الفلسفیّة، طبع ابو ریده، قاهره ۱۹۵۰ء، ۱: ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۴۴ ببعد؛ (۲) ابن سینا: الشفاء، مطبع ملّی، قاهره؛ (۳) ابن رشد: تفسیر مابعد الطبیعه، طبع Bouyges، بیروت ۱۹۴۰ء؛ (۴) اخوان الصفا: رسائل، قاهره ۱۹۲۸ء؛ (۵) ابن حزم: الفصل؛ (۶) تهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۷) A. M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*؛ *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*؛ (۸) *Lexique* کا تکمله ۔

(R. ARNALDEZ)

۲ ۔ نحو

عرب نحویوں کے نزدیک هر حرف [رَكَ بان] متحرک هوتا هے یا ساکن ۔ متحرک هونے کی صورت میں حرف پر تین حرکات [ــُــ، ــَــ، ــِــ] میں سے کوئی ایک حرکت هوتی هے؛ جب ساکن هو تو اس پر حرکت کے بجاے سکون کی علامت [ــْــ] هوتی هے ۔ اس تقسیم ۔ متحرک، ساکن ۔ سے کوئی حرف مستثنٰی نهیں ۔ الف، واو اور یاء الحروف المعتلة (یا حروف علت) حروف المدّ هیں: الف کے لیے زبر کی صورت [ــَـا]، واو کے لیے پیش [ــُـو] اور یاء کے لیے زیر کی صورت [ــِـی].

یه حرکات حروف نهیں هیں، جیسا که مقالهٔ حروف الهجاء میں بیان کیا گیا هے ۔ انهیں حروف المدّ کے وظائف خیال کیا جاتا هے، جیسا که

ابن جنّی وضاحت کرتا ہے : ''حرکات حروف المدّ واللین کا ایک جز ہیں، جو الالف، الیاء اور الواو ہیں، اور جیسا کہ یہ حروف تعداد میں تین ہیں، بالکل اسی طرح حرکات بھی تین ہیں : الفتحة [ـَ]، الکسرة [ـِ]، الضمّة [ـُ]۔ الفتحة الف کا ایک جز ہے، الکسرة یاء کا ایک جز ہے اور الضمة واو کا ایک جز ہے'' (سِرّ الصناعة، ۱ : ۱۹، س ۸ تا ۱۱)؛ لیکن کونسا جز؟ ان کی ابتداء ان کا پہلا جز: الحرکات اوائل لحروف المدّ (کتاب مذکور، ص ۲۰، س ۳، ص ۲۷ س ۱، ص ۳۵ س ۳)۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر بطور اشباع ایک حرکت کا اضافہ کر دیا جائے تو یہ ایک مدّ بن کر ایک مکمل حرف کے ابعاد حاصل کر لیتی ہے، اس طرح کہ الف ایک فتحہ مشبعہ ہے، وغیرہ (کتاب مذکور، ص ۲۷ س ۱ تا ۴)؛ چنانچہ حرف المدّ سے حرکت کے تعلق کے مدّ نظر ابن جنّی (ص ۱۹ س ۱۱ تا ۳) حرکت کو ''چھوٹے حرف'' کا موزوں نام خیال کرتا ہے (الفتحة : الالف الصغیرة)، وغیرہ.

حرکات اپنی ماہیت کے اعتبار سے ناقص ہیں۔ جہاں تک ان کے مضمون کا تعلق ہے، جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، وہ کسی دوسرے کا جز ہیں۔ جہاں تک ان کے وجود کا تعلق ہے وہ بذات خود برقرار نہیں رہ سکتیں، بلکہ انہیں کسی حرف صحیح یا صحیح کے طور پر کام کرنے والے کسی حرف کے سہارے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سہارے پر ان کا مقام، فی المرتبہ (''مرتبے کے مطابق''، یعنی فطری ترتیب کے مطابق) ''حرف کے بعد'' ہے (کتاب مذکور، ص ۳۲ تا ۳۷)؛ لیکن مؤخر الذکر بھی اپنے وجود کے لیے حرکت کا محتاج ہے۔ جب حرف پر کوئی حرکت ہو تو یہ حرف متحرک ہوتا ہے، یہ اپنی حرکت رکھتا ہے؛ اسکان میں حرف اپنے فطری لوازمات سے محروم ہو جاتا ہے۔ یہ اس کے بغیر بھی وجود رکھ سکتا ہے اگر یہ اپنے ماقبل حرفِ متحرک کی حرکت پر انحصار کر لے۔ لیکن سکون سے پہلے یا بعد حرکت ضروری ہے۔ اس کے بغیر اسکان عرب نحویوں کے نزدیک عربی زبان میں قابل فہم نہیں ہے۔ اس طرح حرف اور حرکت کے درمیان ایک لازمی تعلق قائم ہے، چنانچہ حرف کو حروفیت (Syllabism) کے اندر ہی تصور کرنا چاہیے۔ اسے ''مضمر حروفیت'' کہا جا سکتا ہے (جیسا کہ کنعانی ابجد میں ہے، اکّادی (Akkadian) اور حبشی رسم الخط کی ''واضح حروفیت'' کے برعکس).

عربی میں حرف علّت کی دہری آواز ہے : اوٗ اور آیْ (دیکھیے H. Fleisch : *Traité*، فصل ۷)، لیکن عربی کی نحوی اصطلاحات میں اس کا کوئی نام نہیں ہے، اگرچہ یہ عام ہے۔ کسی اور جگہ بھی اس پر بحث نہیں کی گئی۔ اب عربوں کے صوتی نظریے میں یہ یہاں بالکل فطری طور پر آتا ہے، جیسا کہ ابن جنّی (کتاب مذکور، ص ۲۱ تا ۳۰) ثابت کرتا ہے، یعنی جس طریقے سے حروف ساکن، الف، واو، یاء، ایک حرکت کے بعد آ سکتے ہیں۔ ہر حرف صحیح، خواہ متحرک ہو یا ساکن (واو متحرکہ اور یاء متحرکہ سمیت) کسی بھی حرکت کے بعد آ سکتا ہے، لیکن ان تین حروف ساکنہ کی صورت حال یہ نہیں ہے۔ ناممکن صورتیں بھی موجود ہیں، یعنی کسرہ یا ضمہ کے بعد الف، (ـِ ا، ـُ ا)۔ پیچیدگی یا عدم موافقت کی ایسی صورتیں بھی ہیں جو ایک تصحیح کی متقاضی ہیں، یعنی کسرہ کے بعد واو یا ضمّہ کے بعد یاء، یعنی : ـِ و، ـُ ی۔ پہلی صورت میں واو کو قلب کے ذریعے یاء بنا دیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں یاء کو قلب کے ذریعے واو بنا دیا جاتا ہے (ـِ و، ـِ ی)، جیسا کہ میزان میں ہے اور ـُ ی : ـُ و؛ جیسا کہ موقن میں ہے؛ لیکن

فتحہ کے بعد واو یا یاء (ـَ و؛ ـَ ی) زبان میں کوئی مشکل پیدا نہیں کرتی ۔ یہی صورت اَوْ اور اَیْ مرکب حروف علّت کی ہے، جو خصوصی توجہ کے قابل ہیں، لیکن عربوں کے نقطۂ نظر سے۔ واو اور یاء فتحہ کے بعد آ کر بغیر تبدیلی کے برقرار رہتے ہیں ۔ اگرچہ یہ اس نظریے کے متضاد ہے کہ حرکت حرف المدّ کا ایک جز یعنی اس کا اوائل ہے، جو آواز دیتا ہے اور اس کی تکمیل کا متقاضی ہے، اور ابن جنّی کی کوششیں اس نظریے کو صحیح ثابت کرنے کے لیے تھیں ۔ بعض مصنفوں نے اس حالت (یعنی اَوْ اَیْ) میں حرف المدّ کے لیے حرف اللّین کا نام مخصوص کیا، لیکن اس کا استعمال خاص حالتوں میں ہوتا ہے ۔

حرکت کا نام اس کی ذیلی قسموں فتحہ، کسرہ، ضمہ سے الگ نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ مؤخر الذّکر اصطلاحات خالص عربی ہیں، اور متعلقہ اصوات کے اخراج کا کچھ تعلق منہ کی عضویات سے ہے، ان کی تخلیق میں افسانوی حصہ سے قطع نظر جو ابوالاسود الدُؤلی سے منسوب ہے (السِّیرافی: أخبار النحویین، ص ۱۶ س ۸ تا ۱۰) ۔ جہاں تک اصطلاح حرکت کا تعلق ہے، یعنی ترتیلی اعضاء کی حرکت، جو ایک خاص متعلقہ آواز سے حاصل ہوتی ہے، جس کی طرف اصطلاح کو منتقل کیا گیا، ممکن ہے ایک بہت بسیط مشاہدہ اس خیال کا باعث بنا ہو؛ اور سکون (ـْ) اس کا طبعی نتیجہ ہے ۔ ہمارے نزدیک، یہ تمام اصطلاحات حرکت: فتحہ، کسرہ، ضمہ، اور سکون خالص عربوں کی تخلیق ہیں ۔ اس سے ان کی اوّلین بصیرت کا بھی پتا چلتا ہے، جس کا اظہار انھوں نے اپنی زبان پر غور کرتے وقت کیا ۔ یہ عربوں کے علم نحو میں جلد رواج پا گئیں اور اس طرح یونانیوں کے فلسفے اور موسیقی میں حرکت کے تصور کی ابتدا معلوم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، جیسا کہ M. Bravmann معلوم کرنا چاہتا ہے (Materialien...، ص ۱۲).

حرکت اور سکون کے لیے استعمال ہونے والی علامات ان ضمنی عناصر سے تعلق رکھتی ہیں جن کا، الفاظ کو متاثر کیے بغیر، قرآن حکیم کے رسم الخط میں اضافہ کیا گیا ہے: اس کا مقصد عبارت کی صحیح قراءت ہے ۔ حرکات کو ظاہر کرنے کے لیے پہلے پہل ایک نقطہ استعمال کیا گیا، حرف کے اوپر فتح کے لیے، حرف کے نیچے کسرہ کے لیے، اور درمیان میں بائیں طرف ضمہ کے لیے، تنوین کی صورت میں دو نقطے، لفظ کی لکھائی کی طرح کالے نہیں بلکہ رنگ دار، عام طور پر سرخ، تا کہ انھیں ممیز کیا جا سکے اور اصل لفظ کی شکل و صورت میں کوئی تبدیلی نہ ہونے پائے (الدّانی: کتاب النقط، ص ۱۳۳، س ۱) ۔ R. Blachère (کتاب مذکور، ص ۹۵ تا ۹۶) علامت حرکت کے اندراج کا ذکر کرتا ہے، جس میں پہلے پہل اعراب کی حرکات کو ظاہر کیا گیا، جو جملے میں کسی لفظ کی حالت ظاہر کے لیے خاص طور پر اہم تھے کیونکہ وہ جملے میں لفظ کے وظیفے کو معین کرتے تھے ۔ اس نے سکون کی بابت خاموشی اختیار کی ہے ۔ بقول الدانی (کتاب مذکور، ص ۳۷، س ۵ تا ۷) اس کی علامت پہلے پہل حرف کے اوپر سرخ رنگ میں ایک اُفقی لکیر (ـَـ) (جر) تھی ۔ موجودہ چھوٹے حلقہ (ـْ) کے استعمال میں آنے سے قبل دوسری علامات ـْ، ـہ، ـشـ، ـتـ، ـہ استعمال کی جاتی تھیں (دیکھیے Wright: Ar. Gr.، بار سوم، ۱: ۱۳، C).

سکون کی ایک مخصوص صورت جزم ہے یعنی مضارع کے آخری حرف کا سکون؛ جزم کی وجہ سے اسے المجزوم کہتے ہیں ۔

مآخذ: (۱) الدّانی: کتاب النقط، طبع G. Pretzl

Bibl. Islamica)، ج ۳، ۱۹۲۲ء)، ص ۱۲۲ تا ۱۲۷؛ (۲) ابن جنّی: سِرّ صناعة الاعراب، ۱، قاهره ۱۳۷۴ھ / ۱۹۵۴ء: ۱۹ تا ۳۸؛ (۳) R. Blachère : *Introduction au Coran*، بار دوم، پیرس ۱۹۵۹ء؛ (۴) M. Bravmann : *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*، گوٹنجن ۱۹۳۴ء، ص ۹ تا ۱۸؛ (۵) H. Fleisch : *La conception phonétique des Arabes d'après le Sirr ṣināʿat al-iʿrab d'Ibn Djinnī*، در *ZDMG*، ۱۰۸ (۱۹۵۸ء): ۷۴ تا ۷۸، ۸۱ تا ۸۸، ۹۱ تا ۹۳، ۹۸ تا ۱۰۰؛ (۶) وهی مصنف: *Traité de philologie arabe*، بیروت ۱۹۶۱ء، فصل ۷، ص ۹۳ تا ۹۵.

(H. FLEISCH)

⊗• **حَرَم** (ع) [اس کے معنی هیں ذَاتُ حُرمَة یعنی قابل عزت - قرآن مجید میں هے وَ مَن یُعَظِّم حُرمٰتِ اللّٰه (۲۲ [الحج] : ۳۰) - حدیث میں حُرمة نساء المجاهدین علی القاعدین میں ان کی حرمت اور عزت هی کا ذکر هے - ابن ماجه کی ایک حدیث کے الفاظ اَنَّ بِربِّکم تعظیم حُرمَةِ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه (کتاب الفتن) میں کلمۂ طیبه کی عظمت کا ذکر هے - بخاری کی ایک حدیث میں هے اَنشُدُکَ بِحُرمَةِ هٰذَا البَیتِ (کتاب المغازی) میں تجھے بیت اللّٰه کی عزت کی قسم دیتا هوں - المؤمن اعظم حرمة عنداللّٰه (ترمذی، باب البر)، مَا عَظَّمُوا هٰذهِ الحُرمَةَ حَقَّ تَعظِیمِهَا (ابن ماجه، کتاب المناسک)، ان سب جگهوں میں حرمت سے عزت و تعظیم مراد هے - حرم کے دوسرے معنی هیں ممنوع - اسلامی اصطلاح میں مکے، مدینے اور ان کے گردا گرد کے چند میل تک کے علاقے کو حرم کہتے هیں - انهیں اکثر بصیغۂ تثنیه الحَرَمَین [رَكَ بآن] کہتے هیں - انهیں حَرَم کہنے کی وجه یه هے که اللّٰه تعالٰی نے ان کی عزت قائم کی هے اور ان مقامات پر بعض افعال اور اقدامات ممنوع هیں، مثلاً ان کے اندر جنگ نہیں هو سکتی، ان کے درختوں وغیره کو نہیں کاٹا جا سکتا وغیره اور ان مقامات میں داخل هونے والا هر گزند سے محفوظ هو جاتا هے، لیکن اِنَّ الحَرَمَ لَا یُعِیذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ (بخاری، کتاب الصید)، یعنی ان جگهوں کے حرم هونے سے یه مراد نہیں که مجرم اور قاتل اگر بهاگ کر حرم میں چلا جائے تو اسے گرفتار نہیں کیا جائے گا - مکے اور اس کے ماحول کی حرمت اللّٰه تعالٰی نے حضرت ابراهیم علیه السلام کے ذریعے قائم فرمائی - حدیث کے الفاظ هیں: اِنَّکَ حَرَّمتَ مَکَّةَ عَلٰی لِسَانِ اِبرَاهِیمَ اللّٰهُمَّ وَاَنَا عَبدُکَ وَنَبِیُّکَ وَاِنِّی اُحَرِّمُ مَا بَینَ لَابَتَیهَا (ابن ماجه، کتاب المناسک، باب فضل المدینة) الٰهی تو نے مکے کی حرمت حضرت ابراهیمؑ کے ذریعے نافذ کی تهی اب میں تیرے هی حکم سے مدینے کی حرمت کا اعلان کرتا هوں - آئنده سے مدینه اپنے گردا گرد حره تک حرم هے - اسی طرح بخاری کی حدیث میں هے اِنِّی اُحَرِّمُ مَا بَینَ لَابَتَیهَا بِمِثلِ مَا حَرَّمَ اِبرَاهِیمُ مَکَّةَ (کتاب الجهاد) - بخاری میں هے: اِنَّ مَکَّةَ حَرَّمَهَا اللّٰهُ (کتاب العلم) - قرآن مجید میں بهی حرم کا ذکر هے: اَوَلَم نُمَکِّن لَّهُم حَرَمًا اٰمِنًا (۲۸ [القصص]: ۵۷) - مدینے کے متعلق حدیث میں هے لِکُلِّ نَبِیٍّ حَرَمٌ وَحَرَمِی المَدِینَةُ (احمد: المسند، ۱: ۳۱۸)].

حَرَم کا لفظ زنانخانے کے لیے، جهاں غیر لوگ نه جا سکیں اور اس کے مکینوں کے لیے بهی استعمال هوتا هے - اس آخری مفهوم میں یه حریم کا مترادف هے - [حدیث میں هے اَلدَّارُ حَرَمٌ فَمَن دَخَلَ عَلَیکَ حَرَمَکَ فَاقتُلهُ (احمد: المسند، ۵: ۳۲۶)].

([و] لائڈن، بار اول [و اداره])

اَلحَرَمَین: دو مقدس [اور قابل عزت] مقامات یعنی مکۂ مکرمه اور مدینۂ منوره [رَكَ به حَرَم] - ان دو مقامات کے خادم کے لقب کے لیے رَكَ به خادم الحرمین - مندرجۂ ذیل مقاله ان مقدس مقامات کے

لیے عثمانی اوقاف کے انتظام سے متعلق ہے۔

ایسے اوقاف ابتداء ہی سے عثمانی سلاطین اور ان کے خاندان اور دربار کے افراد قائم کرتے تھے، اور نویں صدی هجری / پندرھویں صدی عیسوی میں بھی ان کا انتظام خاص شعبے کرتے تھے۔ ان میں سے قدیم ترین وقف ”اوقاف حرمین مقاطع اجیلیغی“ معلوم ہوتا ہے، جس کے ریکارڈ، جو سرکاری دفاتر میں محفوظ کیے گئے [رك به باش وکالت آرشیوی] ۸۸۴ھ/۱۴۷۹ء سے لے کر ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳-۱۸۶۴ء تک کے ہیں۔ اس کے بعد ”اوقاف حرمین محاسبجیلغی“ قائم ہوا، جس کے ریکارڈ ۹۰۵ھ/۱۴۹۹-۱۵۰۰ء سے لے کر ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹-۱۸۴۰ء تک کے ہیں۔ اس کا اصل کام بظاہر ان محاصل سے متعلق تھا جو تعداد میں نسبةً تھوڑے تھے مگر مقاطع کے بجائے براہ راست وصول کیے جاتے تھے؛ تاہم اس کے وظائف بہت بڑھا دیے گئے۔

شاید اس شاہی خاندان کی خواتین اور شہزادوں کی اس رسم کے نتیجے کے طور پر کہ وہ ان مقدس مقامات کے لیے اپنے قائم کیے ہوئے اوقاف کا منتظم سب سے بڑے خواجه سرا کو مقرر کرتے تھے وہ مقدس اوقاف کے ایک گروہ پر اختیار حاصل کر لیتا تھا۔ مراد سوم کے عہد حکومت میں، سفید فام خواجه سراؤں کی جگہ سیاہ فام خواجه سراؤں کے اثر و رسوخ میں اضافے کے ساتھ، یہ اختیار بڑے سفید فام خواجه سرا کے ہاتھ سے نکل کر بڑے سیاہ فام خواجه سرا قیزلر آغاسی کے ہاتھ میں چلا گیا۔ محرم ۹۹۵ھ / دسمبر ۱۵۸۶ء میں، وزارتِ اوقاف کے مؤرخ کے بیان کے مطابق، سلطان نے ایک فرمان کے ذریعے اغاسی حبشی محمد آغا کو حرمین کے اوقاف کا ناظم (ناظر) مقرر کر دیا، اس طرح ایک ایسا نظام قائم کر دیا جو، بعض تبدیلیوں کے ساتھ، انیسویں صدی عیسوی تک رہا۔ قیزلر اغاسی کے ماتحت دو اور اہلکاران اوقاف کا کام کرتے تھے: وہ یہ تھے: (۱) اس کا معتمد اغی (یزیجی)؛ (۲) ایک ناظر (مفتش) [رك به باب]۔ ایسے سب سے پہلے ناظر ”اسمیلی محمد افندی کا، جو ییمک چلبی کے نام سے معروف ہے (م ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰-۱۶۰۱ء؛ قب عطائی : ذیل، ۲ : ۳۳۸، جو اسے ییمک زادہ کہتا ہے، اور لکھتا ہے کہ قیزلر اغاسی کے ساتھ اس کے تعلق نے اسے بڑی دولت اور اثر و رسوخ عطا کیا)، تقرر محرم ۹۹۵ھ میں ہوا، اس وقت جب یہ اوقاف قیزلر اغاسی کی طرف منتقل ہوئے (تاریخچه، ص ۱۹)۔

وقف کے امور میں قیزلر آغاسی کا اختیار بہت بڑھا دیا گیا۔ رمضان ۱۰۰۶ھ/مئی ۱۵۹۸ء میں چند اوقاف، جو استانبول میں شاہی مساجد کے لیے قائم کیے گئے تھے، غبن اور بد انتظامی کی وجہ سے، اس کے اختیار میں دے دیے گئے (اوزون چارشیلی، ص ۱۷۸)۔ اس کے بعد دوسرے اوقاف بھی، جو دارالحکومت اور صوبوں میں تھے، اس کے اختیار میں آ گئے، اور اس طرح قیزلر اغاسی کو پوری سلطنت میں کثیر اوقاف پر اختیار مل گیا، جو طاقت اور منافع کا ایک اہم ذریعہ تھا۔ اگرچہ دو بڑے حساب کرنے والے شعبوں کا نام اب بھی حرمین تھا، لیکن وہ بہت سے دوسرے اوقاف کا کام بھی کرتے تھے جو مساجد اور دوسرے مقدس مقاصد کے لیے قائم کیے گئے تھے، اور، نتیجةً، مسجد کے اہلکاروں کی تنخواہ اور تقرر نیز تبادلے، برطرفیاں، ترقیاں وغیرہ براہ راست حرمین کے شعبوں کے ذمے تھیں۔ جو اوقاف حرمین کہلاتے تھے اور جنھیں مال گزاری کے خصوصی حقوق حاصل تھے پوری سلطنت میں پائے جاتے تھے (مثلاً ہنگری میں، L. Fekete : *Die Siyākat Schrift*، ۱-۲، بوڈاپسٹ ۱۹۵۵ء : ۷۳، ۱۰۰، ۷۵۵ ببعد،

اور فلسطین میں، U. Heyd: *Ottoman documents on Palestine...*، آکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۱۴۵) - محاصل محل کے ایک خاص خزانے میں آتے تھے، جسے ''حرمین دولی'' کہتے تھے - قیزلراغاسی ایک هفته وار دیوان منعقد کرتا تھا، جس میں اس کی زیر نگرانی اوقاف کے امور کی اور ان آمدنیوں اور دفاتر کی جنھیں ان کی تائید حاصل تھی جانچ پڑتال کی جاتی تھی - اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں، d'Ohsson کے بیان کے مطابق، حرمین محاسبه سی قلمی تمام شاهی مساجد، دارالحکومت اور یورپی صوبوں کی مساجد کے امور کے متعلق، نیز حرمین مقاطعه سی ایشیا اور افریقه کے تمام صوبوں میں اوقاف کے متعلق کام کرتا تھا (*Tableau*، ۲ : ۵۲۸) - Hammer (*Staatsverfassung*، ۲ : ۱۵۰، ۱۶۰) کے قول کے مطابق محاسبی دارالحکومت اور صوبوں میں مذهبی اهل کاروں کی نامزدگی کے سرٹیفیکیٹ جاری کرتا تھا، آناطولی کے لیے مقاطعه (قب Gibb - Bowen، ۱/۱ : ۷۶ تا ۷۷، ۱۳۱ تا ۱۳۲؛ ۱/۲ : ۹۲، ۹۷، ۱۷۱، ۱۷۹) - مصطفی سوم اور عبدالحمید اوّل کے عهد حکومت میں ان اوقاف سے قیزلر اغاسی کا اختیار هٹانے کی کوششیں کی گئیں، جس نے بهر حال اسے بحال کرا لیا (d'Ohsson، ۲ : ۵۳۵ ببعد، تاریخچه، ص ۲۱ ببعد) - یه اختیار آخرکار وه اٹھارهویں صدی عیسوی کے تیسرے اور چوتھے عشرے کی اصلاحات کے دوران میں کھو بیٹھا - اس کے بعد یه اختیارات ایک جدید قائم شده خاص شعبے کے سپرد کر دیے گئے، جسے ۱۸۳۶ء میں وزارتِ وقف میں مدغم کر دیا گیا (مزید دیکھیے، وقف؛ مقدس مقامات کو چندے اور تحائف بھیجنے کی بابت دیکھیے صرّه).

مآخذ: مقالے میں محوّله مصادر کے علاوه: (۱) عطاء: تاریخ، ۱ : ۱۵۹ ببعد، ۲۶۵ ببعد؛ (۲) اوقاف همایون نظارت نین تاریخچهٔ تشکیلاتی،... استانبول ۱۳۳۵ھ، ص ۱۳ تا ۳۷؛ (۳) اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتنن سرای تشکیلات، انقره ۱۹۴۵ء، ص ۱۷۷ تا ۱۸۱.

(B. Lewis)

حُرُوب صَلِیبِیه: رَكَ به صلیبی جنگیں.

حَرُوراء: (حَروراء بقول یاقوت، شاذ تلفظ)، کوفے کے قریب ایک مقام، گاؤں یا ضلع (کوره)، زمانهٔ جاهلیت میں اسلام کی کم از کم پہلی صدی کے دوران میں حروراء دریاے فرات یا اس کی کسی نهر کے کنارے واقع تھا، کیونکه الأعشٰی کے ایک شعر (الطّبری، ۲ : ۳۰۷) میں ''شط الحروراء'' کا ذکر آتا ہے، لیکن تیسری صدی هجری / نویں صدی عیسوی میں محدّث ابن دیزیل الهمدانی (م ۲۸۳ھ / ۸۹۶ء) نے لکھا ہے که حروراء صحرا میں واقع تھا؛ دیکھیے ابن ابی الحدید، ۱ : ۲۰۱؛ اس سے یه معلوم هوتا ہے که اس علاقے کا دریائی نظام غالباً بدل گیا هوگا.

حروراء، جس کی تجارتی یا زرعی نقطهٔ نظر سے کوئی اهمیت نہیں، ایک تاریخی واقعے کی وجه سے مشهور ہے، جو وهاں هوا تھا - یه وه جگه ہے جهاں حضرت علیؓ کے ان ساتھیوں نے پہلی بار خروج کیا، جو امیر معاویهؓ کی طرف سے صِفّین کے مقام پر پیش کرده تحکیم کے مخالف تھے [رك به علیؓ بن ابی طالب] - صِفّین میں صرف چند اشخاص نے اپنی مخالفت کا اظهار ''لَاحُکْمَ اِلَّا لِلّٰه'' کهه کر کیا تھا، لیکن حضرت علیؓ کی فوج کی کوفے کو واپسی کے دوران میں ان کی تعداد بڑھتی گئی اور ان میں سے جو لوگ ربیع الاوّل ۳۷ھ / اگست - ستمبر ۶۵۸ء (البلاذری: انساب، ص ۵۲۱) میں حروراء کے مقام پر جمع هوے (جس کی وجه سے وه حروری کهلانے لگے) وه تعداد میں کم و بیش باره هزار تھے - یه حقیقی معنوں میں ایک بغاوت

تھی، کیونکہ اگرچہ انہوں نے عارضی طور پر صرف اس پر اکتفا کیا کہ نماز کی امامت کے لیے ایک رہنما (عبداللہ بن الکوّاء الیشکری) کو منتخب کر لیا اور اسی طرح ایک فوجی رہنما (شَبَث بن ربعی التمیمی) کو بھی، تاہم پھر وہ حضرت علیؓ کی خلافت ہی سے منکر ہو گئے۔ انہوں نے اعلان کیا کہ الامر بالمعروف والنّہی عن المنکر (نیکی کا حکم دینا اور بدی سے منع کرنا) کے اصول پر اللہ سے بیعت ہونا لازمی ہے اور یہ کہ اس کے بعد سے ایک مجلس شورٰی سربراہ مِلّت کا انتخاب کرے، (تاہم نہروان جانے سے پہلے ان کا یہ اصول عبداللہ بن وہب الرّاسبی کو اپنا سردار بنانے سے مانع ہوا؛ دیکھیے ابن ابی الحدید، ۱ : ۲۱۳ ببعد اور قب البلاذری : انساب، ص ۵۳۰ ببعد؛ المبرّد : الکامل، ص ۵۵۵؛ العقد، ۱ : ۲۶۰ وغیرہ) ۔ ان کے اس احتجاج کے محرّکات بلاشبہہ مذہبی تھے، لیکن انہیں واضح طور پر سمجھنے میں ہمیں محض ان خارجی روایات سے مدد ملتی ہے جو اباضی ماخذ میں محفوظ ہیں ۔ [دیکھیے E.L. Peterson (*'Ali and Mu'āwiya*) ماخذ]، ص ۲۹ و حاشیہ ۳۱) بظاہر ان روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیا اور انہیں بعد کی تحقیق کے خیال سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے ۔ [مستشرقین میں سے] یہ M. Kafafi (Kofafi) اور L. Veccia Vaglieri تھے جنہوں نے ان کا پتہ چلایا، ان کا مطالعہ کیا اور ان کی قدامت کے قائل ہو کر دونوں الگ الگ اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ روایتیں خروج خوارج کے مذہبی محرّکات کو سمجھنے کی کلید ہیں ۔ یہ روایات حضرت علیؓ کے سرکشی حریفوں کے اس سنگین الزام کے لیے کہ انہوں نے تحکیم کو قبول کر کے ایک ”فعل کفر“ کا ارتکاب کیا ہے، اور پھر ان کے اس اصرار کے لیے کہ وہ کسی ایسے خلیفہ کا ساتھ نہ دیں گے جو توبہ کرنے اور معاہدۂ صفّین کو توڑنے سے انکار کرتا ہو، ایک [کمزور] بنیاد مہیا کرتی ہیں۔ ان روایات سے ان کے اس جوش و خروش کی جس کی بنا پر وہ موت کا سامنا کرنے کو تیار ہو جاتے تھے، اور اس عقیدہ یقین کی کہ وہ سیدھے بہشت میں جائیں گے وہ منطقی بنیاد تلاش کی گئی ہے جو اب تک مفقود تھی ۔ یہ خارجی روایات بالتفصیل دو مؤخّر اباضی مصادر میں بیان کی گئی ہیں : البرّادی کی کتاب الجواہر، جو المغرب میں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے آخر یا نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے شروع میں لکھی گئی، اور کتاب الکشف والبیان، جسے عمان کے ایک اباضی عالم دبن القلہاتی نے ۱۰۷۰ھ / ۱۶۵۹ء سے پہلے تحریر کیا تھا (دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۲ : ۵۶۸) ۔ چنانکہ البرّادی کہتا ہے کہ یہ روایتیں کتاب النہروان سے لی گئی تھیں، جو غالبًا عبداللہ بن یزید الفزاری نام کسی شخص (پہلی - دوسری صدی ہجری / ساتویں - آٹھویں صدی عیسوی) کی تصنیف ہے ۔ القلہاتی اپنے ماخذ کے بارے میں خاموش ہے؛ تاہم M. Kafafi، جس نے ان کا خلاصہ دیا ہے، کہتا ہے کہ وہ بہت قدیم زمانے سے چلی آتی ہیں ۔ البرّادی کے صفحات کا القلہاتی کی تصنیف کے اس خلاصے سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مصنّفوں نے ایک ہی ماخذ سے استفادہ نہیں کیا؛ تاہم نفس مضمون بڑی حد تک یکساں ہے ۔

ظاہر ہے کہ حروریوں کے خروج سے فکر مند ہو کر حضرت علیؓ نے اپنے چچا زاد بھائی عبداللہ بن العباسؓ کو ان کی طرف سے بات چیت کرنے کے لیے حروراء بھیجا اور بعد ازاں اس معاملے پر خوارج سے گفت و شنید کرنے کی خاطر خود بھی وہاں تشریف لے گئے ۔ ان مباحثات میں حروریوں نے جو دلائل پیش کیں انہیں الطبری اور دیگر سنّی ماخذ یا ایسے ماخذ میں جو حضرت علیؓ کے

موافق ہیں، ضبط نہیں کیا گیا، بحالیکہ ان کی اور ابن العباس کے دلائل کو شامل کیا گیا ہے۔ باغیوں کی دلیل مختصر طور پر حسب ذیل تھی: جب ہم نے حضرت عثمانؓ کا خون بہایا تو ہم راہ راست پر تھے، اس لیے کہ انھوں نے کئی بدعتیں (اَحداث) شروع کر دی تھیں، اسی طرح جب ہم نے حضرت طلحہؓ اور الزبیرؓ کو اور ان کے ساتھیوں کو جنگ جمل [رک بہ جمل] میں قتل کیا تو بھی ہم حق پر تھے، کیونکہ وہ باغی تھے؛ نیز اسی طرح جب ہم نے امیر معاویہؓ اور عمروؓ بن العاص کے حامیوں کا خون بہایا، جب بھی حق بجانب تھے، اس لیے کہ وہ باغی تھے اور کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خلاف ورزی کرنے والے تھے۔ کیا علیؓ کے پاس اپنا موقف بدلنے کی مجبوری کا کوئی حکم آسمان سے نازل ہوا ہے؟ لہٰذا انہیں وہی طرز عمل جاری رکھنا چاہیے جو انھوں نے شروع میں اختیار کیا تھا، جنگ کو جاری رکھنا چاہیے اور 'تحکیم' کو رد کر دینا چاہیے۔ [حضرت عبداللہؓ] ابن العبّاسؓ نے انہیں بعض حالات میں تحکیم یا حَکَم بنانے کے بارے میں قرآن مجید کی آیات یاد دلائیں (۴ [النساء] : ۳۵ [وَ اِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَیْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَ حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا]؛ نیز ۵ [المآئدة] : ۱ تا ۴)، لیکن ان پر اس کا کوئی اثر نہ ہوا، حروریوں کا جواب یہ تھا کہ کوئی مسئلہ جس کے بارے میں خدا کی طرف سے کوئی حکم موجود ہو تحکیم کے لیے پیش نہیں کیا جا سکتا؛ اللہ نے باغیوں کے گروہ (فِئَةٌ بَاغِیَة) سے بھگتنے کے لیے ایک حکم صادر کر دیا ہے، جس کا اتباع ضروری ہے، کیونکہ ارشاد ہوا ہے (۴۹ [الحجرات] : ۹) [وَ اِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَی الْاُخْرٰی فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ الآیة] اگر مؤمنوں کی دو جماعتیں باہم برسرپیکار ہوں تو ان میں دوبارہ صلح قائم کر دو، لیکن اگر ان میں سے ایک جماعت دوسری کے خلاف بغاوت کرنے پر مصر رہے تو اس باغی جماعت کے خلاف جنگ کرو یہاں تک کہ وہ حکم خداوندی کے آگے سر تسلیم خم کر دے۔ کیا معاویہ، عمرو اور ان کے حامی "فِئَةٌ بَاغِیَة" نہیں ہیں؟ حروریوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے (۸ [الانفال] : ۳۹ [وَ قَاتِلُوْهُمْ حَتّٰی لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ یَكُوْنَ الدِّیْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ] ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد کا خاتمہ ہو جائے اور مذہب (دین) خدا کے لیے خالص ہو جائے، کیا معاویہ اطاعت الٰہی کی طرف لوٹ آئے ہیں؟ اس کا جواب ضرور نفی میں ہے۔ پس اللہ کسی ایسی صورت کے لیے اپنا حکم پہلے ہی بتا چکا ہے اور اس پر عمل ہونا لازمی ہے۔ اسے بھی اس کی حدود [رک بہ حدّ] میں سے ایک سمجھنا ضروری ہے، جیسے کہ وہ حدود جو فاجر اور سارق کے بارے میں ہیں۔ جس معاملے میں خدا اپنا فیصلہ صادر کر چکا ہے اس میں انسانوں کا کوئی اختیار نہیں رہتا (لا حکم الّا للّٰہ)۔ اپنے بحث مباحثے میں حروریوں نے اپنے خروج کو برحق ثابت کرنے کے لیے دلیلوں اور آیات قرآنی سے بھی کام لیا تھا، لیکن وہ جن کا خلاصہ اوپر دیا گیا ہے، ان کا ردّ کرنا آسان نہ تھا؛ خود حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے ان کا ابطال کیا لیکن حروری اپنے موقف پر قائم رہے آخر لیکن حضرت علیؓ انہیں اپنا خروج ترک کر دینے کی ترغیب میں کامیاب ہو گئے؛ اگرچہ یہ زیادہ واضح نہیں کہ انھوں نے یہ کام کس طرح انجام دیا۔ آپ نے جو دلیلیں پیش کیں (اور جو مختلف مآخذ میں مختلف طریقوں سے

بیان کی گئی ہیں) مضبوط ہونے کے باوجود ہٹ دھرمیوں اور متعصب حروریوں کو بظاہر قائل نہ کر سکتی تھیں الفزاری (: کتاب النّھروان) کا یہ بیان ہے کہ حضرت علیؓ نے امیر معاویہؓ کے خلاف دوبارہ جنگ شروع کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اس وعدے کے ایفاء کے لیے ہر طرح کا اطمینان دلایا تھا؟ بعض مآخذ میں یہ درج ہے کہ : ''ہم محصول عائد کریں گے، ہم ان خچروں کو موٹا کریں گے اور پھر ہم ان کے خلاف فوج کشی کریں گے'' (البلاذری، ۷ : ۵۲۳۵؛ قب الطّبری، ۱ : ۳۳۵۳؛ المبرّد، ص ۵۵۸، وغیرہ)، جس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ نے کچھ رعایتیں منظور کر لی تھیں، اس کا تو طٰہٰ حسین بھی اعتراف کرتا ہے کہ اس موقع پر کچھ غلط فہمی ہوئی تھی ۔ بہر حال یہ بات یقینی ہے کہ جب کچھ عرصے بعد حضرت علیؓ نے کوفے واپس آ کر صاف طور پر یہ ارادہ ظاہر کیا کہ آپ معاهدۂ صفّین کی پابندی کریں گے تو وہ حروری جو آپ کے ساتھ شہر میں آئے تھے، ناراض ہو گئے ۔ حضرت علیؓ کے اسی بیان کا یہ نتیجہ ہوا کہ خوارج خفیہ طریقے پر آپس میں ملتے رہے اور اس مسئلے پر بحث کرتے رہے کہ آیا کسی ایسے ملک میں جہاں بے انصافی کا دور دورہ ہو رہنا حدود اللہ کے مطابق ہے ۔ جن لوگوں کو یہ یقین تھا کہ ایسی جگہ ترک کر دینی چاہیے، وہ کوفہ چھوڑ کر روپوش ہو گئے ۔ انھوں نے بصرے کے خارجیوں کو بھی ایسا کرنے کی دعوت دی اور سب کے سب النّھروان میں جمع ہو گئے، گویا اب انھوں نے دوبارہ خروج کیا ۔ یہ ممکن ہے کہ خارجی تحریک کے شروع میں المُحَکِّمَۃ الاُولٰی کے، یعنی ان کے، جنھوں نے صفّین میں سب سے پہلے لَا حُکْمَ اِلَّا لِلّٰہِ کا نعرہ بلند کیا، یعنی الحروریّہ یا وہ جو الحروراء کے اجتماع میں موجود تھے لیکن جنھوں نے حضرت علیؓ کی صفوں میں واپسی کے بعد ان کے خلاف کھلم کھلا بغاوت کرنے کو ضروری نہیں سمجھا (اگرچہ شاید وہ اپنے اس خیال پر قائم رہے کہ صفین کا معاہدہ ایک گناہ تھا، جس کے لیے توبہ کا اظہار لازمی ہے)، اور الخوارج کے درمیان، یعنی جنھوں نے کوفے اور بصرے سے اس لیے ہجرت کی کہ حضرت علیؓ سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے، فرق کیا جاتا تھا، لیکن یہ ان مختلف اصطلاحات کے جواز کے لیے محض ایک مفروضہ ہے، اس لیے کہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں مؤخرالذکر اصطلاحوں کو مآخذ میں (جو در حقیقت بہت بعد کے ہیں) بلا تمیز استعمال کیا گیا ہے ۔

حروراء، یا اس کے نواح میں دو جنگیں ہوئیں، ایک ۶۷ھ / ۶۸۶ء میں، جس میں المختار [رَکَ بآں] کو المصعب [رَکَ بآں] کی فوج کے ہاتھوں شکست ہوئی، اور دوسری ۹ شوال ۳۱۵ھ / ۸ دسمبر ۹۲۷ء کو، جب کہ بنو ساج کے یوسف بن ابی السّاج کو، جو خلیفہ المقتدر کی طرف سے بحرین کے قرمطی حکمران ابو طاہر سلیمان الجنّابی کے خلاف لڑ رہا تھا، شکست ہوئی اور وہ گرفتار ہو گیا (تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ زیادہ تر مآخذ اس ضمن میں حروراء کا ذکر نہیں کرتے بلکہ محض یہ کہتے ہیں کہ یہ جنگ کوفے کے باہر یا اس شہر کے دروازوں کے پاس ہوئی تھی) ۔

مآخذ : (۱) البلاذری : انساب، مخطوطۂ پیرس، ورق ۵۲۱ الف و ب؛ ۵۲۲ تا ۵۲۳ ب، ۵۲۵ ب تا ۵۲۶ ب، ۵۲۹ الف؛ (۲) الطّبری، ۱ : ۳۳۴۹ تا ۳۳۵۳، ۳۳۶۲ ببعد، ۳۳۸۷ تا ۳۳۸۹ و ۲ : ۷۱۶، ۷۲۹، ۷۳۰، ۸۶۳، ۹۰۷، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸؛ (۳) الطبری، طبع Zotenberg، ۳ : ۶۸۳ ببعد؛ (۴) الدّینوری: الاخبار الطّوال.

طبع Guirgass، ص ۲۲۲ (حضرت علیؓ کی حروریوں سے بحث کو غلطی سے النّہروان میں بتایا گیا ہے، کیونکہ حضرت علیؓ نے الکوّاء سے خطاب کیا، جو حروراء میں موجود باغیوں میں سے تھا نہ کہ النّہروان کے خوارج کے ہمراہ)؛ (۵) الیعقوبی، ص ۲۲۲ (سطحی اور مبہم)؛ (۶) المبرّد : الکامل، طبع Wright، ص ۵۲۸ ببعد، ۵۳۹ ببعد و ۵۸۵ ببعد؛ (۷) ابن عبد ربّہ : العقد، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۱ : ۲۶۰ ببعد؛ (۸) المسعودی : مروج، ۳ : ۳۸۹ ببعد و ۵ : ۲۲۶، ۳۱۸؛ (۹) وہی مصنّف : التنبیہ، ص ۳۸۱ ببعد؛ (۱۰) ابن مسکویہ : تجارب الامم، مخطوطۂ استانبول، ۲ : ۳۰ تا ۲۹؛ (۱۱) ابن الأثیر، ۳ : ۲۷۲ تا ۲۷۵ و ۳ : ۲۲۲ ببعد؛ (۱۲) ابن ابی الحدید : شرح نہج البلاغۃ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱ : ۲۰۳ ببعد، ۲۰۶، ۲۱۵ ببعد (روایت دیگر مصادر کی روایات سے کسی قدر مختلف)؛ (۱۳) الذہبی : تاریخ، مخطوطۂ پیرس، ورق ۱۸۴ الف تا ۱۸۵ الف؛ (۱۴) البرّادی : کتاب الجواہر، چاپ سنگی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۸ تا ۱۲۱ (ترجمہ در L. Veccia Vaglieri : *Traduzione....* (دیکھیے نیچے)، ص ۲۲ تا ۳۵؛ (۱۵) وہی کتاب، ص ۱۹ تا ۲۳، حروراء کے ان خوارج کے مختصر حالات زندگی جن کے نام البرّادی نے دیے ہیں؛ (۱۶) الشمّاخی : کتاب السیر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ص ۴۸ تا ۶۰ (مترجمۂ L. Veccia Vaglieri، وہی کتاب، ص ۸۰ تا ۸۳)؛ (۱۷) [علی] المتقی الہندی : کنز العمّال، ج ۶، عدد ۱۱۷۱، ۱۱۸۵، ۱۱۹۸؛ (۱۸) النوبختی : فرق الشیعۃ، طبع H. Ritter، استانبول، ۱۹۳۱ء، ص ۶، ۱۳ تا ۱۵، مطبوعۂ نجف ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۱ء، ص ۲۹؛ (۱۹) عبدالقاہر البغدادی : الفرق بین الفرق، طبع م ـ بدر، ص ۷۶ ببعد؛ (۲۰) ابن حزم : کتاب الفصل، ۴ : ۱۵۳ ببعد؛ (۲۱) الشہرستانی : الملل والنحل، ص ۸۶ ببعد (مترجمۂ Haarbrücker، ص ۱۲۹ (بعض ان اشخاص کے نام جو حضرت علیؓ کے لشکر میں واپس آگئے تھے)؛ (۲۲) J. Wellhausen : *Die relig. polit. Oppos. parteien*، ص ۳، ۱۷؛ (۲۳) L. Caetani : *Annali*، سنہ ۳۷ھ، فصل ۱۷۰ تا ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۰ تا ۱۹۳، ۱۹۵ تا ۱۹۹، اور قب ۳۹۱ تا ۳۹۴؛ سنہ ۳۸ھ، فصل ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۴۷ (ص ۱۲۲ ببعد)؛ (۲۴) Fr. Buhl : *Ali som Pratendent og Kalif*، کوپن ہاگن ۱۹۲۱ء، ص ۱ تا ۸۹، بالخصوص ۶۹ ببعد؛ (۲۵) M. Kafafi : *The rise of Khārijism according to Abū Sa'īd Muḥammad b. Sa'īd al-Azdi al-Qalhātī*، در *BFA*، ۱۳ (۱۹۵۲ء) : ۲۸ تا ۳۸؛ (۲۶) L. Veccia Vaglieri : *Il conflitto 'Alī—Mu'āwiya e la secessione khārigita riesaminati alla luce di fonti ibāḍite*، در *AIUON*، سلسلۂ جدیدہ، ۴ (۱۹۵۲ء) : ۱ تا ۹۴؛ (۲۶) وہی مصنّف : *Traduzione di passi riguardanti il conflitto 'Alī-Mu'āwiya e la secessione khārigita*، در *AIUON*، سلسلۂ جدیدہ، ۵ (۱۹۵۳ء) : ۱ تا ۸۹؛ (۲۷) طٰہٰ حسین : الفتنة الکبری، ج ۲ : علی و بنوہ، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵؛ (۲۸) E. L. Petersen : *'Alī and Mu'āwiyah. The rise of the Umayyd Caliphate*، در *Acta Orientalia* (کوپن ہاگن)، ۲۳ (۱۹۵۹ء) : ۱۵۷ تا ۱۹۶ (خارجیوں کی بغاوت کا سرسری ذکر ص ۱۸۶ ببعد پر کیا گیا ہے)؛ (۲۹) وہی مصنّف : *'Alī and Mu'āwiya in early Arabic tradition. Studies on the genesis and growth of Islamic historical writing until the end of the ninth century*، کوپن ہاگن ۱۹۶۴ء، ص ۳۸ ببعد؛ ۲۷۳ھ / ۸۸۶ء اور ۳۱۰ھ / ۹۲۲ء کی جنگوں کے لیے : (۳۰) ڈخویہ : *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*، لائڈن ۱۸۸۶ء، ص ۵۹ ببعد؛ (۳۱) Defrémery : *Mémoire sur les Sadjides*، در *JA*، سلسلۂ چہارم، ۱۰ (۱۸۴۷ء) : ۳۲۸ ببعد.

(L. VECCIA VAGLIERI)

⊗ **حُرُوف (علم)**: دیکھیے علم الحروف.

* **حُرُوف الہجاء**: انھیں حروف الفباء (alphabet) بھی کہتے ہیں (اسی طرح عملی طور پر انھیں حروف المعجم بھی کہتے ہیں)۔ لسان العرب، ۲۰ : ۲۲۸ س ۱۰، ۱۵؛ ۳۳۳ ب س ۴ تا ۵، میں ہجاء کی تعریف یوں کی گئی ہے: تقطیع اللفظ بحروفہا۔ یہ تشریح ابن سیدہ کے مطابق ہے، جو اپنی المخصص (۱۳ : ۳ تا آخر) میں اس تعریف کو صاحب العین الخلیل سے منسوب کرتا ہے۔ دنیاے عرب کی معاصر یا زمانۂ حال کی لغات (محیط المحیط، اقرب الموارد، المنجد) میں اس کی یوں تعریف کی گئی ہے "تقطیع اللفظ و تعدید حروفہا مع حرکاتہا" لفظ کے ٹکڑے کرنا اور اس کے حروف کو مع ان کی حرکات کے شمار کرنا۔ حروف الہجاء کی جگہ حروف التہجیۃ یا حروف التہجی کی اصطلاح بھی دیکھنے میں آتی ہیں، لہٰذا حروف التہجاء کا مفہوم الفباء کے حروف ہیں اور الفباء کے مطابق مرتب کرنے کو اکثر ترتیب علی حروف الہجاء کہتے ہیں۔ مذکورہ لغات میں ایک اصطلاح "حروف المبانی" کی بھی موجود ہے (دیکھیے نیز کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۳۱۹ س ۱).

الزجاجی نے الہجاء کے لیے چار ابواب وقف کیے ہیں (الجمل، ص ۲۵۹ تا ۲۷۷)۔ اس پورے بیان میں اس نے علم حرف (orthography) کو پیش نظر رکھا ہے، لیکن دوسرے باب کے شروع میں (ص ۲۷۰) وہ ہجاء کی دو قسموں کا فرق بتاتا ہے، ایک للسمع، سننے کے لیے، مسموعی [یا ملفوظی] اور دوسری لرأی العین، آنکھ سے دیکھنے کے لیے، مکتوبی۔ پہلی قسم کے بارے میں وہ محض یہ کہتا ہے: ہو لاقامۃ وزن الشعر "یہ شعر کا وزن قائم کرنے کے لیے ہے"۔ المخصص (محل مذکور) میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ غالب یہاں سوال زیر بحث تقطیع بیت کے سلسلے میں حروف متحرکہ اور حروف ساکنہ کی تقسیم کا ہے، تاکہ جزء بیت کی شناخت یا تصدیق ہو سکے۔

ہجاء میں یہ پہلے سے فرض کر لیا جاتا ہے کہ مراد حرف کی شناخت اور حرکت لاحقہ کے مطابق اس کا تلفظ ہے: لہٰذا اصطلاح حروف الہجاء میں اس آواز کی تعیین بھی شامل ہے جس کی علامت حرف تحریری شکل ہے۔ علم الاصوات (phonetics) میں عرب نحوی حرف (جمع: حروف) کو عربی زبان کے ملفوظوں کے معنوں یعنی phonemes میں استعمال کرتے ہیں۔ وہ چار بڑے تلفظات (اصل) مانتے ہیں۔ عربی کے حروف الہجاء انتیس شکلوں کے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ الف دو شکلوں کا کام دیتا ہے، یعنی الف لینہ اور ہمزہ [رک بہ ہمزہ].

۱۔ حروف کی اصل: حروف کا تعلق اصلاً صوت الصدر یعنی وہ آواز ہے جو سینے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ صوت ایک عرض، "حادثہ" ہے، یعنی ایسی چیز جس کا وجود کسی دوسری چیز سے معلق ہے، یعنی سانس سے، جو اس کا ذریعہ (مرکب) ہے، جیسا کہ رضی الدین الاسترابادی [رک بآں] نے کہا ہے (شرح الشافیۃ، ۳ : ۲۵۹ س ۷).

حروف کی ہیئت اجتماعی: صوت الصدر، سانس کے لیے عرب نحوی، حروف کی اصل کے بیان میں، حرف صوت کا سادہ لفظ استعمال کرتے ہیں؛ سانس کو وہ اس کے متضاد قرار دیتے ہیں اور دونوں کو نہ صرف متباین بلکہ یکسر مختلف حقیقتیں سمجھتے ہیں۔ صوت اور نفس کا یہ تضاد بنیادی ہے۔

حرف اس آواز میں، جب وہ گلے میں اٹھتی ہے اور پھر منہ میں، ایک مقطع (= کٹنے) کا نتیجہ ہے، جب کبھی بھی آلات تلفظ متحرک صوت کے اس مقطع کے مزاحم ہوں۔ حرف کی تشکیل صحیح طور پر اس کی آواز سے ہوتی ہے: جرس (جمع: اجراس) آلات تلفظ کو مقطع کی جگہ پر

استعمال کرنا، مقاطع کے اعتبار سے اجراس بھی مختلف ہوتے ہیں: ہر مختلف مقطع کے لیے ایک جرس، ایک حرف اور کہا جا سکتا ہے کہ ایک حرف صحیح ہوتا ہے۔

وہ حرف جو اس صوت کی حرکت کے دوران میں پیدا ہوتا ہے قدرتی طور پر ایک مجہورہ تشکیل کرتا ہے، جس کے تلفّظ کے لیے سانس کا نہ ہونا لازمی ہے۔ دوسری طرف کسی مہموسہ کا تلفّظ صرف حرف کے مخرج میں سانس کو کسی حد تک بدل دیتا ہے، یہ سانس کے ساتھ اور اسی میں پیدا ہوتا ہے؛ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حرف سے دوسرے حرف کی طرف کیسے جاتے ہیں؟ عرب اس سوال کا جواب، ان تعریفات کے زمانے سے لے کر جو سیبویہ نے الکتاب (۲ : ۴۰۵ س ۱، ۲ تا ۲۲ و ۴۰۴ س ۲ تا ۳) میں دی، تھیں بعد تک، تلفّظ یا تکلّم کے زور میں بتاتے رہے ہیں: زوردار تلفّظ میں سانس بند کر دیا جاتا ہے، روک دیا جاتا ہے، اور حرف کے لیے اس میں محض صوت رہ جاتی ہے اور حرف مجہور ہو جاتا ہے؛ کمزور تلفّظ میں سانس کے لیے راستہ کھلا رہتا ہے: سانس اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح وہ صرف مہموسہ ہو جاتا ہے۔

اس طرح قوت تلفّظ کا لحاظ رکھنا بہت اہم ہے، بلکہ درحقیقت یہی اس نظریے کا مرکزی ستون ہے، علاوہ صوت اور سانس کے بنیادی تضاد کے۔ لیکن اپنے نظام کو اس طریقے پر تشکیل دینے میں، عرب نحویوں نے شاید سب سے کمزور عنصر کو داخل بحث کیا ہے، کیونکہ قوت تلفّظ کے اختلاف سے ایک صورت میں محض صوت کی موجودگی اور دوسری میں محض نفس کی موجودگی کیسے پیدا ہو سکتی ہے؟ ہم نے کہیں اور (Euamcn، ص ۲۰۰ تا ۲۰۵) یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ وہ مظاہر کیا تھے جن کی وجہ سے شروع کے عرب نظریاتی نحویوں نے ایک ایسی گمراہ کن تفریق قائم کر دی۔ بہر حال یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ انھوں نے قوت تلفظ کا کس مخصوص زاویۂ نگاہ سے جائزہ لیا ہے: سانس کو روکنے یا اسے کھلا راستہ دینے کے اعتبار سے۔ یہ نقطۂ نظر جدید علم اصوات کے نقطۂ نظر سے بالکل مختلف ہے؛ لہٰذا جب ہم عربی کی اصوات کے لیے مصوّت (voiced) یا حروف صحیحہ کے لیے یہ جدید نظریہ استعمال کرتے ہیں تو ہمیں اس کے خلاف دلائل کے لیے عرب نظریے کی جانب رخ نہیں کرنا چاہیے۔

حروف کی اصل کے سلسلے میں ہمیں تین مخصوص حروف کا ذکر کرنا ضروری ہے، جنھیں حروف معتلّہ (یا حروف العلّۃ یا الاعتلال) کہتے ہیں۔ وہ یہ ہیں: الف لیّنہ، واو حرف المد اور یاء حرف المد۔ یہ تینوں فطرۃً ساکن ہیں، ان کے مخرج کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ چوڑا ہے؛ اس مخرج کی وسعت اتنی ہے کہ مقطع کے وجود کی گنجائش باقی نہیں رہتی؛ یہ مخرج ہی مقادیر اختیار کر لیتا ہے اور اپنی صلاحیت کو یکسر کھو کر ایک بے معنی لفظ رہ جاتا ہے۔ اس مخرج میں صوت مسلسل بلا توقف جاری رہتی ہے، یہ حروف المد یا حروف المدو الاستطالۃ کہلاتے ہیں: اگر جاری رہنا آہستگی کے ساتھ اور بغیر درشت رگڑ کے ہو تو حروف حروف اللّین کہلاتے ہیں؛ لہٰذا یہ حروف المعتلہ مسلسل یا نرم حروف ہیں اور ان کی صوت ایک حقیقی عنصر کی تعین کرتی ہے: الف لیّنہ کے لیے a کی آواز، واو ساکنہ کے لیے u کی، اور یاء ساکنہ کے لیے i کی۔ لیکن اس صوت کے ساتھ جو چیز جاری ہوتی ہے وہ کیا ہے؟ یہ ہوا ہے، اس لیے، جیسا کہ الخلیل نے کئی بار کہا ہے، یہ حروف فی الھواء یا ھوائیہ ہیں [دیکھیے ہاوی]۔

اس طرح مقطع کے پیش نظر حروف میں ایک

دہری تقسیم داخل ہو گئی، یعنی ان تین حروف علت کے جن کے مقطع میں کوئی حرکت نہیں ہوتی اور باقی حروف یعنی حروف صحیحہ کے درمیان جن کا معمول کے مطابق ایک مقطع ہوتا ہے۔ پہلے تین فطرۃً ساکن ہیں۔ اگر وہ متحرک ہو جائیں تو کیا ہو گا؟ الف لیّنہ کی حیثیت بدل جاتی ہے اور وہ ایک اور حرف بن جاتا ہے، یعنی ہمزہ یا ایک حرف صحیح۔ باقی دونوں حرکت کے آنے سے قوت حاصل کر کے حرف صحیح کے مماثل ہو جاتے ہیں اور ان میں اس طرح حرف صحیح کی طرح عمل کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ دراصل ہر ایک حرف معتل ہی رہتا ہے البتہ محض ایک حرف صحیح کی طرح ہو جاتا ہے۔ حرکۃ حرف نہیں اور اس کا یہاں کوئی مقام نہیں؛ لیکن چونکہ اس کی تعریف ''ایک چھوٹا حرف'' کی جاتی ہے اس لیے اسے حروف کے پورے نظام میں شامل کیا جا سکتا ہے۔

۲ - مخارج یا نقاط تلفظ: یہاں مخارج کا ایک اور تفصیلی بیان دینے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس قسم کا بیان J. Contineau کی *Cours* (ص ۱۹ تا ۲۰) یا H. Fleisch کی *Traité* (فصل ۴۴ bg.) میں موجود ہے۔ حسب ذیل حواشی کافی ہوں گے:-

صرف الخلیل نے ایسی اصطلاحات وضع کی ہیں جن سے حروف کی تعیین ان کے تلفظ (مخرج) سے کی جا سکتی ہے۔ یہ ایک متن میں مل سکتی ہیں، جس کے قدیم ترین معروف ناقلین میں ایک الازہری بھی ہے (*Le monde Oriental*، ۱۴، (۱۹۲۰ء): ۲۵ س ۷ تا ۱۲۔

حروف حلقیہ (gutturals) ہمارے حساب سے حنجریہ (laryngeals) ہیں۔ ان میں الخلیل صرف ع، ح، ھ، خ اور غ کو شامل کرتا ہے، بحالیکہ سیبویہ ہمزہ اور الف کو بھی۔ انہیں، مع واو و یاء، الخلیل اجوف (جمع: اجوف) کہتا ہے، اس لیے کہ وہ جوف یعنی سینے کے اندرونی خالی حصے میں سے نکلتے ہیں۔ اس جوف کے سوا اور کوئی مخرج نہیں، جس سے انہیں منسوب کیا جا سکے، اس لیے وہ انہیں ان حروف سے جن کا معمولی مخرج ہو، الگ کر دیتا ہے۔ اس سے حروف کی وہ ترتیب متاثر ہوئی جو اس نے اپنی کتاب العین میں اختیار کی ہے اور اسی طرح لغات کی ان کتابوں کی ترتیب بھی جن کے مصنفین نے الخلیل کے طریقے کی پیروی کی ہے (دیکھیے ابن سیدہ: المحکم والمحیط الاعظم، طبع مصطفٰی سقا و حسین نصار، ج ۱، قاہرہ ۱۳۷۷ھ / ۱۹۵۸ء، مقدمہ: ص ۱۶)۔

جملہ نحوی روایت یہ تعلیم دیتی ہے کہ خ اور غ حروف حلقیہ میں شامل ہیں۔ جدید علم الاصوات کی رو سے وہ حنکیہ (ویلر velar) یا زیادہ صحیح طور پر post-velar ہیں [رک بہ غ]۔

النطعیہ (prepalatals) حسب ذیل ہیں: د، ت، ط، بحالیکہ سیبویہ اور اس کے اتباع میں دیگر نحوی [اس کا مخرج یہ بتاتے ہیں کہ] زبان کو ''درمیانی دانتوں کی جڑ میں رکھیں'' [رک بہ د]۔

الذولقیہ: ر، ل، ن اور الأسلیہ: ز، س، ص۔ ان اصطلاحوں سے مراد زبان کی نوک سے تلفظ کرنا ہے، لیکن ان سے صرف زبان کی شکل کی تعیین ہوتی ہے: چپٹی اور نوک کے قریب پتلی، پہلی قسم کے لیے، اور نوکدار دوسری کے لیے (دیکھیے *Traité*، فصل ۳۴ - c)؛ ان میں یہ مذکور نہیں کہ تلفظ کے لیے زبان کو کہاں رکھا جاتا ہے۔

الشجریہ، ض، ش، ج، از شجر، جس سے lateral مراد لی جا سکتی ہے، جو ض کے قدیم تلفظ پر صادق آتی ہے [رک بہ ض]، لیکن ش اور ج پر نہیں۔ یہ اصطلاح ابھی تک مبہم ہے۔

اوپر جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے یہ

واضح ہو جاتا ہے کہ الخلیل اور سیبویہ میں علم الاصوات کے موضوع پر اختلافات موجود تھے، لیکن یہ تعجب کی بات ہے کہ ان اختلافات کی کوئی صدائے باز گشت الکتاب میں نظر نہیں آتی۔

(۳) تلفظ کا طریقہ: (۱) [حروف] مجہورہ۔ مہموسہ: مجہورہ اور مہموسہ وغیرہ براہ راست آواز کے اس صوتی تأثر کو ظاہر کرتے ہیں جو [سننے والے کو] حاصل ہوتا ہے اور جس کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں ہو سکتا کہ ان اصطلاحوں سے تلفظ کا وہ طریقہ ظاہر ہوتا ہے جسے جدید علم الاصوات میں ''مصوّت'' اور ''غیر مصوت'' کہا جاتا ہے۔ حروف کی اصل سے متعلق جو نظریہ اوپر پیش کیا گیا ہے وہ بجائے خود یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ عربوں نے انھیں ان کی بلندیِ آواز کے باہمی تعلق کی بنا پر ترتیب دیا تھا۔ سیبویہ کی تعریفات اس قاعدے کے نتیجے کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان اصطلاحوں سے اس فرق کی نشاندہی بھی ہوتی ہے جو زور یا قوت تلفظ سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ تعریفات حسب ذیل ہیں:-

مجہورہ وہ حرف ہے جس کے لیے (آلات تلفظ کا) دباؤ (مطلوبہ) مقام پر پوری طرح ڈالا جاتا ہے، جس کے ساتھ نَفَس (محض) کا اجتماع ممکن نہیں، یہاں تک کہ جو دباؤ اس کے لیے استعمال کیا گیا ہے وہ ختم ہو جائے اور (اس حرف کی) آواز نکل آئے۔

مہموسہ وہ حرف ہے جس کے لیے مطلوبہ مقام پر (آلات تلفظ کا) دباؤ آہستگی سے استعمال کیا جاتا ہے اور اس لیے اس کے ساتھ نَفَس (محض) بھی شامل ہوتا ہے۔

حروف مجہورہ یہ ہیں: ء، ا، ع، غ، ق، ج، ی، ض، ل، ن، ر، ط، د، ز، ظ، ذ، ب، م، و، اور حروف مہموسہ یہ ہیں: ہ، ح، خ، ک، س، ش، ت، ص، ث، ف۔ المفصل میں انھیں ایک معاونِ حافظہ جملے (mnemonic) کی شکل میں یوں جمع کر دیا گیا ہے: سَتَشْحَثُکَ خَصَفَہ۔

تمام مہموسہ حروف جدید علم الاصوات کے مصوت حروف صحیحہ کے مطابق ہیں، لیکن ان میں ء، ط اور ق کی موجودگی قابل ذکر ہے۔ ان میں سے جہاں تک پہلے حرف کا تعلق ہے، اس کی وجہ سے جو دشواری پیدا ہوتی ہے اس پر مادّۂ ہمزہ میں بحث کی گئی ہے۔ رہا ط تو وہ اس تلفظ کی رو سے جو سیبویہ نے بیان کیا ہے یقیناً ایک مصوّت حرف صحیح تھا، یعنی ایک زور دار دال؛ اس کی ایک عبارت (۲: ۴۵۵) فیصلہ کن ہے، جہاں وہ ط اور د میں محض اطباق (velarization) سے تمیز کرتا ہے۔ جہاں تک ق کا تعلق ہے، اس کا ایک مصوت تلفظ قدیم دنیائے عرب میں، کم از کم اس کے کسی حصے میں، ضرور موجود رہا ہوگا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو یہ سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے کہ کیوں اسی مصوت لفظ کے تلفظ کے طریقے ہی سے آج کل بدوی بولیوں (مصوت) اور اقامت پذیر لوگوں کی بولیوں (غیر مصوت) میں امتیاز کیا جا سکتا ہے (دیکھیے *Traité*، فصل ۳۹، b.c.)۔ اس مسئلے کی تاریخ پر دیکھیے **J. Cantineau**: *Cours*، ص ۲۱، ۲۲؛ *Esquisse*، ص ۱۸۷؛ اور **Fleisch**: *Traité*، فصل ۳۹، b تا c)۔

(۲) مطبقہ۔ منفتحہ: ابن جنی (سر الصناعة، ۱: ۷۰، ص ۱۲) سیبویہ کی بیان کردہ تشریحات کی موٹی موٹی باتوں (۲: ۴۵۵ ص ۵ تا ۷) کو لے کر اطباق کی تعریف یوں کرتا ہے: پشت زبان کو بالائی تالو کی جانب بلند کرنا جب کہ تالو زبان کے اس حصے پر ایک طبق (ڈھکنے) کا کام دیتا ہے (قب کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۲۳ ص ۱۶ تا ۱۸)۔ یہ حرکت، جس میں زبان کے

اگلے حصے کو نیچا کرنا فرض کیا گیا ہے، دراصل تالو کے نرم حصے (velum) کی جانب عمل میں آتی ہے، لہٰذا اطباق کا بہت اچھا ترجمہ "velarization" ہے اور مطبق کا "velar"۔ اصطلاح منفتحہ، جس کا لفظی مفہوم کھلا، کشادہ ہے، ان حروف کی نشاندہی کرتی ہے جن میں اطباق نہ ہو، یعنی non-velar۔ حروف المطبقہ یہ ہیں: ص، ض، ط، ظ۔ باقی سب حروف منفتحہ ہیں، لیکن ہمیں ان میں سے انھیں تمیز کرنا پڑے گا جو مستعلیہ کہلاتے ہیں (دیکھیے ۳)۔ حروف مطبقہ کو اکثر "زوردار حروف صحیحہ" کہا جاتا ہے۔ لیکن زور مختلف شکلوں میں موجود ہو سکتا ہے۔ حبشہ کی سامی زبانوں میں جس نوعیت کا زور پایا جاتا ہے وہ تحنیک یا اطباق (velarization) سے نہیں بلکہ تحلیق (glottalization) سے پیدا ہوتا ہے، یعنی مخرج حلقی کا بند ہو جانا (occlusion) اور زوردار حروف کے تلفظ میں ھمزہ کی آواز سنائی دینا (دیکھیے تفصیلات در J. Cantineau: *Consonantisme*، ص ۱۴۲)۔ Ph. marçais نے ریڈیو سکوپی سے *Articulation de l'emphase dans un parler maghrébin* (در *AEIO*، *Alger*، ۴ (۱۹۳۸ء) : ۱۵ تا ۲۸) کا مطالعہ کرنے کے بعد ایک اور قسم کے زور کا پتا چلایا، یعنی phargngalization (ناک اور منہ کے پیچھے کے خلا سے آواز نکالنا)، لیکن اس میدان میں ابھی مزید دریافتیں ہو سکتی ہیں؛ اس لیے جس قسم کے زوردار حرف کو عرب نحویوں نے بیان کیا ہے ہم اسے صحیح سمجھ سکتے ہیں۔

(۳) مستعلیہ۔ منخفضہ: "بلند کردہ۔ پست کردہ": حروف مستعلیہ وہ چار حروف مطبقہ ہیں جن کا ابھی ذکر ہوا ہے، اور ان کے علاوہ ق، غ، خ؛ باقی حروف منخفضہ ہیں۔ چونکہ ان مطبقہ کے تلفظ میں پشت زبان کو اوپر اٹھایا جاتا ہے اس لیے وہ مستعلیہ کہلاتے ہیں، لیکن رضی الدین الاستراباذی کے قول کے مطابق (شرح الشافیۃ، ۳ : ۲۶۲ س ۸ تا ۹) ق، غ اور خ کے لیے زبان اتنی اونچی نہیں کی جاتی کہ تالو زبان کے اوپر ایک طبق (ڈھکنا) بن جائے، لہٰذا اس کے نزدیک یہ صورت ایک قسم کی کمتر تحنیک یا تحنیک کی ابتدا ہوتی ہے۔ ان مستعلیہ حروف کی دلچسپی اس میں مضمر ہے کہ، جیسا سیبویہ پہلے ہی کہہ چکا تھا (۲ : ۲۸۵ س ۲۰) وہ امالہ کو روکتے ہیں۔ جدید بولیوں کے طالب علم کے لیے ان کی دلچسپی اب بھی باقی ہے، جن میں وہ تفخیم کے مسائل سے تعلق رکھتے ہیں (دیکھیے J. Cantineau: *Cours*، ص ۳۳ تا ۳۴؛ *Traité*، فصل ۳۸ b)۔

(۴) ۱۔ شدیدۃ، ۲۔ رخوۃ، ۳۔ بینیّۃ: منہ کھولنے (aperture) کی مقدار کی جہت سے۔ الحروف الشدیدۃ یہ ہیں: ء، ق، ک، ج، ط، ت، د، ب، الحروف الرخوۃ یہ ہیں: ہ، ح، غ، خ، ش، ص، ض، ز، س، ظ، ث، ذ، ف۔ الحروف البینیہ یہ ہیں: ع، ل، م، ن، ر، و، ی، ا۔

المفصل میں پہلی قسم کے لیے یہ معاون حافظہ جملے (mnemonics) دیے گئے ہیں "اَجِدتَ طَبَقَک" یا "اَجِدُکَ قَطَبتَ"، اور دوسری کے لیے "لَم یَروعنا" یا "لَم یَرعَونا"۔

بینیہ سے مراد درمیانی ہے: یہ اصطلاح زمانۂ حال کی ہے لیکن کارآمد ہے۔ اسے محمد مکی نے اپنی نہایۃ میں استعمال کیا ہے، جو ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء میں مکمل ہوئی تھی (منقول در M. Bravmann: *Materialien*، ص ۹۱)۔ قدیم طریقہ ایک گول مول بات (periphrasis) کہہ دینے کا تھا، مثلاً دیکھیے المفصل (فصل ۷۳۲): "وہ جو شدیدہ اور رخوہ کے بین بین ہیں"۔ شدیدہ اور

رخوہ کی تقسیم سے دراصل عربوں نے بڑی وہی کام لیا ہے جو جدید علم الاصوات میں اس کی اپنی تقسیم occlusive اور constrictive سے لیا گیا ہے۔ لیکن یہ اصطلاحیں [شدیدہ اور رخوہ] براہ راست از خود وہ جسمانی نقطۂ نظر ظاہر نہیں کرتیں جو occlusive اور constrictive میں مضمر ہے بلکہ ان سے تلفظ میں زیادہ یا کم قوت کا اظہار ہوتا ہے: شدیدہ ''زور دار''، رخوہ ''ڈھیلی''۔ بینیّہ حروف میں عربوں کی مراد نہ تو معمولی occlusive تھی اور نہ constrictive (دیکھیے Cantineau: Cours، ص ۲۲ تا ۲۳؛ Traité، فصل ۴۷ تا d) عین کے سوا، جس میں کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس کی بنا پر اسے کسی ایک طرف رکھا جا سکے۔ لیکن بینیّہ کی خصوصیات سے ایک عام تیسری قسم کا جواز نہیں پیدا ہوتا۔ ان کی تشریحات کے سلسلے میں عربوں نے جو کچھ لکھا ہے اس میں واضح ترین بیان وہ ہے جو شرح الشافیۃ میں دیا گیا ہے (۳: ۲۶۰ س ۱۸ ببعد) اور جسے کشاف اصطلاحات الفنون میں دہرایا گیا ہے (۱: ۳۲۲ س ۲ ببعد).

عربوں نے حروف کی بعض اور کمتر اہمیت کی اقسام بھی معین کی ہیں، جن میں سے یہاں ان کا ذکر کر دینا کافی ہوگا: حروف القلقلہ: ق، ج، ط، د، ب؛ الحروف الذّلاقہ: ل، ر، ن، ف، ب، م (دیکھیے J. Cantineau: Cours، ص ۴۲؛ Traité، فصل ۳۸ a، e)، دیکھیے نیز کشاف، جس کا حوالہ دیا جا چکا ہے، بذیل مادۂ حرف (۱: ۳۲۰ تا ۳۲۵).

مآخذ: عرب نحوی اپنی صوتیات کا ذکر ادغام سے پہلے اس کی وضاحت کی تیاری کے طور پر کرتے ہیں: (۱) سیبویہ: الکتاب، ج ۲، پیرس ۱۸۸۹ء، باب ۵۶۵ (مطبوعۂ قاہرہ، ۲: ۴۰۴ تا ۴۰۷)، خاص طور پر اہم ہے؛ (۲) الزمخشری: المفصّل، بار دوم از J. P. Broch، کرسچیانا ۱۸۷۹ء، فصل ۷۳۲ تا ۷۳۳ (مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ص ۱۹۳ تا ۱۹۴)؛ (۳) موفق ابن یعیش: شرح المفصل للزمخشری، طبع G. Jahn، لائپزگ ۱۸۸۶ء، ۲: ۱۴۵۹ تا ۱۴۶۸ (مطبوعۂ قاہرہ، ۱۰: ۱۲۳ تا ۱۳۱)؛ (۴) الزجاجی: الجُمل، طبع محمد بن ابی شنب، الجزائر ۱۹۲۶ء، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۳۷۵ تا ۳۷۸؛ (۵) رضی الدین الاسترابادی: شرح الشافیۃ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ص ۲۲۳ تا ۲۹۲؛ (۶) خود ابن الحاجب کی الشافیۃ کے متن کے لیے: وہی کتاب، ص ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۶ تا ۲۵۸ - صوتیات پر تصانیف: (۷) ابن جنّی: سر صناعۃ الاعراب، ج ۱، قاہرہ ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۴ء: اس میں مدخل [تمہید] اور پہلا باب (ص ۶ تا ۵۴) بالخصوص اہم ہیں؛ (۸) ابن سینا: اسباب حدوث الحروف، چھوٹی تقطیع کے بیس صفحات، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ نئی طبع، جو چار دوسرے مخطوطات پر مبنی ہے از پ ۔ ن خانلری، تہران ۱۳۳۳ھ (مطبوعات دانشکدہ تہران، عدد ۲۰۷)؛ دیکھیے نیز: (۹) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، تحت حرف، حصۂ اول؛ تجوید کے مصنفین میں سے صرف ذیل کا ذکر کافی ہے: (۱۰) الدانی: کتاب التیسیر فی القراءات السبع (طبع O. Pretzl، Bibliotheca Islamica، ج ۲، ۱۹۳۰ء)؛ (۱۱) السیوطی: المزہر میں صوتیات سے متعلق بہت سے حقائق مندرج ہیں (بولاق ۱۲۸۲ھ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ)، لیکن چونکہ یہ غیر معرب ہے لہذا اسے استعمال کرنا دشوار ہے۔ جدید تر طبع میں جو متن دیا گیا ہے (شائع کردہ مطبعہ عیسی البابی) وہ بہت زیادہ قابل اطمینان ہے، اس کا ذکر المزہر، طبع ثالث کے طور پر کیا جاتا ہے۔

مصنفۂ اہل یورپ: (۱۲) J. Cantineau: Cours de phonétique arabe، الجزائر ۱۹۴۱ء؛ (۱۳) وہی مصنف: Esquisse d' une phonologie de l'arabe classique، در BSL، عدد ۱۲۶، ۴۳ (۱۹۴۶ء)؛

۹۳ تا ۱۳۰؛ (۱۴) وهی مصنف: *Le consonantisme du sémitique*، در *Semitica*، ۴ (۱۹۵۱-۱۹۵۲ء): ۹۷ تا ۱۰۹؛ یه کتابیں Jean Cantineau کی یادگار جلد: *Études de linguistique arabe*، پیرس ۱۹۶۰ء، میں دوباره طبع هوئی تهیں ۔ اس یادگار جلد کا ذکر یهاں ان مختصر عنوانات کے تحت کیا گیا هے: *Cours*، *Esquisse* اور *Esquisse - Consonantisme* میں عربی حروف کے صوتی نظاموں اور ان کی عدم مطابقتوں پر بحث کی گئی هے (ص ۹۹ تا ۲۰۲)، جو ایسے دو موضوع هیں جن پر یهاں بحث ممکن نه تهی - *Cours* (ص ۱۲۳ تا ۱۲۵) میں کلاسیکی عربی اور عربی بولیوں کے متعلق عرب اور بالخصوص یورپی مصنفین کی کتابوں کی فهرست دی گئی هے اور اس فهرست کو لے کر اس کا سلسله *Notions générales de phonétique et de phonologie* میں جاری رکها گیا هے، جو اسی یادگار جلد میں شامل هے (ص ۱۲۸ تا ۱۳۰) ۔ یهاں صرف ان کا ذکر کافی هوگا: (۱۵) M.S. Howell: *A grammar of the Classical Arabic Language*، جزء ۴، اله آباد ۱۹۱۱ء: ص ۱۷۰۲ تا ۱۷۲۹؛ (۱۶) A. Schaade: *Sībawaihi's Lautlehre*، لائڈن ۱۹۱۱ء، ص ۱۷ تا ۲۳، الکتاب کے باب ۵۶۵ کا جرمن ترجمه؛ اس باب پر السیرافی کی شرح کے لیے دیکھیے: (۱۷) G. Troupeau، در *Arabica*، ج ۵ (۱۹۵۸ء): ص ۱۶۸ تا ۱۸۲؛ (۱۸) M. Bravmann: *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*، گوٹنجن ۱۹۳۴ء، ص ۱۱۲ تا ۱۳۱، ابن سینا کے مذکورۂ بالا رسالے کا جرمن ترجمه مبنی بر طبع قاهره؛ (۱۹) W. H. T. Gairdner: *The phonetics of Arabic*، آکسفرڈ ۱۹۲۵ء؛ (۲۰) H. Fleisch: *Études de phonétique arabe*، در *Mélanges USJ*، ۲۸ (۱۹۴۹-۱۹۵۰ء): ۲۲۵ تا ۲۸۵؛ (۲۱) وهی مصنف: *La conception phonétique des Arabes d'après le Sirr al-ṣināʿat al-iʿrāb d'Ibn Djinnī*، در *ZDMG*، ۱۰۸ (۱۹۵۸ء): ۷۴ تا ۱۰۵، ایک مطالعه جس کی بنا پر: *Genèse des ḥurūf Madjhūra Mahmūsa (Examen critique)* لکهی گئی، در *Mélanges USJ*، ۳۵ (۱۹۵۸ء): ۱۹۳ تا ۲۱۰ (جس کا ذکر بطور *Examen* کیا گیا هے)؛ (۲۲) وهی مصنف: *Traité de philologie arabe*، بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۲۰۰ تا ۲۴۳؛ فصل ۴۳ تا ۵۰ (محوّله بنام *Traité*)؛ کلاسیکی اور عوامی عربی بولیوں کی صوتیات کے تمام اهم موضوعات سے براکلمان نے اپنی *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*، ج ۱، برلن ۱۹۰۸ء: ص ۴۱ تا ۲۸۲ میں بحث کی هے؛ (۲۳) S. Moscati نے اپنی بحث کو *Il sistema consonantico delle lingue semitiche*، روم ۱۹۵۴ء میں کلاسیکی عربی تک محدود رکها هے؛ (۲۴) M. Cohen نے، جیسا که اس کی کتاب *Essai comparatif sur le vocabulaire et de phonétique du chamito-sémitique*، پیرس ۱۹۴۷ء، کے عنوان سے ظاهر هوتا هے، ایک زیاده وسیع میدان میں طبع آزمائی کی هے (محوّله بنام *Essai comparatif*)؛ آخر میں (۲۵) سیبویه کی الکتاب کے ایک اهم متن (جس کا حواله السیرافی کی شرح میں دیا گیا هے) کا ذکر ضروری هے، جسے H. Fleisch نے *L'arabe classique, Esquisse d'une structure linguistique* میں شائع کیا تها اور جو حروف مجهوره و مهموسه کے فرق کے متعلق هے، بیروت ۱۹۵۶ء (مذکور بنام *Esquisse*)؛ (۲۶) دیکھیے نیز مادّۂ Linguistics و Phonetics (در وو، انگریزی، بار دوم) ۔

(H. FLEISCH)

الحُرُوفُ المُقَطَّعات: (واحد مُقَطَّعَةٌ تقطیع ⊗ سے اسم مفعول کا صیغه هے، جس کے معنی هیں: کسی چیز کو کاٹ کر الگ الگ ٹکڑے کرنا اس طرح

مقطّعات کے معنی ہوے : علٰحدہ شکل میں، الگ کیے ہوے)، لفظی معنی کے اعتبار سے حروف تہجّی از الف تا یا الگ الگ شکل میں ہوں تو مقطعات کہلاتے ہیں، لیکن اسلامی علوم کی اصطلاح میں حروف مقطعات سے وہ حروف مراد ہیں جو قرآن کریم کی بعض سورتوں کے شروع میں علٰیحدہ علٰیحدہ واقع ہوے ہیں۔ یہ حروف قرآن کریم کی ایک سو چودہ سورتوں میں سے صرف انتیس سورتوں کے شروع میں آتے ہیں، جن میں سے صرف دو مدنی ہیں اور باقی سب مکی ہیں (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادّۂ قطع).

حروف مقطعات قرآنی سورتوں کے شروع میں پانچ شکلوں میں موجود ہیں: (۱) مفرد شکل میں، جو صرف تین جگہ آتے ہیں : صٓ، قٓ، اور نٓ (یہ سورتیں بھی انھیں حروف مقطعات کے نام سے موسوم ہیں)؛ (۲) دو دو کی شکل میں، جو نو مقامات پر آتے ہیں : طٰہٰ، طٰسٓ (النمل)، یٰسٓ (ایک ایک سورت کے شروع میں آتے ہیں) اور حٰمٓ (جو ان چھے سورتوں کے شروع میں واقع ہیں : المؤمن، حٰمٓ السّجدۃ، الزخرف، الدخان، الجاثیۃ اور الاحقاف)؛ (۳) تین تین کی شکل میں، جو تیرہ سورتوں کے شروع میں واقع ہیں : الٓمّٓ (یہ ان چھے سورتوں کے شروع میں آتے ہیں : البقرۃ، اٰل عمرٰن، العنکبوت، الروم، لقمٰن اور السجدۃ، ان میں سے پہلی دو مدنی اور باقی سب مکی ہیں)، الٓرٰ (یہ ان پانچ سورتوں کے شروع میں آتے ہیں : یونس، ھود، یوسف، ابرٰھیم اور الحجر) اور طٰسٓمٓ (یہ سورۃ الشعراء اور القصص کے شروع میں آتے ہیں)؛ (۴) چار چار کی شکل میں، جو صرف دو جگہ آتے ہیں : الٓمّٓصٓ (سورۃ الاعراف کے شروع میں) اور الٓمّٓرٰ (سورۃ الرعد کے شروع میں)؛ (۵) پانچ پانچ کی شکل میں، جو صرف دو مقامات پر واقع ہیں : کٓھٰیٰعٓصٓ (جو سورۃ مریم کے شروع میں واقع ہیں) اور حٰمٓ عٓسٓقٓ (یہ سورۃ الشورٰی کے شروع میں ہیں) (قب النشر فی القراءات العشر، ۲ : ۶۳ ببعد؛ الکشاف، ۱ : ۱۹ ببعد).

بعض حروف مقطعات سورتوں کے شروع میں ایک مستقل آیت کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ یہ محض توقیفی امر ہے، اس میں دلائل کی ضرورت نہیں.

البیضاوی (۱ : ۱۱) نے ذکر کیا ہے کہ حروف مقطعات یا الگ الگ حروف تہجّی کو ادا کرتے وقت (مثلاً صٓ کو ادا کرتے وقت ہم صاد کہتے ہیں اور قٓ کو ادا کرتے وقت قاف کہتے ہیں) جو الفاظ (یا آوازیں) ہماری زبان سے نکلتے ہیں انھیں اسما کی حیثیت حاصل ہے اور یہ حروف تہجّی یا حروف مقطعات جن سے ہمارا کلام ترتیب پاتا ہے وہ ان الفاظ یا اصوات کے مسمّیات (واحد : مسمّی) ہیں، اسی لیے یہ الفاظ و اصوات اسم کی تعریف میں آتے ہیں اور ان پر اسم کے احکام (مثلاً معرفہ یا نکرہ ہونا یا واحد و جمع وغیرہ ہونا) کا اطلاق ہوگا؛ خلیل بن احمد اور ابو علی الفارسی کا بھی مسلک ہے اور اس بات کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے قرآن مجید پڑھنے والے کے لیے ایک ایک حرف کے بدلے دس دس نیکیوں کا ثواب بتایا ہے اور فرمایا ہے کہ الٓمّٓ ایک حرف نہیں بلکہ الف ایک حرف ہے، لام الگ ایک حرف ہے اور میم ایک مستقل حرف ہے (قب الکشاف، ۱ : ۲۰ ببعد).

حروف مقطعات کے معنی کے بارے میں علما کے مختلف اقوال ہیں : (۱) بعض علمٔا کے نزدیک یہ سورتوں کے نام کی غرض سے ان کے شروع میں واقع ہوے ہیں (فتح البیان، ۱ : ۵۳ ببعد؛ الکشاف، ۱ : ۱۹ ببعد؛ البیضاوی، ۱ : ۱۱ ببعد؛ التفسیر المظہری، ۱ : ۱۲ ببعد؛ سواطع الالہام، ص ۲۰)؛ (۲) بعض کے نزدیک یہ حروف دراصل کلمات محذوفہ کا اختصار ہیں، مثلاً الف سے مراد اللہ، میم

سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور لام سے جبرئیلؑ مراد ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس قسم کے اقوال کتب تفسیر میں منقول ہیں (سابقہ حوالہ؛ تفسیر القرطبی، ۱ : ۱۵۵ ببعد)؛ (۳) ابوالعالیہ کا خیال ہے کہ ان حروف کے اعداد سے اقوام عالم کی مدت اور زندگی مقصود ہے اور اس سلسلے میں انھوں نے اس واقعے سے استشہاد کیا ہے کہ مدینے میں کچھ یہودی آپؐ کے پاس آئے تو آپ نے الٓمٓ پڑھا؛ یہ سن کر یہودی کہنے لگے: ہم ایسے دین میں بھلا کیونکر داخل ہوں جس کی مدت ستر سال ہے۔ تب آپؐ نے مسکرا کر الٓمٓصٓ اور الٓرٰ پڑھا تو یہودی کہنے لگے: اب تو آپؐ نے معاملہ خلط ملط کر دیا ہے (حوالۂ سابق)؛ (۴) ایک مسلک یہ بھی ہے کہ حروف مقطعات اللہ اور اس کے رسول کے درمیان ایک راز ہیں، جو کسی اور کو معلوم نہیں۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت علیؓ، شعبی اور سفیان ثوری وغیرہ کا یہی مسلک ہے (حوالۂ سابق)؛ (۵) الزمخشری (۱ : ۲۰ ببعد) اور البیضاوی (۱ : ۳۱ ببعد) وغیرہ کا خیال ہے کہ حروف مقطعات کا مقصد اعجاز قرآن ثابت کرنا ہے، یعنی ان کے ذکر سے عرب کے فصحا و عقلا کو یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ اللہ کی کتاب بھی انھیں حروف سے مرتب ہے جن سے وہ اپنا کلام ترتیب دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر بھی مہر تصدیق ثبت کرنا مقصود ہے کہ حروف سے واقفیت تو اسے ہوتی ہے جسے پڑھنا لکھنا آتا ہو لیکن ایک امی، جسے پڑھنے لکھنے سے کوئی واسطہ نہ ہو اگر وہ حروف تہجی کو ایک ایسے انداز میں پیش کرے جس سے فصحا بھی عاجز ہوں تو یہ بات یقیناً خارق عادت اور فیضان وحی الٰہی ہونے کا ثبوت ہے۔ اس کے بعد الزمخشری اور البیضاوی نے ان حروف مقطعات کی حکیمانہ ترتیب بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ سورتوں کے شروع میں یہ چودہ حروف آتے ہیں: ا، ل، م، ص، ر، ک، ہ، ی، ع، ط، س، ح، ق، ن، جو حروف تہجی کا نصف اول ہیں۔ جن سورتوں کے شروع میں یہ حروف آئے ہیں ان کی تعداد انتیس ہے اور عربی کے حروف تہجی کی تعداد بھی انتیس ہے۔ اسی طرح علمائے نحو اور ماہرین قراءت نے حروف تہجی کو باعتبار مخارج و اصوات جتنی اقسام میں بیان کیا ہے (مثلاً مجہورہ، مہموسۃ، شدیدۃ، رخوۃ، مطبقۃ، مستعلیۃ وغیرہ)، ان میں سے ہر ایک قسم کے نصف حروف ان سورتوں کے شروع میں آنے والے حروف مقطعات میں موجود ہیں (نیز قب فتح البیان، ۱ : ۵۹ ببعد)؛ (۶) حضرت ابن عباسؓ کا ایک قول یہ ہے کہ ان حروف مقطعات میں اللہ کا اسم اعظم مخفی ہے (تفسیر القرطبی، ۱ : ۱۵۴ ببعد)؛ (۷) نواب صدیق حسن خان کا خیال ہے کہ متشابہات کی طرح حروف مقطعات کے بارے میں بھی سکوت بہتر ہے، تاہم اس بات پر ایمان رکھنا چاہیے کہ ان میں کوئی راز اور حکمت یقیناً ہے، جس کا علم اللہ کو ہے اور ہماری عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے (فتح البیان، ۱ : ۶۰)۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادۂ قطع؛ (۲) تاج العروس، بذیل مادۂ قطع؛ (۳) القرطبی: تفسیر، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۴) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) البیضاوی: تفسیر، لائپزگ تاریخ ندارد؛ (۷) صدیق حسن خان: فتح البیان، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۸) ثناء اللہ پانی پتی: التفسیر المظہری، دہلی، تاریخ ندارد؛ (۹) فیضی: سواطع الالہام، لکھنؤ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۰) ابن الجوزی: النشر، دمشق ۱۳۴۵ھ؛ (۱۱) سیبویہ: الکتاب، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۲) السیوطی: شرح شواہد المغنی، قاہرہ ۱۹۶۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

حُرُوفِیّة : باطنی ۔ قبلای رجحانات کا حامل ایک بدعتی اسلامی فرقہ، جس کی بنیاد آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں ایران میں فضل اللہ استرابادی نے رکھی تھی۔

اس فرقے کا بانی ۷۴۰ھ / ۱۳۴۰ء میں استراباد [رک بآں] میں پیدا ہوا، اور بعض مآخذ کی رو سے، اس کا نام عبدالرّحمٰن رکھا گیا؛ اس نے اپنی زندگی کا آغاز ایک صوفی کی حیثیت سے کیا اور وہ بالخصوص اس احتیاط کی وجہ سے مشہور تھا جو وہ حرام غذا کھانے سے اجتناب کرنے میں برتتا تھا، حتی کہ لوگ اسے ''حلال خور'' کہنے لگے تھے ۔ وہ سیّد (حضرت علیؓ کی اولاد سے) تھا اور ایک قاضی القضاۃ کا بیٹا تھا، جو اسے چھوٹا سا چھوڑ کر فوت ہو گیا تھا۔ بچپن ہی سے اس نے تصوف اور زاہدانہ اعمال کی جانب بڑا میلان ظاہر کرنا شروع کر دیا اور ابھی نوجوان ہی تھا کہ اسے الہامی خواب دکھائی دینے لگے اور خوابوں کی تعبیر میں دسترس حاصل ہو گئی ۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اس نے مکّے کا پہلا حج کیا اور واپسی پر کچھ عرصہ خوارزم میں مقیم رہا ۔ بعد ازاں اس نے دوسرا حج کرنے کا ارادہ کیا، لیکن اس طویل سفر کے دوران میں اسے ایک خواب میں یہ تلقین ہوئی کہ وہ اپنا راستہ بدل کر مشہد میں امام علی الرضاؓ کے مزار کی زیارت کو جائے، مشہد کے بعد وہ مکّے گیا اور پھر دوبارہ خوارزم چلا گیا ۔ کئی اور خواب دیکھنے کے بعد (جن میں سے ایک میں اسے چار خاص بزرگ صوفیوں، یعنی ابراہیم بن ادھم، بایزید بسطامی، سہل تستری اور بہلول کے نام بتائے گئے) اسے ایک خاص طور پر معنی خیز خواب میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا مقصد حیات کیا ہونے کو ہے : مشرق میں ایک ستارہ طلوع ہوا اور اس کی ایک درخشاں شعاع فضل اللہ کی داھنی آنکھ میں داخل ہوگئی، یہاں تک کہ پورا ستارہ اس کی آنکھ میں اتر آیا ۔ اسے یہ کشف ہوا کہ ''یہ وہ ستارہ ہے جو محض ہر چند صدیوں کے بعد طلوع ہوتا ہے'' ۔ جب وہ بیدار ہوا تو فضل اللہ نے پرندوں کو گاتے ہوئے سنا اور وہ ان کی زبان کسی حد تک سمجھنے لگا ۔ اس نے ابتدا میں خوابوں کی بصیرت افروز تعبیروں کے ذریعے ہی اپنے مرید بنائے؛ ان میں نانبائی، سیّد محمد نانوائی، ایک درویش علی اور ایک درویش بایزید، وغیرہ شامل تھے ۔ پھر فضل اللہ خراسان گیا، جہاں اسے ایک اور مرید مل گیا، بعد ازاں اصفہان گیا، جہاں وہ تونُبجی کی مسجد میں مقیم ہو گیا ۔ یہاں صوفی معین الدّین شہرستانی اس کا مرید بن گیا اور اس نے مزید ''طالبانِ حق''، جیسے مولانا معین الدّین، مولانا محمّد، شیخ عیسٰی، مولانا علاء الدّین رجائی، نصر اللہ نافجی، خواب نامہ کا مصنّف، جس میں فضل اللہ کے سوانح حیات کے بارے میں قیمتی معلومات مندرج ہیں، اور دیگر لوگوں کو اپنے حلقۂ ارادت میں داخل کر لیا ۔ اس گروہ کی تعداد بڑھتی گئی اور کئی دوسرے ملکوں کے لوگ بھی فضل اللہ کی تعبیر رؤیا میں قابلیت اور اس کی اور اس کے پیروؤں کی سادہ اور دیانت دارانہ زندگی سے، جو خود کام کر کے، اکثر محنت و مزدوری کر، اپنی گذر اوقات کرتے تھے (فضل اللہ خود کلاہ ساز تھا) اور عطیات و تحائف لینے سے انکار کرتے تھے، متأثر ہو کر کشاں کشاں آنے لگے ۔ قرآن مجید کے علاوہ فضل اللہ کو یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس کتابوں (توراۃ، زبور اور انجیل) کا بھی کامل علم تھا، جن کا حوالہ وہ اپنے جاویداں نامہ میں اکثر دیتا ہے ۔ فضل اللہ کی تعبیر رؤیا زیادہ تر خوابوں کے ذریعے مافی الضّمیر معلوم کر لینے کے مختلف مظاہر پر مشتمل تھی : وہ اکثر خواب دیکھنے والے کو، قبل اس کے کہ وہ اپنا خواب سنائے، اس کے

خیالات بتا دیتا تھا ۔ اس دور کے دیگر صوفیوں کے دستور کے برخلاف فضل اللہ بظاہر موسیقی اور رقص سے کام نہیں لیتا تھا ۔ چالیس سال کی عمر میں، جب وہ تبریز میں تھا، اسے ایک نیا تجربہ ہوا، یعنی اسے حروف کے خفیہ معانی اور نبوت کی اہمیت کا علم حاصل ہو گیا ۔ تین دن اور رات کی وجدانی کیفیت کے بعد اس نے، بقول خود، کچھ آوازوں کو یہ کہتے سنا : ''یہ نوجوان کون ہے؟ زمین و آسمان کا یہ چاند کون ہے؟ اور ایک اور آواز کو یہ جواب دیتے سنا : یہ صاحب الزمان (زمانے کا آقا)، سلطان الانبیا ہے ۔ دوسرے اپنا ایمان تقلید و تعلّم سے حاصل کرتے ہیں جب کہ یہ ایک باطنی اور واضح الہام (کشف و عیان) سے حاصل کرتا ہے'' ۔ اب صوفی سے بڑھ کر فضل اللہ ایک نئی مذہبی تحریک کا بانی بن گیا ۔ اصفہان واپس آ کر وہ کچھ عرصہ ایک غار میں تنہا رہا اور اس کے تھوڑے دنوں بعد ایک قریب مرگ درویش نے اسے یہ بتایا کہ دور نبوت کے بعد اب ظہور کبریا کا دور آ گیا ہے ۔ مصادر میں فضل اللہ کی ذات میں اس ظہور خداوندی کی مختلف تاریخیں دی گئی ہیں، جن میں سب سے زیادہ قریب قیاس ۷۸۸ھ / ۱۳۸۶ء یا ۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء ہے : کہا جاتا ہے کہ اسی سال فضل اللہ نے اپنی بڑی کتاب جاویدان نامۂ کبیر لکھی تھی ۔ اسی قسم کے اس سے پہلے یا بعد کے دیگر خدائی اوتاروں کی طرح فضل اللہ نے بھی بظاہر زمانے کے حکمرانوں اور بادشاہوں کو اپنے عقیدے کا پیرو بنانے کی کوشش کی ۔ بقول ابن حجر العسقلانی (اس کا معاصر، در انباء الغمر فی ابناء العمر) اس نے تیمور لنگ کو اپنا مذہب قبول کرنے کی دعوت دی تھی، اور یہ یقینی بات ہے کہ اس نے آلتون اردو کے خان تقتمیش [رک باں] کی بیٹی سے شادی کرنے کا خواب دیکھا تھا ۔ اس نے اپنی زندگی کا آخری حصّہ شروان (اب باکو) میں بسر کیا، جہاں اس نے تیمور لنگ کے بیٹے میران شاہ کے پاس تیمور کے اس فیصلے سے بچنے کے لیے پناہ لے لی تھی جو اس نے سمرقند میں اس شہر کے راسخ العقیدہ فقہا سے ملاقات کے بعد صادر کیا تھا؛ لیکن میران شاہ نے بجائے اس کی مدد کرنے کے اسے گرفتار کروا دیا ۔ شروان سے، جہاں بحالت اسیری اس نے اپنا وصیّت نامہ لکھا، اسے نخچوان کے قریب قلعۂ النجق میں لے جایا گیا اور وہاں ۷۹۶ھ / ۱۳۹۴ء میں اسے قتل کر دیا گیا ۔ اس کے قتل ہونے کی جگہ (مقتل) کچھ عرصے تک اس کے پیروں کا مکّہ بن گیا اور میران شاہ اس کے نئے مذہب کا دجّال کہلانے لگا (حروفی کتابوں میں اس کا ذکر ماران شاہ [= سانپوں کا بادشاہ] کے طور پر کیا جاتا ہے).

فضل اللہ کا پہلا خلیفہ اس کا مرید علیّ الاعلٰی ہوا، جو حروفی مذہب سے متعلق کئی کتابوں کا مصنف ہے اور جس کی بڑی خواہش یہ تھی کہ قرہ قویونلو کے بادشاہ قرہ یوسف کو، جس نے میران شاہ کو شکست دی تھی، حروفی مذہب کا پیرو بنا لے ۔ اسے ۸۲۲ھ / ۱۴۱۹ء میں قتل کر دیا گیا، اس کے بعد کہ اس نے ملک روم (آناطولی) میں حروفی عقیدے کی اشاعت کی، جہاں وہ ۸۰۲ھ / ۱۴۰۰ء ھی میں چلا گیا تھا اور بکتاشیہ [رک باں] میں حروفی خیالات داخل کرنے میں مدد کرتا رہا تھا ۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ تیر شہر میں حاجی بکتاش کے تکیے کی زیارت کو گیا تھا ۔ اس کی تبلیغی سرگرمیاں ادرنہ تک، جو اس وقت سلطنت عثمانیہ کا دارالحکومت تھا، اور اسی طرح لاز کے علاقے اور طرابزون تک پہنچ گئیں ۔ ۸۴۸ھ - ۱۴۴۴ء میں ایک حروفی مبلغ ادرنہ میں ولی عہد شہزادۂ محمد (آئندہ فاتح قسطنطینیہ) کا مہمان رہا، جس نے اسے ملحد قرار

دے کر زندہ جلوا دیا۔ آناطولی میں حروفی عقائد، دیگر عقائد کے پہلو بہ پہلو، بکتاشیوں کی عجیب و غریب برادری میں باقی رہے اور ترکی ادب میں کئی اچھے حروفی شاعر شامل ہیں، بالخصوص نسیمی [رک بآں]، جسے ۸۰۷ھ / ۱۴۰۴ء میں حلب میں زندہ جلوا دیا گیا تھا۔

باوجود اس نسبۃً قلیل مدت کے جس کے دوران میں یہ ایک منظم تحریک کی شکل میں قائم رہا، حروفی فرقے کو کئی مذہبی افتراقات اور اختلافات کا سامنا کرنا پڑا، جن میں سے سب سے بڑا فرقۂ نقطویہ تھا، جسے فضل اللہ کے ایک سابق مرید محمود پسیخانی نے قائم کیا تھا، جو گیلان کا رہنے والا تھا اور جسے حروفی برادری سے خارج کر دیا گیا تھا۔

فضل اللہ کی تین اہم تصانیف ہیں: (۱) جاویدان نامہ، جو نثر میں ہے اور نصف فارسی میں اور نصف استراباد کی فارسی بولی میں لکھا گیا ہے (علیّ الاعلی نے ۸۰۲ھ / ۱۴۰۰ء میں اس کا ایک منظوم ترجمہ تیار کیا تھا)؛ (۲) محبت نامہ اور (۳) عرش نامہ (منظوم)، تینوں ابھی تک صرف مخطوطوں کی شکل میں موجود ہیں۔ یہ تصانیف مقامی بولی کے لحاظ سے بھی دلچسپ ہیں۔ فرقے کے مختلف پیروؤں کے تحریر کردہ بہت سے حروفی رسائل، مختصر کتابچے اور نظمیں موجود ہیں، لیکن ان میں سے وہ خاص طور پر اہم ہیں جو اس کے خلیفہ اور مستند شارح علیّ الاعلی کی تصنیف ہیں، یعنی استوا نامہ، محشر نامہ (نثر میں) اور چار مثنویاں: بشارت نامہ (تحریر کردۂ ۸۰۳ھ / ۱۴۰۱ء)، توحید نامہ، کرسی نامہ (تحریر کردۂ ۔ ۸۶ھ / ۱۴۰۸ء) اور قیامت نامہ (تحریر کردۂ ۸۱۴ھ / ۱۴۱۲ء)۔

عقائد: حروفی مذہب کی بنیادی خصوصیت پر زور دیا گیا ہے اور اس کا نام درحقیقت اس کی اسی خصوصیت سے ماخوذ ہے (حرف، جمع: حروف)۔ یہ یقیناً اس کی نمایاں ترین خصوصیت ہے لیکن اسے اس مذہب کا مرکزی نقطہ تصوّر کرنا غلط ہوگا۔ حروفیّت کے سب سے اہم مسائل نبوت اور انسان کے بارے میں اس کے عقائد ہیں۔ ان میں سے پہلا مسئلہ واضح طور پر اس طریقے سے پیدا ہوا: محمد صلّی اللہ علیہ و سلّم کو واقعی خاتم النّبیّین کہہ سکتے ہیں، کیونکہ آپ پر نبوت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد ایک نیا دور، جو دور نبوت سے برتر ہے، شروع ہوتا ہے، یعنی دور ولایت اور یہ بھی فضل اللہ میں خدا کے ظہور والے دور سے مرتبے میں پیچھے رہ گیا۔ کائنات قدیم ہے، کیونکہ تخلیق (تجلّی) کا عمل دائمی ہے۔ خدا کی صفات (جن میں صفت خالق بھی شامل ہے)، ذات خداوندی کے مرادف ہیں، جو خود ایک ناقابل رسائی پوشیدہ خزانہ (کنز مخفی) ہے۔ ظہور خداوندی ادوار میں حرکت کرتا ہے (ایک متن کی رو سے ہر دور ۳۶۰ سال کا ہوتا ہے) اور ہر دور میں گزشتہ ادوار کے واقعات اور اشخاص دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں، ایک قسم کی ''ابدی رجعت'' کے طور پر (''اس سال کے اخروٹ گزشتہ سال کی فصل سے مختلف ہیں، لیکن پھر بھی ویسے ہی ہوتے ہیں'')۔ یہ تصوّر ہندو عقیدۂ تناسخ (آواگون) سے یکسر مختلف ہے، جس کے راسخ العقیدہ مسلمان ہمیشہ مخالف رہے ہیں (رک بہ حلول؛ تناسخ)۔

دوسرا مسئلہ جو خدا اور انسان کے باہمی رشتے سے متعلق ہے، حروفیوں کے ہاں اس طرح حل نہیں کیا گیا جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں، یعنی وحدت الوجود کے عقیدے کے ذریعے، بلکہ انسان (اور بالخصوص انسان کامل فضل اللہ) میں خدا کے ناقابل رسائی خزانے (کنز مخفی) کے صحیح، مسلسل اور مرئی ظہور کے

عقیدے کی ضد ہے، جس کے چہرے پر در حقیقت صاف حروف میں خدا کا اسم ذات اللہ لکھا ہوا ہے؛ چنانچہ ناک الف ہے، (کان) کی دونوں لویں دو لام ہیں، آنکھیں ہ کی شکل میں ہیں؛ لیکن حروفی قیامت کے بارے میں روایتی تصوّرات کو رد کرتے ہیں اور قرآنی تجسیم خدا کی توضیح یوں کرتے ہیں کہ خدا صرف انسانی صورت ہی میں ظاہر ہو سکتا ہے، ورنہ اس حدیث کا اور کیا مطلب ہو سکتا ہے: ''عنقریب تم اپنے رب کو دیکھو گے جس طرح تم پورے چاند کو دیکھتے ہو؛ تم اس کی رؤیت سے محروم نہیں کیے جاؤ گے'' ۔ انسان سے مراد قدرتی طور پر کوئی بالخصوص پاک اور مقدّس انسان، یہاں فضل اللہ، ہے ۔ نسیمی نے کہا ہے کہ ''خدا ابن آدم کے سوا اور کوئی نہیں ۔ بتیس حروف ہجاء کلام خداوندی کے الفاظ ہیں ۔ جاننا چاہیے کہ تمام دنیا خود خدا ہے ۔ آدم روح ہے اور سورج چہرہ ہے''۔

اس سے ہمیں حروفی باطنیت کا سراغ ملتا ہے ۔ اللہ (جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اپنی ذات میں ناممکن الادراک ہے) اپنے آپ کو کلمے میں ظاہر کرتا ہے (فضل اللہ کو انجیل یوحنا کے آغاز کا بخوبی علم تھا) ۔ پھر کلمہ آوازوں سے مرکّب ہے اور آوازیں، اسلامی روایت میں، ہمیشہ حروف سے مطابقت رکھتی ہیں؛ لہٰذا حروف کا (اور ابجد کے مطابق ان کی عددی قیمت کا بھی) پورا مجموعہ خدا کی قدرت تخلیق و تجلّی کے امکانات کا مجموعہ اور خود خدا ہے، جو جلوہ گر ہو گیا ہے؛ اسی لیے حرفوں کو اتنی اہمیت دی گئی ہے، نیز ان ''تعبیری'' حسابوں کو بھی جو ان سے کیے جاتے ہیں ۔ اس حساب کے مختلف طریقے اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کی مثالیں نہیں دی جا سکتیں؛ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے قرآن حکیم کی اپنی ایک باطنی تفسیر کرلی: ایک جملہ دوسرے میں تبدیل کر دیا جاتا ہے (جو اسی عددی قیمت کا ہو) جو اس جملے کے صحیح یا سچے معنے اسی طرح ظاہر کرتا ہے جس طرح کہ عناصر دنیوی لگاتار اور بلا توقّف دنیا کے وجود کے لا محدود ادوار میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں ۔ مزید برآں، فضل اللہ کہتا ہے کہ ہر ذرہ ایک ''زبان ہے جو بولتی ہے'' ۔ اسی طریقے سے ہر فرض نماز کی رکعتوں کی تعداد، خود ان فرض نمازوں کی اپنی تعداد، اعضائے بدنی اور چہرۂ انسانی، وغیرہ کے اسباب کی توضیح و تشریح بھی ایک شاندار موحّدانہ وجودیاتی سمیت کی طرز میں کی جاتی ہے (حروفیوں کے ہاں عقل کی بڑی اہمیت ہے) ۔

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، شروع میں حروفیوں کی ایک خود مختار مذہب کی حیثیت سے اپنی ایک الگ تنظیم تھی اور ان کی اپنی رسوم اور نمازیں تھیں، جنھیں علیّ الاعلی کے ایک اہم باب میں بیان کیا گیا ہے، مثلاً اذان میں ایسے کلمات شامل تھے: ''اَشْہَدُ اَنْ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ف ۔ ض ۔ ل'' (میں گواہی دیتا ہوں کہ ف ۔ ض ۔ ل کے سوا کوئی معبود نہیں''، جو فضل اللہ کے لیے سرّی کلمہ ہے، اَشْہَدُ اَنَّ آدَمَ خَلِیْفَۃُ اللہِ ''میں گواہی دیتا ہوں کہ آدم (= انسان) اللہ کا نائب ہے''؛ اَشْہَدُ اَنَّ مُحَمَّداً رَسُوْلُ اللہِ (''میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں'') ۔ اس جگہ کا حج جہاں فضل اللہ کو قتل کیا گیا تھا، ذوالقعدہ کے مہینے میں کیا جاتا تھا (یعنی اسی مہینے میں جس میں اسے قتل کیا گیا تھا) اور مذکورہ استوا نامہ کی رو سے، ''مقتل کے دروازے کا انیس مرتبہ طواف کرنے کے بعد حروفی دنیا کے مشرق و مغرب کے چالیس عارفان حق کے نام لیتے ہیں، دریا کے مجری میں اتر کر تین بار اکیس اکیس، یعنی کل

تریسٹھ سنگریزے چنتے ہیں : اکیس مٹی کے لیے، اکیس پانی کے لیے، اکیس ہوا کے لیے، اور انھیں آگ میں، جو شیطان کا منبع ہے، ڈال دیتے ہیں ۔ یہ عمل کرتے وقت ان کا منہ ''ملعون و بدکار'' ماران شاہ، یعنی میران شاہ کے قلعے کی طرف ہوتا ہے، جو النجق کے قلعے کے دروازے کے سامنے ہے ۔ خدا اس قلعے کو آفات و مصائب سے محفوظ رکھے جسے وہ ''قامہ سنجر'' کہتے ہیں : پھر وہ حج کا لباس (احرام) اتار دیتے ہیں'' . . . . ''

بایں ہمہ جب حروفیت کا آغاز ہوا تو یہ مقصد نہ تھا کہ وہ محض ایک خفیہ یا باطنی مذہب ہوگی بلکہ اسے ایک ظاہر مذہبی تنظیم کی حیثیت بھی حاصل ہونی چاہیے (اس زمانے میں ایک قبل از وقت خواہش)، جس کے اپنے الگ رسوم و عبادات ہوں ۔ امید یہ تھی کہ بعض حکمران اس کے حلقہ بگوش ہو جائیں گے ۔ اس میں اسے کامیابی نہیں ہوئی، لیکن اس کے عقائد کئی مختلف حلقوں میں سرایت کر گئے، نہ صرف بکتاشی مذہب میں بلکہ ایرانی تصوف کے بعض پہلوؤں میں بھی، جس کے بعض عقائد سے (اور ہمہ وقت موجود اسمٰعیلی باطنی عقائد کی زیرین رو سے) وہ جزوی طور پر خود ماخوذ تھے۔

مآخذ : (۱) C. Huart : *Textes persans relatifs a la sects des Hoûroûfis . . . Suivis d'une etude sur la religion des Hourouſis . . . par le Dr. Riza Tevfiq* (*GMS*، ج ۹) لائڈن ۱۹۰۹ء (متون کا ایک کارآمد مجموعہ، لیکن ترجمہ اکثر جگہ محل نظر ہے اور تمہیدی مقالے میں متروک تاریخی و مذہبی خطوط کا تتبع کیا گیا ہے)؛ (۲) H. Ritter : *Die Anfänge der Ḥurūfisekte* در *Oriens*، ج ۷ (۱۹۵۴ء)، ص ۱ تا ۵۴؛ (۳) صادق کیا : نقطویان یا پسیخانیان، تہران ۱۳۲۰ھ / ۱۹۴۱ء ۔ مذکورۂ بالا فصل میں حروفیت پر تمام بنیادی مآخذ مل جائیں گے؛ [نیز رک بہ فضل اللہ (حروفی)؛ فرشتہ زادہ] ۔

(A. BAUSANI)

حَرِیب : جنوبی عرب کا ایک ضلع، جو بیحان (رک باں) سے مشرق کی طرف تقریباً دو دن کی مسافت پر واقع ہے ۔ یہ غالباً وہی مقام ہے جسے پلینی Pliny نے Caripeta لکھا ہے، یعنی وہ جگہ جہاں سے رومی سپہ سالار Aelius Gallus نے یمن (Arabia Felix) کی مہم کے دوران میں ساحل کی جانب پسپائی شروع کی تھی ۔ حریب کو، جو قدیم عربی تمدن کا مرکز تھا، ایک بڑی وادی [ندی] یعنی وادی عین قطع کرتی ہے، جس کے بائیں کنارے پر دو چھوٹی وادیاں، یعنی وادی مُقبل اور وادی اَبلح آ کر مل جاتی ہیں ۔ وادی عین تک پہنچنے سے پہلے دو گھنٹے کی مسافت پر مُبلقہ نامی پہاڑ پر واقع ہے، جس کی چوٹی تک سیڑھیوں کا ایک سلسلہ چلا گیا ہے، جو چار گز لمبی اور پندرہ گز چوڑی ہیں اور جنھیں، از روے روایت برغال نامی ایک شخص نے پتھروں کو تراش کر بنایا تھا ۔ ان سیڑھیوں کے اختتام پر ایک بڑا کتبہ جنوبی عرب کی زبان میں ہے ۔ جہاں وادی عین اور وادی اَبلح ملتی ہیں وہاں ایک پہاڑی قرن نامی الگ تھلگ واقع ہے، جو تقریباً بارہ سو فٹ بلند ہے اور جس پر بنو عبد، جن کا ذکر جنوبی عرب کے کتبوں کے قدیم زمانے میں بھی ملتا ہے، آباد ہیں ۔ اسی پہاڑی پر حضرت اُویس المُرادی القَرنی کا مزار ہے، جنھیں سید التابعین کہا جاتا ہے ۔ یہاں زائرین دور دور سے زیارت کو آتے ہیں ۔ اَبلح سے بنو قتبان کے قدیم دارالحکومت تمنع کو راستہ جاتا ہے، جسے پلینی (Pliny) نے Thamna یا Thumna لکھا ہے اور جنوبی عرب کے کتبوں میں [illegible] لکھا گیا ہے اور جو ایک چوڑے میدان میں واقع ہے ۔ اس میدان کا، جو الجفرة کہلاتا ہے ایک حصہ، جو قبیلۂ القبصة اور الصبر

کے قبضے میں ہے، شاندار کھنڈروں سے معمور ہے، جو المصنعه کے نام سے مشہور ہیں ۔ ان کے درمیان ایک بڑی عمارت واقع ہے، جس کی دیواریں اب تک کھڑی ہیں اور ان پر بہت سے کتبے پائے جاتے ہیں۔

حَریب کا دارالحکومت دَرب آل علی ہے، جو وادی عین اور وادی مُقبِل کے مابین واقع ہے ۔ اس میں زیادہ تر اشراف (سادات) آباد ہیں، جن کی تعداد (علاوہ ان کی عورتوں اور غلاموں کے) کوئی ساڑھے سات سو ہے اور جو چار کنبوں میں منقسم ہیں، جن میں سے آل علی بن طالب سب سے زیادہ اہم ہیں، اور ہمیشہ اسی خاندان میں سے حریب کا امیر انتخاب کیا جاتا ہے ۔ امیر کا محل دَرب میں ہے اور ملک کے تمام باشندے اس کی بہت تعظیم و تکریم کرتے ہیں ۔ دَرب میں علاوہ اشراف کے چند مزدور، سوداگر اور صنّاع (جو قرْوان کہلاتے ہیں؛ واحد : قَروِی) بھی ہیں ۔ دَرب آل علی سے آدھ گھنٹے کی مسافت پر دَرب بو طُحَیف (طُحَیْف) واقع ہے، جو آل علی طُحیف کے خود مختار قبائل کے قبضے میں ہے، جنھیں بنو ہلال (رک بآں) کی نسل سے ہونے کا دعوٰی ہے ۔ یہاں سے ایک گھنٹے کی مسافت پر ایک میدان ہے، جو کھنڈروں سے ڈھکا ہوا ہے ۔ یہ کھنڈر حَجر حَریب کہلاتے ہیں ۔ ان مقامات میں سے جو وادی عین کی دائیں طرف واقع ہیں، مندرجۂ ذیل کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے : دَرب آل عمرو، جہاں آل عمرو اور آل مسعود، قرن پہاڑی کے بنو عبد کے دو خاندان، مع اپنی رعیت کے آباد ہیں ۔ یہاں دو پرانے قلعے حِصن حبی اور حصن حجرانه ہیں (مؤخر الذکر حَریب کے امیر کے تصرف میں ہے، جو ان لوگوں کو جو عشر دینے سے رو گردانی کریں اس میں قید رکھتا ہے) ۔ اس کے علاوہ وادی میں السّاحة کا گاؤں ہے، جہاں آل غثیمہ آباد ہیں ۔ وہ تمام جنوبی عرب میں ایک خاص قسم کے قفل بنانے کے لیے مشہور ہیں، جنھیں قفل غثیمی کہا جاتا ہے اور جو ہر جگہ فروخت ہوتے ہیں۔

اس کے علاوہ ہم حَجر حِنو کے تباہ شدہ شہر کا بھی ذکر کر سکتے ہیں، جو پہاڑی قرن عَبد کے دامن میں وادی عین کے اوپر واقع ہے ۔ اس کے وسط میں ایک بڑی عمارت بنی ہوئی ہے، جس کا اگلا صحن اب تک باقی ہے اور جس میں کئی طویل کتبے ہیں ۔ ان کھنڈروں کو ایک شخص الزُّبیر بن صَعق کے نام پر، جو ازروے روایت، کبھی یہاں کا بادشاہ تھا، حِنو الزُّبیر بھی کہتے ہیں ۔ شاید اس نام کا تعلق اس قلعہ بند شہر سے ہو جیسے جنوبی عرب کے کتبوں میں ۲۶۶۱ لکھا گیا ہے ۔ ایک روایت کی رو سے یہاں کبھی لُہار (حدّاد) آباد تھے، جو سبا اور حِمیر کے بادشاہوں کی رعیت تھے۔

الہمدانی نے اپنی تصنیف جزیرۃ میں حَریب کا ذکر کیا ہے، اس نے جبل قرن کا بھی ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ اس کا تعلق مأرب [رک بآں]، حَریب اور بیحان [رک بآں] سے ہے اور رَدمان سے بھی ۔ یہاں کے باشندوں میں وہ مُراد، ربیع، خَلف اور عذر کا نام لیتا ہے، جو فصیح عربی بولتے تھے ۔ ان میں سے مراد اب تک حَریب کے ارد گرد رہتے ہیں اور ربیع حریب میں اور بیحان القصاب میں مقیم ہیں؛ خَلف کے بعض لوگ طِینّ الخَلیف کے ضلع میں اب تک باقی ہیں، جہاں ایک پہاڑی حید الخَلیف نامی الگ تھلگ کھڑی ہے۔

اس کے علاوہ الہمدانی قبیلۂ ہَمدان کی ایک شاخ بنو نِہم کے ایک حَریب کا بھی ذکر کرتا ہے، جس سے مراد غالباً حریب رضراض ہے، اور

حَرِیب عَنْس کی بھی، ایک وادی حَرِیب مارِب اور صنعاء کے مابین جِرواح میں ہے۔ کتبوں میں اس مادّے کا موضوع بحث حَرِیب حَضْرمَوت کے نام سے مذکور ہے.

● **مصادر** : (۱) الهمدانی : صِفَة جزیرة العرب (طبع Müller)، ص ۸۰ س ۱۱، ص ۸۱ س ۳، ص ۹۰ س ۶، ص ۱۰۳ س ۶، ص ۱۰۹ س ۳، ص ۱۱۰ س ۳، ص ۱۳۴ س ۲۰؛ (۲) E. Glaser : *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Ma'rib* (*Mitteil. der Vorderas. Ges.*)، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۳۲، ۴۴، ۵۴، ۵۸؛ (۳) وہی مصنف : *Die Abessinier* München ۱۸۹۵ء)، ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴؛ (۴) Comte de Landberg : *Arabica, V*، لائڈن ۱۸۹۸ء، ص ۸۱ تا ۱۱۹.

(J. SCHLEIFER)

⊗● **حریر** : [اس مقالے میں بحث کے بڑے عنوان تین ہیں : (الف) لغوی بحث؛ (ب) اسلام میں حریر کے استعمال کے بارے میں احکام؛ (ج) ریشم کی صنعت مختلف اسلامی ممالک میں.

(الف) لغوی بحث : حریر (مادہ : ح ر ر) کے دو معانی بتائے جاتے ہیں : (۱) وہ شخص جس میں غم و غصے وغیرہ کی حرارت ہو؛ (۲) ریشمی کپڑا (واحد : حریرة)؛ دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس، بذیل مادۂ ح ر ر؛ الثعالبی : فقه اللغة، ص ۱۹؛ ابن سیدہ : المحکم والمحیط، ۲ : ۳۶۶.

عربی زبان میں حریر کے قریبی مترادفات اِبْرِیسَم، دِیبَاج، اِستَبرَق، سَرَق، خسروانی فارسی زبان سے مأخوذ ہیں۔ ابریسم فارسی اِبریشم کا معرب ہے (دیکھیے لسان العرب؛ تاج العروس؛ السیوطی : المزهر، ۱ : ۲۷۰)۔ دیباج فارسی لفظ دیباہ، دِیباہ (دیکھیے فرہنگ آنند راج)، یا دیبای (دیکھیے تاج العروس)، یادیبیاف (تاج العروس؛ الجوالیقی، ص ۶۲) کا معرب ہے۔ استبرق بھی فارسی سے معرب ہے، اس کا اصل استبرہ (تاج العروس، فصل الباء، باب القاف، بذیل ب ر ق) یا استروہ (السیوطی : المزهر، ۱ : ۲۸۰؛ تاج العروس) کا معرب ہے، اس کے معنی ہیں موٹا دیباج۔ سرق بھی حریر ہی کی قسم کا ایک کپڑا ہوتا ہے، ابو عبید کا خیال ہے کہ یہ سفید ریشم کا کپڑا ہوتا ہے اور یہ فارسی لفظ سرہ کا معرّب ہے (تاج العروس، فصل السین، باب القاف؛ السیوطی : المزهر، ۱ : ۲۸۰)۔ خسروانی اعلٰی قسم کا باریک ریشمی کپڑا ہوتا ہے، یہ بھی فارسی سے معرّب ہے (الجوالیقی، ص ۶۰).

قَزّ (جمع : قُزُوز)، خام ریشم اور ریشمی کپڑا، اس کے متعلق علمائے لغت میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض کے نزدیک یہ فارسی لفظ کا معرّب ہے (دیکھیے لسان العرب، تاج العروس، جہاں المحکم اور الصحاح کے حوالے سے اسے معرّب بتایا گیا ہے؛ الجوالیقی، ص ۲۲۴، جو اللّیث کے حوالے سے لکھتا ہے کہ یہ معروف مُعرّب کلمہ ہے)، لیکن ابن درید لکھتا ہے کہ یہ معروف عربی کلمہ ہے (دیکھیے الجمهرة، ۱ : ۹۰، عمود ۲؛ السّیوطی : المزهر، ۱ : ۲۸۱)۔ خزّ (جمع : خُزُوز) کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ یہ صحیح عربی لفظ ہے (دیکھیے لسان العرب؛ تاج العروس؛ ابن درید : الجمهرة، ۱ : ۶۶، عمود ۲، فرہنگ آنند راج)۔ خزّ اصل میں تو اون اور ریشم کے امتزاج سے بنے ہوئے کپڑے کو کہتے ہیں، اور اسلام میں یہ مباح ہے، لیکن بعد میں یہ خالص ریشمی کپڑے کے معنی میں استعمال ہونے لگا، اس لیے اس صورت میں اسے قطعی طور پر حرام قرار دے دیا گیا (دیکھیے ابن الأثیر : النهایة، ۱ : ۳۲۷).

قرآن مجید میں حریر کا لفظ تین جگہ آیا ہے :

(۱) ''بے شک اللہ تعالٰی ان لوگوں کو، جو ایمان لائے اور نیک اعمال کیے، باغوں (جنّات) میں داخل کرے گا، جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی، ان کو وہاں سونے کے کنگنوں اور موتیوں کا گہنا پہنایا جائے گا اور وہاں ان کی پوشاک ریشم کی ہوگی (۲۲ [الحجّ] : ۲۳)؛ (۲) ۳۵ [فاطر] : ۳۳ میں بھی بالکل اسی مفہوم میں حریر کا لفظ استعمال ہوا ہے؛ (۳) اور انہیں ان کے صبر پر جنت اور ریشمی پوشاک کا بدلہ دیا (۷۶ [الدھر] : ۱۲) - اسی طرح استبرق کا لفظ قرآن حکیم میں کئی جگہ استعمال ہوا ہے اور وہ بھی اسی مفہوم میں کہ جنت میں لوگوں کا لباس اور ان کے تکیے وغیرہ استبرق کے ہوں گے (۱۸ [الکہف] : ۳۱؛ ۴۴ [الدّخان] : ۵۳؛ ۵۵ [الرّحمٰن] : ۵۴ اور ۷۶ [الدھر] : ۲۱).

اسلام میں ریشم کے لباس اور دوسرے ساز و سامان کو مردوں کے لیے ناپسندیدہ اور مکروہ قرار دیا گیا ہے - فقہا کے بڑے حصے نے اسے حرام کہا ہے، بعض نے بعض شرائط کے تحت مردوں کے لیے اس کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے - اس بارے میں شافعی، مالکی اور حنبلی مکتب کے مابین تھوڑے تھوڑے اختلافات ہیں؛ اسی طرح شیعہ مکاتب دینی کے مابین (دیکھیے الجزیری : کتاب الفقہ، ۲ : ۱۲) - عورتوں کے لیے حریر کا استعمال جائز ہے، اگرچہ بعض فقہا نے بعض خاص حالات میں عورتوں کے لیے بھی ناپسندیدہ قرار دیا ہے.

حدیث کی کتابوں میں، اس بارے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کے اقوال اور عمل کے واقعات اور اس کے متعلق ان کی ہدایات ملتی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے Wensinck : مفتاح کنوز السنۃ بذیل مادّہ اللباس؛ وہی مصنف : *Concordance*، بذیل مادّۂ حریر؛ ابن الأثیر : النہایۃ، ۱ : ۳۲۷) - مذکورۂ بالا کتابوں میں ولیمہ اور شادی اور دوسرے موقعوں کے بارے میں بھی احکام موجود ہیں، جو کم و بیش فرق کے ساتھ مردوں کے لیے حریر کے لباس کو ناپسندیدہ اور ممنوع اور عورتوں کے لیے جائز قرار دیتے ہیں.

اسلام میں حریر کی اس ممانعت کی حکمت بالکل ظاہر ہے؛ یہ احکام اسلام کے معاشی اور معاشرتی تصورات سے مربوط ہیں - اسلامی طرز زندگی کے مندرجۂ ذیل تین پہلو قابل غور ہیں : (الف) اسلام ایک مسلسل تبلیغی مذہب ہے، جس کے لیے جد و جہد اور جہاد ناگزیر ہے؛ جہاد کی یہ ضرورت سخت کوشی، خشن پوشی اور سادہ خوراک کی متقاضی ہے - (ب) اسلام ایک ایسے معاشرے کی تشکیل چاہتا ہے جس میں سب افراد کی بنیادی ضرورتیں پوری ہوں، اس لیے ایسے لباس اور ساز و سامان اور خوراک و پوشاک پر زور دیتا ہے جو عادلانہ معاشی تنظیم کے لیے ہر کسی کو میسر آ سکیں اور ظاہر ہے کہ حریر جیسی پر تکلف اور سونے چاندی کے ظروف جیسی قیمتی اشیا ہر کسی کو میسر نہیں آ سکتیں.

(ج) اسلام کے اصول مساوات کا تقاضا بھی یہی ہے کہ خوراک و پوشاک کے ان لوازم کی ممانعت کی جائے جو خواہ مخواہ برتری کا تأثر پیدا کرتے ہوں یا ان میں تکلف اور اسراف کا شائبہ ہو - قرآن مجید میں مترفین کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی حکمت بھی یہی ہے.

عورتوں کے لیے حریر کے استعمال کی اجازت، نسوانی نفسیات کے عین مطابق ہے - زیب و زینت کا ذوق و شوق عورتوں کی فطرت کا حصّہ ہے اور ان کا لباس نرم و نازک سے آراستہ پیراستہ ہونے کا شوق قوانین فطرت کے عین مطابق ہے - بہر حال مردوں کے لیے یہ ممانعت جہاد زندگی کے تقاضوں

کا ایک حصہ ہے۔

مآخذ: (الف) لغوی بحث کے لیے دیکھیے: (۱) (۱) لسان العرب؛ (۲) تاج العروس؛ (۳) الجوالیقی: کتاب المعرّب من الکلام الاعجمی، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۶۷ء، ص ۶۰، ۶۲؛ (۴) الثعالبی: فقه اللغة، بار دوم، مصر ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء، ص ۱۹؛ (۵) ابن سیده: المحکم والمحیط، بار اول، مصر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء، ۲ : ۳۶۶؛ (۶) ابن درید: الجمهرة، ۱ : ۱۳۲، عمود ۲، ۹۰، عمود ۲؛ (۷) السیوطی: المزهر، ۱ : ۲۷۰، ۲۸۰، ۲۸۱؛ (۸) ابن الأثیر: النهایة، ۱ : ۲۳۳؛ (۹) فرهنگ آنندراج؛ (ب) اس کے استعمال کے متعلق احکام کے لیے دیکھیے: (۱۰) ابن الأثیر، حوالۂ مذکور؛ (۱۱) Wensinck: مفتاح کنوز السنة بذیل مادۂ اللباس؛ (۱۲) وہی مصنف: Concordance، بذیل مادۂ حریر؛ (۱۳) الجزیری: کتاب الفقه، ۲ : ۱۲].

[ادارہ]

(ب) ریشم کی صنعت و تجارت: اس عنوان کے تحت مندرجۂ ذیل بحثیں آ رہی ہیں: (۱) ریشم کی صنعت و تجارت (ایک یورپی مؤرخ معاشیات کے نقطۂ نظر سے)؛ (۲) عثمانی صنعت ریشم کا تفصیلی جائزہ؛ (۳) عرب ممالک میں صنعت ریشم سازی کا جائزہ؛ (۴) اس صنعت کا جائزہ فنون کے نقطۂ نظر سے، یعنی اسلامی ریشم کی ان اشیا کا جائزہ جو مغربی دنیا کے عجائب گھروں میں موجود ہیں؛ (۵) ریشم کی کاشت اور ازمنۂ متوسطہ میں ریشم کی تجارت کے بارے میں مزید معلومات کے لیے رک بہ فلاحة؛ تجارة؛ نوت.

(ادارہ [و]، لائڈن)

۱۔ صنعت و تجارت کا جائزہ

ازمنۂ متوسطہ اور دور جدید کے اوائل میں بین الممالک تجارت میں ریشم کا شمار دو یا چار اہم ترین اشیائے تجارت میں ہوتا تھا۔ کم از کم انیسویں صدی عیسوی کے شروع تک تو ریشم اور ریشم کی مصنوعات مسلم ممالک کی نمایاں ترین برآمدات تھیں۔ اس طویل عرصے کے دوران میں جاذب توجہ حقیقت ریشم کی صنعت کا تدریجی طور پر مشرق سے مغرب کی طرف منتقل ہونا ہے۔ پیلہ پروری اور ریشم بافی برابر ترقی کرتی گئی۔ مغلوں کے حملوں کے بعد کی صدیوں میں مسلمانوں کے ہاں ریشم کی طلب اور تکنیک میں کوئی ترقی یا تبدیلی واقع نہ ہوئی، لیکن یورپ میں ریشم کی صنعت کی ترقی نے مسلمانوں کی ریشم کی پیداوار کو دو طریقوں سے متاثر کیا: منفی طور پر تو اس طرح کہ اعلٰی ریشم بافی کی صنعت کے میدان میں مقابلے میں اضافہ ہو گیا؛ مثبت طور پر اس طرح کہ خام ریشم کی طلب میں اضافہ ہو گیا۔ انیسویں صدی عیسوی میں یورپ میں صنعت پیلہ پروری اور ریشم بافی میں مشینوں کے استعمال سے مسلمانوں کی روایتی صنعت ریشم کو بہت نقصان پہنچا، تاہم اس میں شک نہیں کہ یہ روایت سے کوئی مکمل طور پر نیا تنقند انقطاع نہیں تھا بلکہ اس کا نتیجہ تھا جس کی ابتدا کئی صدیاں پہلے ہو چکی تھی۔

فی الحال اس طویل ارتقا کے دوران میں کسی فیصلہ کن وقت کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں۔ ریشم بافوں کو یورپی منڈی میں قریب قریب اجارہ داری حاصل تھی، ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں ان کی اجارہ داری کو سب سے پہلے Lucca کے باشندوں نے توڑا۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصے میں وینس کی ان برآمدات میں جو لیوانت Levant کو بھیجی جاتی تھیں اٹلی کے ریشمی کپڑے بھی شامل ہو گئے اور پرتگیزی ایجادات کے وقت تو اس کی ریشمی مصنوعات وسطی ایشیا اور ہندوستان کی منڈیوں تک بھی پہنچ گئیں۔ Levant کے کارخانوں میں اطالوی ریشمی مصنوعات کو مسلمانوں

کی ان ریشمی مصنوعات کی بناوٹ اور مقبولیت سے سخت مقابلہ کرنا ہوتا تھا جو یورپ بھیجی جا رہی ہوتی تھیں۔ لیکن آہستہ آہستہ یہ مقابلہ کمزور پڑتا چلا گیا۔ پہلے جو شے مسلمانوں کی طرف سے یورپ جانے والی برآمدات میں خاصی اہمیت رکھتی تھی، وہ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے وسط تک چند مخصوص اقسام تک محدود ہو کر رہ گئی۔ یہ صرف مقدار یا قیمت کی بات نہ تھی۔ ۹۷۹ھ / ۱۵۷۱ء میں ایران جانے والے ایک وینسی سیاح نے ملاحظہ کیا کہ عمدگی اور نفاست کے اعتبار سے ایران کے سادہ یا بوٹے دار ریشمی کپڑے اطالوی کپڑوں کے مقابلے میں کمتر درجے کے تھے۔ ۱۱۵۳ھ / ۱۷۴۰ء کے لگ بھگ ایک انگریز تاجر J. Hanway نے کہا کہ ایران اپنے خوشحالی کے زمانے میں ''قیمتی ریشم، طلائی اور نقرئی جیالروں مخمل اور دوسری قیمتی مصنوعات کی'' ایک اچھی منڈی ہوگی۔ اس وقت بھی یہ بات مضحکہ خیز معلوم ہوئی ہوگی، لیکن ایک صدی بعد ایک جرمن ماہر Blau نے یہ معلوم کیا کہ ایرانی باشندے صرف اپنی دیسی منڈی کے لیے کام کر رہے تھے۔ ان کی مصنوعات اتنی کھردری تھیں کہ انہیں برآمد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ۱۸۸۹ء میں ایرانی درآمدات کا کوئی پندرہ فی صد برطانیہ، آسٹریا، فرانس اور روس کی ریشمی مصنوعات تھیں (Curzon).

ایسے شہروں نے جن کی ترقی یافتہ صنعت ریشم کی تعریف ازمنۂ متوسطہ اور اوائل دور جدید کے سیاح کرتے رہے ہیں، مثلاً یزد، کاشان، اصفہان، دمشق وغیرہ، موجودہ صدی تک اپنی روایتی دست کاری کو برقرار رکھا۔ اعداد و شمار جمع کیے بغیر یہ فیصلہ کرنا ممکن نہیں کہ کب وہ حالت جمود سے نکل کر رو بہ تنزل ہوئے؛ تاہم یہ ایک دلچسپ امر ہے کہ ریشم کی صنعت کی مغرب کی طرف منتقلی اسلامی دور میں ہوئی، نیز اسلام کی یورپ میں اشاعت سے اس کو فروغ حاصل ہوا۔ بروسہ [رك بآں] میں، جو کہ ایران سے آنے والے قافلوں کی راہ گزر میں واقع تھا اور عثمانی دور میں ایک اہم منڈی بن گیا تھا، ریشم بافی نے نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں نمایاں ترقی کی اور بروسہ نے اپنی اس خوشحالی کو کم از کم بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر تک برقرار رکھا۔ ازمیر [رك بآں]، سمرنا اور ساقز (Chios) میں ریشم کی صنعت میں ترقی اس کے بعد ہوئی اور بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر تک عروج کو پہنچ گئی، جب کہ ازمیر کی مصنوعات نے بروسہ کی منڈی میں وہاں کی مقامی مصنوعات کا کامیابی سے مقابلہ کیا۔ کم از کم یہاں تو اس صنعت کو زوال یورپی صنعتی ترقی سے پہلے نہیں ہوا.

صنعت ریشم بافی میں ان ترقیوں سے پیلہ پروری کی مقام بندی کا متأثر ہونا لازمی تھا۔ تقریباً ۹۰۰ھ / ۱۵۰۰ء تک خزری (Caspian) صوبے، مازندران، گیلان اور شیروان بین الاقوامی تجارت کے نقطۂ نظر سے نہایت اہم علاقے تھے۔ دوسرے علاقوں، مثلاً شام یا خراسان، کی مصنوعات زیادہ تر مقامی طور پر تیار ہوتی تھیں۔ ایران میں خام ریشم کی پیداوار سے متعلق کافی حد تک قابل اعتبار اندازے گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے نصف اول سے تعلق رکھتے ہیں، جب عباس اول [رك بآں] کی مستحکم حکومت اور جاندار تجارتی حکمت عملی کی بدولت خزری صوبوں کی صنعت پیلہ پروری ترقی کے بام عروج تک جا پہنچی۔ ۱۰۴۷ھ / ۱۶۳۷ء سے Olearius کے تخمینے کے مطابق، جس کا حوالہ اکثر دیا جاتا ہے،

اوسط فصل بیس ہزار گانٹھیں (تقریباً دو ہزار ٹن) تھی، لیکن یہ ان ہم عصر تخمینوں سے کہیں زیادہ ہے جو ولندیزی اور انگریز تاجروں نے لگائے اور جنھیں غالباً مقامی حالات کا بہتر علم تھا ۔ اگرچہ ان تخمینوں میں اختلاف پایا جاتا ہے جو ولندیزیوں اور انگریزوں کی ایسٹ انڈیا کمپنیوں کو ارسال کیے گئے تھے، لیکن عباس اول کی وفات کے وقت ایران میں خام ریشم کی سالانہ پیداوار کے لیے ایک ہزار ٹن کا تخمینہ حقیقت سے زیادہ قریب ہے ۔ سالانہ پیداوار کا دوتہائی یورپ کو برآمد کر دیا جاتا تھا اور اہم ترین علاقہ گیلان تھا. کہ کل پیداوار کا نصف اسی علاقے میں پیدا ہوتا تھا .

گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی ہر لحاظ سے ایرانی پیلہ پروروں اور بافندوں اور ان کے میان کروں، یعنی امریکی تاجروں کے لیے خوشحالی کا زمانہ تھا ۔ یہ خوشحالی اوائل بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے سیاسی انتشار کے ساتھ ہی اچانک ختم ہو گئی ۔ بقول Hanway ۱۱۵۳ھ / ۱۷۴۰ء کے لگ بھگ گیلان کی سالانہ پیداوار گر کر ایک سو ساٹھ ٹن رہ گئی جب کہ شیروان میں پیلہ پروری بالکل ختم ہو گئی .

بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں سیاسی استحکام گیلان کے لیے دوبارہ خوشحالی لایا اور اس وقت سے لے کر گیلان نے ایران کے ریشم پیدا کرنے والے دوسرے علاقوں کو مکمل طور پر ماند کر دیا ۔ گیلان کی پوری تاریخ میں پیداوار کے اعداد و شمار بلند ترین سطح پر انیسویں صدی عیسوی کے وسط کے تھوڑے عرصے بعد پہنچے، جب یورپ میں ریشم کی صنعت میں مشینوں کے استعمال اور خزری صوبوں تک رسائی کے بہتر ذرائع نے طلب کو اس قدر بڑھا دیا کہ اس سے پہلے اس کی مثال نہیں ملتی ۔ ۱۸۵۰ء کے لگ بھگ Blau نے گیلان کی سالانہ پیداوار کا اندازہ تین سو پچاس اور چار سو بیس ٹن کے بین بین لگایا تھا، ۱۸۶۴ء میں پیداوار ایک ہزار ٹن سے بھی زیادہ ہوگئی، تاہم یہ اس کی بلندترین سطح تھی ۔ اسی سال ریشم کے کیڑوں میں وبا pebrine پھیل گئی، شاید (جس طرح فرانس میں) یہ صناعی تکنیک میں تبدیلی کیے بغیر اس صنعت میں غیر محدود وسعت پیدا کرنے کا نتیجہ تھی.

ایران کی پیلہ پروری کی صنعت اس ضرب سے کاملۃً کبھی بحالی حاصل نہ کرسکی ۔ عین اس وقت جب pebrine کے استیصال اور ریشم کاتنے میں مشینوں کے استعمال کی غرض سے بہت زیادہ سرمایہ کاری کی ضرورت تھی، خام مال کی قیمتیں گر گئیں، اس کی کچھ وجہ تو یورپ کا طویل اقتصادی بحران تھا اور کچھ جاپانیوں سے اس صنعت میں مقابلہ ۔ ۱۸۹۰ء کے بعد حالات کچھ حد تک بہتر ہو گئے، لیکن پھر بھی ۱۹۱۴ء سے پہلے پیداوار کی سب سے بڑی مقدار تقریباً پانچ سو پچاس ٹن ہو سکی تھی.

قرون متوسطہ میں شامی ریشم بھی یورپ کی ان درآمدات میں نظر آتا ہے جو وہ شام سے کرتے تھے، لیکن یہ ریشم زیادہ تر مقامی طور پر تیار کیا جاتا تھا، اور خاص طور پر دمشق میں ۔ غالباً دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے اواخر اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں عیسوی کا اوائل میں سلطنت عثمانیہ اور ایران کے درمیان لڑائی کے دوران میں یہ پہلے پہل ایران کے خام ریشم کے بدل کی حیثیت سے نمایاں ہوا ۔ فرانسیسیوں نے خاص طور پر لبنانی ریشم کو اور ان کے برعکس دوسری قوموں نے شمالی شام کی مختلف اقسام کو ترجیح دی .

توسیع کے باوجود، جو زیادہ تر لبنان میں ہوئی، شام کی خام ریشم کی پیداوار انیسویں صدی عیسوی کے آخری عشروں تک ایران کی پیداوار سے کم رہی ۔ قدیم ترین قابل اعتبار اعداد و شمار کے لحاظ سے ۱۸۶۱ء اور ۱۸۷۰ء کے درمیان اس کی اوسط پیداوار تقریباً ایک سو دس ٹن سالانہ تھی ۔ ایران کی طرح شام کے ریشم کے کیڑوں میں بھی وبا پھیلی، لیکن اس کے اثرات نسبۃً کم نقصان دہ تھے ۔ یورپ سے بہتر دوستانہ تعلقات اور خاصی مقدار میں فرانسیسی سرمائے کی درآمد سے تکنیک میں تیز رفتاری سے تبدیلی کرنا آسان ہو گیا ۔ چند سال کے اندر اندر "pebrine" کا استیصال کر دیا گیا اور ریشم کاتنے میں مشینوں کا استعمال بھی شروع ہو گیا ۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے شام اور لبنان کی پیداوار ایران کی پیداوار کے برابر تھی ۔

مغربی اناطولی میں پیلہ پروری کو گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں فروغ حاصل ہوا ۔ انیسویں صدی عیسوی سے پہلے یہ زیادہ تر ازمیر [سمرنا]، ساقز Chios اور برسہ کے باشندوں کے لیے ریشم پیدا کرتا تھا، لیکن ۱۸۳۶ء ھی میں برسہ میں ریشم کاتنے کے لیے دخانی طاقت کا استعمال شروع ہو گیا تھا ۔ اس علاقے نے ریشم کی صنعت میں اس قدر توسیع کی، کہ بہ تیرھویں صدی ھجری / انیسوی صدی عیسوی میں ایرانی اور شامی ریشم پیدا کرنے والوں سے بھی بڑھ گیا، بڑی وجہ شاید یہی ہے ۔ پہلی جنگ عظیم کے وقت اس کی پیداوار ایک ہزار ٹن سالانہ تک پہنچ چکی تھی [رک بہ برسہ] ۔

۱۹۱۳ء کے لگ بھگ دو ہزار ٹن سالانہ سے کچھ زیادہ خام ریشم مسلم ممالک پیدا کرتے تھے اور یہ دنیا کے کل خام ریشم کی پیداوار کا دس فی صد تھا ۔ جنگ سخت تنزل کا باعث ہوئی اور بحران کے دوران میں خام ریشم کی قیمتوں میں کمی اور بعد میں مصنوعی ریشموں کے رواج پا جانے سے اس کی بحالی میں تاخیر واقع ہو گئی ۔ اس وقت مسلمان ملکوں میں پیلہ پروری کی معاشی اہمیت نہ ہونے کے برابر ہے ۔ ۱۹۶۲ء میں ریشم کے تازہ کوئیوں (cocoons) کی برآمد کو شامل کر کے خام ریشم کی پیداوار تقریباً تین سو بیس ٹن ہوئی، جو تمام دنیا کی ریشم کی پیداوار کے ایک فی صد سے کچھ اوپر ہوتی ہے ۔

مآخذ: صنعت ریشم اور پیلہ پروری کی بابت معلومات بے حد منتشر ہیں، مسلمانوں نے اپنی اقتصادی تاریخ کو مرتب کرنے کی جانب توجہ کم کی ہے ۔ (۱) W. Heyd : *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*، لائپزگ ۱۸۸۶ء، تقریباً ۹۰۰ء تا ۱۵۰۰ء تک کے دور کے لیے خاصی مکمل ہے؛ (۲) Paul Masson : *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle*، پیرس ۱۸۹۶ء؛ اور (۳) وہی مصنف : *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIIe siècle*، پیرس ۱۹۱۱ء، اتنی مفید نہیں؛ حالیہ اعداد و شمار کے لیے دیکھیے : (۴) *Statistique de la production de la soie en France et à l'étranger*، Syndicate de l'Union des Marchands de Soie، لیون Lyon ۱۸۷۰ء - ۱۸۷۲ء اور (۵) FAO کی *Production Yearbook*؛ (۶) Otto Blau : *Die commercielle Zustände Persiens*، برلن ۱۸۵۸ء؛ (۷) G. N. Curzon : *Persia and the Persian question*، ۲ جلد، لندن ۱۸۹۲ء (ایران میں آنے والے اہم ترین سیاحوں کی فہرست دیکھیے)؛ (۸) G. Ducousso : *L'industrie de la soie en Syrie*، پیرس - بیروت ۱۹۱۳ء؛ (۹) H. Dunlop : *Bronnen tot de geschiedenis der Oostindische compagnie in Perzië*، طبع *Rijks geschiedkundige publicatiën* Vol. 72، ہیگ

۱۹۳۰ء (گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی کے متعلق اھم ھے)؛ (۱۰) D. Chevallier : Lyon et la Syrie en 1919، در Revue historique، ج ۲۲۳، پیرس ۱۹۶۰ء۔

(N. STEENSGAARD)

۲۔ سلطنت عثمانیہ

ریشم کے لیے عثمانی ترکی زبان میں لفظ ایپک ھے، قپچاقی ترکی میں یپک؛ مشرقی ترکی میں لفظ تُرقو، ترغو کے معنی ھیں ریشم یا ریشمی کپڑا؛ لفظ اغی کا، جو کول تجن کے کتبے (S ۵) میں ملتا ھے، معنی عمدہ ریشم کا کپڑا، قیمتی سامان ھیں (دیکھیے محمود کاشغری : دیوان لغات التُرک، بذیل مادّہ)؛ قدیم عثمانی میں اق قماش کی عبارت کبھی کبھی ریشمی کپڑے کے معنی میں ملتی ھے۔

آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں برسہ دنیا بھر کی ریشم کی بڑی بڑی منڈیوں میں سے ایک تھا، جیسا کہ J. Schiltberger (Travels and Bondage.....، طبع J. B. Telfer، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۳۴) اور Clavijo (Narrative of the embassy.....، مترجمۂ Markham، لنڈن ۱۸۵۹ء، ص ۱۰۹) کے بیانات سے ظاھر ھے؛ نیز ملاحظہ ھو Pero Tafur : Travels and Adventures 1435-39، مترجمۂ M. Letts، نیویارک اور لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۱۳۹؛ اور B. de La Broquière : Voyage d' Outremer، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۱۳۴)۔ جس طرح بوزنطہ کی ریشم کی صنعت و تجارت کا زیادہ تر دار و مدار ایران سے آئے ھوے ریشم پر ھوتا تھا (R. S. Lopez : Silk Industry in the Byzantine Empire، در Speculum، ج ۲۰ (۱۹۴۵ء)، بالکل اسی طرح سلطنت عثمانیہ میں ریشم کی صنعت و تجارت کی ترقی کا انحصار اس امر پر ھے کہ ریشم کا کاروبار کرنے والے ایرانی قافلے بہت زیادہ تعداد میں سلطنت عثمانیہ کے دارالحکومت برسہ میں آتے تھے۔

یہ بات بھی معلوم ھے کہ ریشم کی نسیج سلجوقی اناطولی کے مختلف شہروں میں ھوتی ھے (ملاحظہ ھو بیان آئندہ)۔ سلطنت عثمانیہ کے قدیم مصادر میں یہ بات مندرج ھے (عاشق پاشا زادہ، طبع عالی، ص ۴۶؛ طبع Giese، ص ۳۵؛ جرمن ترجمہ از R. Kreutel، ص ۸۷) کہ مراد اول کے دور حکومت میں آلاشہر (فیلاڈلفیا)، جو اس وقت تک بوزنطی قبضے میں تھا، سرخ ریشم کی وجہ سے مشہور تھا، جس سے جھنڈے اور شاھی خلعتیں بنائی جاتی تھیں۔ Pegolotti کا (اوائل آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی، La pratica della mercatura، طبع A. Evans، کیمبرج (Mass.)، ۱۹۳۶ء، ص ۲۰۸، ۲۹۷، ۳۰۰؛ دیکھیے W. Heyd : Hist. du commerce du Levant، ۲ : ۶۷۳) ''ستہ ترکی'' کا تذکرہ غالبًا ولایت آیدین [رک بآں] کی طرف اشارہ ھے، کیونکہ مقامی ضرورتوں کے لیے ریشم بظاھر یہیں تیار کیا جاتا تھا۔ محمد ثانی کے عہد حکومت کی ایک دستاویز سے اس بات کا بھی پتا چلتا ھے کہ نویں صدی ھجری / پندرھویں صدی عیسوی میں توقات [رک بآں]، اماسیہ [رک بآں] کے خطّے میں ریشم پیدا کیا جاتا تھا (ملاحظہ ھو R. Anhegger اور H. Inalcık : قانون نامۂ سلطانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۴، عدد ۳۱)۔ برسہ کے قاضیوں کے نویں صدی ھجری / پندرھویں صدی عیسوی کے رجسٹروں میں اس بات کے متعلق کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ ریشم وھاں تیار کیا جاتا تھا یا اناطولی کا ریشم استعمال کیا جاتا تھا۔ دوسری طرف موریا Morea کے ریشم کی پیداوار اور برآمد بوزنطی دور ھی سے مشہور تھی (دیکھیے F. Thiriet : Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie، ج ۲، پیرس ۱۹۵۹ء،

دستاویز ۱۶۸۱؛ ۱۸۵۹؛ ۲۰۷۱؛ ۲۰۲۰، ۳۲۰۳؛ ج ۳۰ بیرس ۱۹۹۱ء دستاویز ۳۳۳۸، ۵۰۰۸)۔ اگرچہ موریا کا ریشم برسہ کے مقابلے میں عمدہ نہ تھا مگر ایک قاضی کی تحریروں سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ یہ ۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء میں برسہ آ رہا تھا (Bursa Şeriye sicilleri، عدد ۱۸ / ۱۷)۔ البانیا میں تیار کیے جانے والا ریشم دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں برسہ اور یورپ کو برآمد کیا جاتا تھا (دیکھیے H. Inalcık: سورتِ دفترِ سنجکِ آروند، انقرہ ۱۹۵۳ء، ص ۲۳۶؛ F. Dalsar: *Bursa'da ipekçilik*، استانبول ۱۹۶۰ء، ص ۲۰۷؛ اور در سلیم اول کے عہد حکومت کے ایک دفترِ مفصّل، باش وکالت ارشیوی، لوحہ عدد ۸۰، دفترِ رسم حریر ولایت مورہ)۔

بہرحال سلجوقی اور عثمانی ادوار میں بین الاقوامی تجارت اور آناطولی کی ریشم کی مقامی صنعت کے لیے خام ریشم زیادہ‌تر بحیرۂ خزر کے جنوبی علاقوں سے آتا تھا۔ ایلخانی [رک بہ ایلخانیۃ] دور حکومت میں ریشم کا کاروبار کرنے والے ایرانی قافلے شاہراہ غربی کو ہو لیتے تھے، جو سلطانیہ، ارزروم، ارزنجان اور سیواس سے ہوتی ہوئی قونیہ کو جاتی تھی، سیواس کے مقام پر دو ذیلی راستے قسطنطنیہ کو جاتے تھے (Z. V. Togan، در *Ikt. Fak. Mecm.*، ج ۱۵ (۱۹۵۳ء)، ص ۳۵)۔ سلطنتِ عثمانیہ کے قیام کے بعد برسہ کو آنے والے قافلوں میں سے بعض نے قسطنطنیہ یا قوچہ کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے انھیں راستوں سے آنا شروع کر دیا، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں اس سے بھی ایک چھوٹا راستہ، ارزروم -o- ارزنجان -o- توقات -o- اماسیہ -o- برسہ، اہمیت میں سب سے بازی لے گیا، اور طربزون سے قسطنطنیہ جانے والا قدیم بحری راستہ، جو پہلے بہت استعمال ہوتا تھا، اس کے بعد کم استعمال ہونا شروع ہو گیا۔ برسہ میں، جو ایک اسلامی شہر تھا، ایرانی تاجر بآسانی اور بے خطر اطالوی تاجروں سے براہ راست مراسم قائم کر سکتے تھے۔ اُرخان [رک باں] نے اہل جنوآ کو تجارتی مراعات دیں اور برسہ میں ایک بزازستان تعمیر کرایا۔ بعد کے وقف رجسٹروں میں اس بزازستان کے بعد کے حالات میں اس کے ریشم کے لیے ایک میزان ترازو کا ذکر ملتا ہے۔

یہ دعوٰی بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ عثمانیوں نے دانستہ طور پر نئے دارالحکومت کو ایرانی ریشم کا بہت بڑا تجارتی مرکز بنائے، ایسے راستوں پر جن کے ذریعے ریشم کا کاروبار ہوتا تھا اختیار حاصل کرنے اور دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں ایران کے ریشم کی پیداوار کے مراکز پر قبضہ کرنے کی حکمت عملی پر عمل کیا۔ ریشم کے محاصل سے خزانۂ عامرہ میں داخل ہونے والی خطیر آمدنی، دربار شاہی اور امیر طبقے میں ریشمی کپڑوں کی روز افزوں طلب اور ایسی حکمت عملی پر صنعتی خوش‌حالی کا انحصار ایسے عوامل تھے جو اس حکمت عملی کو اختیار کرنے کا باعث تھے (دیکھیے H. Inalcık: *Türkiye'-nin iktisadi vaziyeti*، در *Belleten*، ۱۵ / ۶۰ (۱۹۵۱ء)، ص ۶۶۳ تا ۶۷۵)؛ ریشم اور ریشمی مال کے استحصال کو بھی دولت سمیٹنے کا ایک ذریعہ خیال کیا جاتا تھا (دیکھیے H. Inalcık: *15. asir Türkiye iktisadi ve içtimaî tarihi kaynakları*، در *Ikt. Fak. Mecm.*، ج ۱۵، ۱۹۵۳ – ۱۹۵۴ء، ص ۵۵ تا ۶۵)۔

با یزید اول کے عہد حکومت میں عثمانیوں نے فتوحات حاصل کر کے شمال میں اماسیہ، توقات اور ارزنجان [رک باں] اور جنوب میں ملطیہ تک ریشم کے کاروباری راستوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں تبریز پر قبضہ کرنے اور گیلان و شیروان کے

بہتر مراسم قائم کرنے کے خیال میں جو اقتصادی محرکات کارفرما تھے انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا: ۹۳۰ھ/۱۵۲۳ء میں امیر دو باج (مظفّر سلطان) کی سلیمان اول کی اطاعات سے لے کر عثمانی گیلان کے حکمرانوں کو اپنا مطیع باج گزار سمجھتے تھے (فریدون، منشآت، ۲ : ۱۶۳).

ایران سے اناطولی کو برآمد کیے جانے والا بیشتر ریشم مازندران، گیلان اور شیروان سے آتا تھا۔ پہلے دو صوبوں کی پیداوار پہلے سلطانیہ میں اکٹھی کی جاتی تھی اور بعد میں زیادہ تر تبریز میں اکٹھی کی جانے لگی۔ ۷۳۱ھ/۱۳۳۰ء میں تبریز میں ریشم پر تمغا [رکّ بآں، در وو لائڈن، بار دوم] پر تین لاکھ دینار لاگت آئی (عبداللہ المازندرانی: رسالۂ فلکیہ، طبع W. Hinz، Wiesbaden ۱۹۵۲ء، ص ۵۹)۔ یہاں ریشم کو بڑے بڑے تاجر خریدا کرتے تھے اور قافلے جمع ہوتے تھے۔ یہ قافلے ارس، جسے چقور سعد (با ساعت) کہا جاتا تھا، کی درمیانی وادی سے ارز روم [رکّ بآں] پہنچتے تھے۔ ریشم کا کاروبار کرنے والے قافلے شیروان اور گنجہ سے ارزروم براستۂ شماخی اور تفلس پہنچتے تھے۔ جن قافلوں کو حلب جانا ہوتا تھا، جو ایک اور بین الاقوامی منڈی تھی، وہ تبریز، وان، بدلیس اور دیار بکر سے ہو کر یا وادی فرات کے ساتھ ساتھ ارزنجان اور کماخ سے ہو کر جاتے تھے۔ طرابزون سے بحری راستہ بھی استعمال میں لایا جاتا تھا (Dalsar: کتاب مذکور، ص ۱۹۵، ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۷ء کی دستاویز ۸۱)۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے بعد ریشم کا کاروبار کرنے والے ایرانی قافلے برسہ بھی آنے لگے اور اس طرح برسہ حلب کا مد مقابل بن گیا (W. Heyd، ۲ : ۶۷۳ کا بیان کہ عثمانی ریشم کے راستوں کی مزاحمت کرتے تھے، بے بنیاد ہے)۔ ان قافلوں کے لیے ذریعۂ نقل و حمل زیادہ تر ترکمان بدویوں کے فراہم کردہ اونٹ اور گھوڑے ہی ہوتے تھے۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے آخر میں تبریز سے برسہ اور پھر برسہ سے واپس تبریز تک کے سفر کے لیے ایک گھوڑا چار سو اقچہ (جو تقریباً ۹ دکات ہے) کرائے پر لیا جاتا تھا۔ ہر سال برسہ میں کئی قافلے آتے تھے۔ ایک اوسط درجے کا قافلہ تین سو سے چار سو تک جانوروں پر مشتمل ہوتا تھا اور ریشم کی دو سو یوک اٹھائے ہوتا تھا (ایک یوک چار سو، یا ایک اور حوالے کی رو سے پانچ سو پچاس لیدروں پر مشتمل ہوتا تھا۔ ریشم کا ایک لیدر ایک سو بیس درھم کا ہوتا تھا، اس طرح ایک یوک تقریباً ۱۵۰ کیلوگرام کے مساوی ہوتا تھا)۔ ۹۱۹ھ/۱۵۱۳ء میں ایک قافلہ ریشم کی چار سو یوک اٹھا لایا (Dalsar، ص ۱۶۸، دستاویز ۴۱)۔ ایران کے ریشم کے تاجر، جو نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں برسہ میں مقیم تھے، زیادہ تر تبریز، گیلان، چقور سعد اور شیروان سے آئے ہوئے تھے (ان کی بابت دیکھیے *Ikt. Fak. Mecm.*، ج ۱۵ (۱۹۵۳-۱۹۵۴ء): ص ۶۴ تا ۹۴)۔ اس دور میں ارمنی تاجر اقلیت میں تھے۔ برسہ میں لایا جانے والا بیشتر ریشم بہت عمدہ اور نفیس ہوتا تھا اور استر آباد سے لایا جاتا تھا (*setta stravai*)۔ برسہ کے قاضیوں کے رجسٹروں سے اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ وہاں ریشم آق قویونلو حکمران یعقوب، اور صفوی سلاطین اسمعیل، طہماسپ اور عباس کی جانب سے فروخت ہوتا تھا (Dalsar، دستاویز ۳۰، ۶۳، ۶۷، ۲۳۰)۔ عثمانی مصادر میں مقیم (متمکن) اور سفری (سفّار) تاجروں میں امتیاز کیا گیا ہے۔

حکومت کی طرف سے اس بات کا حکم تھا کہ ریشم ''بزّازستان'' میں اتارا جائے (R. Anhegger اور H. Inalcık: قانون نامۂ سلطانی، ص ۴۱، عدد

۳) - وہاں ترازو (میزان) پر ریشم کا وزن کیا جاتا تھا، جو اس مقصد کے لیے وہاں قریب ہی بنائے گئے تھے (گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں برصہ میں میزان خجم خانی میں تھا، جسے بعد میں قوزخانی کہا جانے لگا، دیکھیے اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۱۹)؛ ان پر اٹھنے والے اخراجات کو جمع کر لیا جاتا تھا اور مالک کو ایک ''تذکرہ'' دے دیا جاتا تھا، جس پر ریشم کا وزن لکھا ہوتا تھا اور اس میں اس بات کی بھی تصدیق ہوتی تھی کہ مالک واجبات ادا کر چکا ہے - ان تفاصیل کو میزان دفتری ہی میں درج کر دیا جاتا تھا - گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں ریشم کے ہر وزنہ یعنی تیس لدر (چار ہزار پانچ سو گرام) پر خریدار اور فروخت کنندہ ہر ایک سے باون اقچہ میزان رسمی یا ترازو رسمی وصول کیا جاتا تھا (دیکھیے H. Inalcik : Bursa، در *Belleten*، ۲۹ / ۹۳ (۱۹۶۰) : ۵۸) - محمد ثانی نے توقات کی سرحد پر ایک اور میزان رسمی شروع کیا - اس دوسرے محصول سے ایرانیوں کو نقصان ہوتا تھا اور ۸۷۷ھ / ۱۴۷۲ء میں اوزون حسن نے توقات پر قبضہ کر کے اسے تاخت و تاراج کر دیا - اوزون حسن کی قلمرو میں سے گزرنے والے ریشم پر ارزنجان اور خربوت کے مقام پر یا (دوسرے راستے پر) دیار بکر اور ماردین میں بہت زیادہ واجبات ادا کرنا پڑتے تھے (W. Hinz : *Das Steuerwesen Ostanatoliens im 15. und 16. Jahrhundert*، در *ZDMG*، ج ۱۰۰ (۱۹۵۰ء) : ص ۱۹۷) - بعد میں عثمانیوں نے ارزروم کے مقام پر ایک اور میزان قائم کر دیا (ایسے اقدامات کے متعلق نہ محصول کی ادائی سے کوئی نہ بچ سکے دیکھیے بیان آئندہ) - منزل مقصود جائے کوئی بھی ہو بہر حال ہر درآمد شدہ ریشم کو برصہ کے میزان پر لانا لازم تھا - جب میان کار (دلّال)، جو سمسار [آرک بان] کے ماتحت ہوتے تھے، میزان رسمی ادا کر چکتے تو اس کے بعد بزازستان میں ریشم کی فروخت شروع ہوتی تھی - میان کار مقررہ رقم (دلّالیہ) وصول کرتے تھے (دیکھیے Anhegger اور Inalcik : کتاب مذکور، ص ۱۳ تا ۴۴؛ دلّالوں سے متعلق قانون کی بابت دیکھیے کتاب مذکور، ص ۵۷ تا ۵۹؛ ان کی بددیانتیوں کے لیے دیکھیے Dalsar : کتاب مذکور، ص ۹۳ تا ۹۵، ۲۲۳، ۲۸۵) - برصہ میں سمسار کی سرگرمیوں کی نگرانی سلطان کا خاصہ کتخداسی کرتا تھا، جس کے ذمے محاصل بھی تھے - ریشم کے تاجر اس وقت تک اس ''خان'' کو نہیں چھوڑ سکتے تھے جب تک کہ اس کے نگران کی اجازت اور سمسار سے اس امر کی بابت تصدیق حاصل نہ کر لیتے کہ انھوں نے واجبات ادا کر دیے ہیں۔

مندرجۂ ذیل جدول میں وہ رقوم درج کی جاتی ہیں جو تین سال کے عرصے میں مختلف اوقات میں برصہ کے تین سالہ حریر میزانی کو ٹھیکے پر دینے کے عوض میں حاصل ہوئیں۔

سال	اقچہ
۸۹۲ھ / ۱۴۸۷ء	ساٹھ لاکھ
۹۱۳ھ / ۱۵۰۸ء	چون لاکھ
۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء	تہتّر لاکھ پچیس ہزار
۹۲۸ھ / ۱۵۲۱ء	اکیس لاکھ
۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء	تیس لاکھ
۹۳۷ھ / ۱۵۳۰ء	انتیس لاکھ
۹۵۰ھ / ۱۵۴۳ء	اڑتیس لاکھ
۹۶۵ھ / ۱۵۵۷ء	بیالیس لاکھ
۱۰۱۵ھ / ۱۶۰۶ء	باون لاکھ

(گوموتن یسقی اور قصّابیہ سمیت)۔

بایزید ثانی کے دورِ حکومت میں ریشم کے کاروبار میں خوب ترقی ہوئی۔ بایزید ثانی نے برسہ میں دو بڑے سلطانی خان بنوائے، جنھیں عرف عام میں کوزہ خانی (یا عجم خانی) اور برنج خانی کہا جاتا تھا۔ سلیم اول کے عہد حکومت میں اچھا خاصا انحطاط واقع ہوگیا؛ سلیمان اول کے عہدِ حکومت کے کہیں آخری برسوں میں جا کر ریشم کی تجارت کے اعداد و شمار دوبارہ بایزید ثانی کے عہد حکومت کے اعداد و شمار کے برابر ہو سکے۔

موازنے کی غرض سے اس بات کو ملحوظ رکھا جا سکتا ہے کہ سلیم دوم کے عہد میں حلب میں ریشم کی میزان مقاطعہ صرف چار لاکھ اقچہ تھا۔ اس بات کا تخمینہ لگایا گیا ہے کہ ۹۷۸ھ / ۱۵۷۰ء میں ایران کی ریشم کی کل پیداوار بائیس ہزار یوک تھی، جس میں سے تین ہزار یوک ریشم ترکی کو برآمد کیا گیا تھا (P. Masson : *Hist. du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle*، پیرس ۱۸۹۷ء، ص ۳۱۹)۔ ۹۰۵ھ / ۱۵۰۰ء کے لگ بھگ برسہ میں ریشم کی صنعت کو پانچ fudelkos (برسہ کے ۲۵۰ لیدر) یومیہ ضرورت ہوتی تھی (G. R. B. Richards : *Florentine merchants in the age of the Medici*، مخطوطہ کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۱۱۰)۔ برسہ کے ریشم کے تاجر بزازستان میں جمع ہو جاتے اور درآمد شدہ ریشم کو سبھی مل کر ایک ہی قیمت پر خرید کر لیتے، پھر بعد میں اسے اپنے درمیان تقسیم کر لیتے تھے (Dalsar، ص ۲۲۱؛ بوزنطیوں کے تحت بھی ایسے ہی نظام کے متعلق دیکھیے Lopez : کتاب مذکور، ص ۱۸)۔ برسہ لایا جانے والا ریشم جلد ہی فروخت ہو جاتا؛ اگر قافلوں کو تاخیر ہو جاتی تو قیمتیں چڑھ جاتیں اور پھر سٹہ بازی شروع ہو جاتی۔ برسہ میں موجود اطالوی کمپنیوں کے گماشتے ریشم خریدنے میں مقابلہ کرتے اور پھر جلد ہی ریشم کو ارسال کر دیتے (Richards : کتاب مذکور، ص ۱۲۷؛ Inalcik : *Bursa*، دستاویز ۶۰، ۱۸، ۳۳)۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں بڑے بڑے خریدار جینوا کے باشندے Geno، وینس کے باشندے، فلورنس کے باشندے اور یہودی تھے۔ محمد ثانی نے فلورنس کے باشندوں کی وینس سے جنگ (۸۶۷ھ / ۱۴۶۳ء تا ۸۸۴ھ / ۱۴۷۹ء) کے دوران میں فلورنس کے تاجروں کی حوصلہ افزائی کی اور فلورنس کے ساھوکاروں کے خاندان کے افراد Medicis نے کاروبار میں روزافزوں دلچسپی لینا شروع کر دی۔ برسہ میں مختلف اوقات میں ریشم کی مندرجۂ ذیل قیمتیں تھیں۔ اچھی قسم کے عمدہ ریشم کی قیمت فی لیدر کے حساب سے اقچہ میں دی گئی ہے۔

۸۷۲ھ / ۱۴۶۷ء	۵۰	
۸۸۳ھ / ۱۴۷۸ء	۶۷	(ایک التین = ۵۴ اقچہ)
۸۹۳ھ / ۱۴۸۸ء	۷۰	(ایک التین = ۵۴ اقچہ)
۸۹۹ھ / ۱۴۹۳ء	۸۲	
۹۰۷ھ / ۱۵۰۱ء	۶۵ تا ۷۰	(ایک التین = ۵۴ اقچہ)
۹۱۹ھ / ۱۵۱۳ء	۷۷	
۹۲۵ھ / ۱۵۱۹ء	استر آبادی ۹۳ البانی ۷۲ تا ۷۰	
۹۲۷ھ / ۱۵۲۱ء	۶۲	
۹۸۱ھ / ۱۵۷۳ء	۵۰، ۶۰	(ایک التین = ۶۰ اقچہ)
۹۸۹ھ / ۱۵۸۱ء	۱۳۵ تا ۱۵۰	

عمدہ ریشم کی مانگ سب سے زیادہ تھی، کیونکہ یہ جلد تیار ہو جاتا تھا اور رنگ بھی اس پر اچھے چڑھتے تھے؛ اسے نیلاتی کہا جاتا تھا۔ موٹے اور گھٹیا درجے کے ریشم کو کنار اور تیماک کہا جاتا تھا۔

برسہ میں لایا جانے والا بیشتر ریشم یورپ کو برآمد کر دیا جاتا تھا۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں

صدی عیسوی میں دارالحرب کے یورپی تاجر درآمدی اور برآمدی اشیا پر اشیا کے حجم کے مطابق (ad valorem) محصول گمرک ادا کرتے تھے: مختلف اوقات میں اس کی شرح دو فی صد، چار فی صد اور پانچ فی صد تھی؛ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے آخر میں خصوصی مراعات کے طور پر تین فی صد کی شرح قائم ہو گئی (دیکھیے H. Inalcik : *Bursa*، ص ۹۰)۔ ایران کے تاجر جو ریشم سلطنت عثمانیہ کے راستے یورپ کو روانہ کرتے تھے وہ یہ علاقہ عبور کرتے ہوئے برسہ کے مقام پر محاصل گمرک ادا کرتے تھے (Dalsar، ص ۱۸۳، دستاویز ۶۷)۔ یہ امر کہ ذمّی بھی ان محاصل کو لازمی طور پر ادا کریں خاصے اختلاف کا باعث بنا (Dalsar، دستاویز ۲۰۱ تا ۲۰۵)۔

ایران اور ترکیہ کے ہر دو ممالک کی معیشت میں ریشم کی تجارت کو نمایاں حیثیت حاصل رہی۔ عثمانیوں کی ریشم کی صنعت کا انحصار ایران کے ریشم پر تھا؛ اس پر مستزاد یہ کہ اس تجارت سے ستّر ہزار اثین اوسط سالانہ خزانۂ عامرہ میں جمع ہوتے تھے۔ ایران میں زر رائج اس سونے اور چاندی سے فراہم ہوتا تھا جو سلطنتِ عثمانیہ کی منڈیوں سے کمایا جاتا تھا۔ آخر کار زر کی کمی سے سلطنتِ عثمانیہ کی معیشت کو دھکا لگا (دیکھیے H. Inalcik : *Türkiyenin iktisadi vaziyeti*، ص ۶۵۱ تا ۶۵۵)، تو ایسی تدابیر اختیار کی گئیں جن کے ذریعے بڑی مقدار میں قیمتی دھاتوں، یہاں تک کہ تانبے کے بھی ایران میں منتقل ہونے کو روکا گیا، پابندیاں عائد کر دی گئیں اور جنس، خاص طور پر کپڑے کی صورت میں ادائی کی حوصلہ افزائی کی گئی (H. Inalcik : *Bursa*، ص ۵۳)۔

دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں ایران سے جنگوں کے دوران میں ریشم کی تجارت کو بہت نقصان پہنچا اور ہر دو ممالک کی معیشت اور نظامِ زر بری طرح متأثر ہوئے۔ پہلا مرحلہ سلیم اول کے وقت میں شروع ہوتا ہے، جب اس نے جنگی حربے کی حیثیت سے ایران سے تجارتی لین دین بند کر دیا اس کا مقصد ایران کو جنگی ساز و سامان، چاندی اور لوہا، حاصل کرنے سے روکنا تھا، نیز یہ کہ ریشم کی تجارت ممنوع قرار دے کر محاصل (باج) سے حاصل ہونے والی شاہ کی آمدنی میں کمی کر دی جائے، کیونکہ ریشم سے حاصل ہونے والے محاصل شاہ کی آمدنی کا بڑا ذریعہ تھے (ملاحظہ ہو سعد الدین، ۲ : ۲۵۷)؛ لیکن اس تجارتی ناکہ بندی کا کوئی بھی اثر نہ ہوا، کیونکہ تاجروں نے حلب اور اسکندرون کے راستے سے جانا شروع کر دیا۔ اس پر سلیم نے اور سخت اقدامات کیے: عرب، ایرانی یا عثمانی تاجروں کے پاس ایرانی اشیا کا جو ذخیرہ تھا اسے ضبط کر لیا گیا (سلطان مصر کے نام خط، در فریدون، ۱ : ۳۲۵)۔ برسہ میں مقیم تمام ایرانی تاجروں کے کپڑے اور ریشم کو ضبط کر کے ان کی فہرست تیار کی گئی اور تاجروں کو بھی روم ایلی اور استانبول میں منتقل کر دیا گیا (۹۲۱ھ / ۱۵۱۵ء؛ دیکھیے Dalsar، ص ۱۹۸، دستاویز ۸۶)۔ ایران کے ریشم کی درآمد اور فروخت پر پابندی عائد کر دی گئی۔ جس کسی کے بارے میں یہ شہادت مل جاتی تھی کہ اس نے ریشم فروخت کیا ہے تو اس کی قیمت کے مساوی اسے جرمانہ* ادا کرنا ہوتا تھا (Dalsar، ص ۱۹۵ تا ۲۰۸، دستاویز ۸۳ تا ۱۱۸)۔ جب سلیمان تخت نشین ہوا تو اس نے تاجروں کو رہا کر دیا، ان کا مال بحال کر دیا یا انہیں اس کا معاوضہ ادا کیا۔ بایں ہمہ ایران کے تاجروں پر ریشم کو درآمد کرنے اور اس کا کاروبار کرنے پر پابندی کچھ عرصے بدستور

تک قائم رہی ۔ اس ناکہ بندی سے کچھ نمایاں اثرات مرتب ہوے : اولاً، ریشم کی فروخت اور تقسیم پر سرکاری نگرانی میں اضافہ ہو گیا؛ ریشم کی کمیابی اور زیادہ قیمتوں کی وجہ سے بہت سے تاجر اس کاروبار کو چھوڑنے پر مجبور ہو گئے؛ ایرانی اور آذری ترک تاجروں کے بجاے، جنھیں بحیثیت مجموعی عجم کہا جاتا تھا، ارمینیہ کے تاجروں نے اس تجارت پر قبضہ جمانا شروع کر دیا؛ اور سب سے آخر میں یہ کہ حکومت نے سلطنت عثمانیہ کے اندر ریشم کی پیداوار کی حوصلہ افزائی کرنی شروع کر دی ۔ یہ اس عہد ہی کا واقعہ ہے کہ برسہ کی منڈی میں روم ایلی اور البانیہ کے ریشم کا تذکرہ ملتا ہے ۔ بایں ہمہ سلیمان کے عہدِ حکومت میں جب ریشم کی آمدورفت کے راستے دوبارہ کھل گئے تو دوبارہ ایران کے ریشم پر انحصار ہو گیا اور ریشم کی تجارت اور صنعت میں ازسرِنو وسعت پیدا ہوئی ۔ اسی عہد میں ایران سے لڑائی کے دوران میں (مثلاً ۹۵۳ھ/۱۵۴۶ء) حکومت عثمانیہ نے ایران کی طرف سونے اور چاندی کے سکّوں کی منتقلی پر پابندی عائد کر دی، اس کے نتیجے کے طور پر ریشم کی قلت سے برسہ کی صنعت کو نقصان پہنچا اور حکومت کو اس سے حاصل ہونے والی آمدن میں کمی کا سامنا کرنا پڑا (Dalsar، ص ۱۷۱، دستاویز ۴۸، ص ۱۷۳، دستاویز ۵۰ تا ۵۱؛ ص ۲۱۹، دستاویز ۱۴۹) ۔ اس کے بعد آنے والے دورِ امن میں ریشم کی تجارت کو دوبارہ فروغ حاصل ہوا اور اس بات کا پتا چلتا ہے کہ شاہ طہماسپ نے ۹۸۳ھ/۱۵۸۰ء میں چھے یوک ریشم سے حاصل ہونے والی آمدن سے اپنے لیے کپڑا خریدنے کے لیے ۹۸۳ھ/۱۵۷۵ء میں برسہ میں اپنا نمائندہ مقرر کیا (Dalsar، ص ۱۸۱، دستاویز ۶۲)؛ لیکن ۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء تا [illegible] کے طویل دورِ جنگ میں ریشم طرفین میں سے ہر ایک کے لیے ایک اہم سیاسی حربے کی حیثیت اختیار کر گیا ۔ ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء ہی میں اس تجارت سے سلطنتِ عثمانیہ کو حاصل ہونے والی آمدن نصف رہ گئی (Dalsar، ص ۱۷۳) اور عثمانیوں نے سونے اور چاندی کی برآمد پر دوبارہ سخت پابندی عائد کر دی ۔ ۹۹۳ھ/۱۵۸۶ء میں ریشم کی قلت سے برسہ کے کرگھوں کا تین چوتھائی حصہ ناکارہ ہو گیا اور پیدا کیے جانے والے کپڑے کا معیار بھی پست ہونا شروع ہو گیا (Dalsar، ص ۳۳۵، دستاویز ۲۷۳) ۔ ۹۹۸ھ/۱۵۹۰ء میں قائم ہونے والے امن میں سلطنت عثمانیہ کی قلمرو میں دریاے کُر [رک بآں] کے شمال میں گنجا اور شیروان کے ریشم کے پیداواری علاقوں کا اضافہ ہو گیا ۔ آئندہ سال گیلان کے حکمران احمد نے ایرانی تحفظ کے بجاے عثمانی تحفظ حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن بعد کو عثمانی علاقے میں فرار اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا (فریدون، ۲ : ۱۹۲ تا ۱۹۴؛ سیلانیکی، ص ۲۵۰ تا ۲۵۲) ۔ اس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی تھی کہ شاہ ہر سال حکومتِ عثمانیہ کو دو سو یوک ریشم بھیجا کرے گا، بعد میں یہ مقدار گھٹا کر ایک سو یوک کر دی گئی (فریدون، ۱ : ۱۷۲) ۔ سونے اور چاندی کی برآمد پر پابندی کی وجہ سے ایران میں زرِ رائج میں شدید قلت واقع ہو گئی (*East Indies*, : CSP Col. *China and Japan 1617-1721*، لنڈن ۱۸۷۰ء، دستاویز ۳۳۶) ۔ شاہ عباس [رک بآں] نے ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء میں جوابی کارروائی کا آغاز کرنے سے پہلے ایسے ذرائع و وسائل کی تلاش شروع کر دی تھی (اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اس نے شرلے Sherley برادران کے ایما پر کیا) جن سے وہ ایرانی ریشم بحر ہند کے راستے یورپ

کو براہ راست برآمد کر سکتا: اس طریقے سے انگریز ترکی میں واجبات گمرک کی لازمی ادائگی سے بچ جاتے اور شاہ حکومت عثمانیہ کو ایک اہم ذریعۂ آمدنی سے محروم کر سکتا۔ ۱۰۱۹ھ/ ۱۶۱۰ء میں اس نے اپنا ایک سفیر بحری راستے سے دو سو پونڈ ریشم بھیجنے کے لیے لزبن بھیجا، جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ راستہ نسبۃً سستا ہے۔ جب اندلس سے معاہدہ کرنے کی کوشش ناکام ہو گئی تو شاہ عباس نے انگلستان کی طرف توجہ کی اور ۱۰۲۶ھ / ۱۶۱۷ء میں سر تھامس رو Sir Thomas Roe نے شاہ سے بات چیت کا آغاز کیا۔ ایک سال میں تیار ہونے والی ایرانی ریشم کی قیمت سونے کے تیس سے چالیس لاکھ تک سکوں کے برابر ہوتی تھی؛ انگلستان نے اس قیمت کا دو تہائی جنس کی صورت میں اور ایک تہائی زر کی صورت میں ادا کرنے کا معاہدہ کیا (دیکھیے H. Inalcik : *Türkiye'nin iktisadi vaziyeti*، ص ۶۶۶)۔ اس امر کو اپنے قابو میں رکھنے کی غرض سے شاہ عباس نے ریشم کی تجارت کو ریاست کی اجارہ داری قرار دے کر ترکیہ کو ریشم کی برآمد پر پابندی عائد کر دی۔ سلطنت عثمانیہ اور وینس اس سے بہت متاثر ہوئے اور انہوں نے ان اقدامات کو تشویش کی نگاہ سے دیکھا۔ ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء اور ۱۰۳۱ھ / ۱۶۲۲ء میں ایرانی ریشم بحری راستے ہی سے انگلستان بھیجا گیا۔ انگریزوں کو امید تھی کہ روس کے راستے سے وہ ایک اور برآمدی راستہ نکال سکیں گے، اس پر حکومتِ عثمانیہ نے انگلستان کو دھمکانا شروع کر دیا (کتاب مذکور، ص ۶۶۹ تا ۶۷۹)۔ ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۸ء میں سلطنت عثمانیہ اور ایران کے مابین دوبارہ امن قائم ہو جانے کے بعد، ایرانی ریشم دوبارہ حلب، برسہ اور قوچہ کو برآمد ہونے لگا۔ شاہ عباس کے جانشین نے اس کی حکمت پر عمل نہ کیا، اس نے ریشم پر سرکاری اجارہ داری ختم کر دی؛ اور بحر ہند کے راستے کو مزید ترقی نہ ہوئی، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ انگلستان سونے اور چاندی کے مطلوبہ سکے دینے سے پس و پیش کر رہا تھا۔ تاہم ۱۰۴۳ھ/۱۶۳۳ء میں اہل وینس کو یہ جان کر تشویش ہوئی کہ انگریز تاجر بندر عباس میں خطیر مقدار میں ریشم خرید رہے تھے (CSP، Venetian، ج ۲۳، دستاویز ۱۰۱)۔ ۱۰۷۵ھ / ۱۶۶۳ء میں فرانسیسی بھی خلیج فارس اور سورت کے راستے ایرانی ریشم کی تجارت پھیرنے کی کوشش کر رہے تھے (P. Masson : کتاب مذکور، ص ۳۲۶ تا ۳۲۷).

۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء تا ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۸ء کے دوران میں بعض رجحانات، جو اس سے پہلے شروع ہو چکے تھے، اب کھل کر سامنے آ گئے۔ سب سے پہلے یہ کہ ترکیہ میں ریشم کی پیداوار میں اضافہ ہو گیا، اور یہ برسہ میں ریشم کی پیداوار کے بارے میں اولین محفوظ معلومات ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء سے تعلق رکھتی ہیں (Dalsar، ص ۳۸۶، دستاویز ۲۹۹ تا ۳۰۱)۔ ۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۰ء کے بعد کے برسوں میں، برسہ میں پیدا ہونے والے ریشم کی سالانہ میزان رسمی چالیس پچاس ہزار اقچہ تک پہنچ گئی (Basvekâlet Arşivi Fekete tasnifi، عدد ۶۹۷۱)۔ ثانیاً، دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں قوچہ، جو اور بھی مغرب کی طرف واقع ہے، برسہ کے مقابلے کا تجارتی مرکز بن گیا، اور وہاں مشرق سے بہت سے تاجر اکثر آنے لگے؛ ان واجبات سے بچنے کے لیے، جو برسہ میں ریشم پر لگائے جاتے تھے، ایران کے ریشم کے تاجروں نے کثرت سے قوچہ اور بعد میں ازمیر [رک بآں] (=سمرنا) آنا شروع کر دیا (Dalsar،

ص ۱۷۸، دستاویز ۵۸؛ ص ۱۷۲، دستاویز ۲۰۰ تا ۲۰۱) - آرمینی تاجروں نے، جو اس تجارت پر قابض ہوتے جا رہے تھے، براہِ راست یورپ کو ریشم برآمد کرنا شروع کر دیا، یہاں تک کہ Leghorn یورپ میں ریشم کی بہت بڑی منڈی بن گیا - جوابی کارروائی کے طور پر سلطنت عثمانیہ نے برسہ کے بجائے کسی اور علاقے سے گزرنے والے ریشم پر دگنا میزانِ رسمی وصول کرنا شروع کر دیا (Dalsar، دستاویز ۲۰۰ تا ۲۰۵) اور یورپ کو جانے والے ریشم پر تمام واجبات گمرک عائد کر دیے خواہ وہ کسی کی ملکیت ہو (Dalsar، ص ۱۸۳، دستاویز ۶۷)؛ کچھ مسلمان تاجروں نے اٹلی کو ریشم پہنچانے کے لیے اپنے نجی ملازموں اور گماشتوں کو کام پر لگایا (Dalsar، ص ۱۷۱، دستاویز ۷۴)۔

گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ازمیر نے خاصی اہمیت حاصل کر لی، کیونکہ یہ ایسی بندرگاہ تھی جہاں یورپی تاجر بہت آسانی سے ایران کا ریشم خرید سکتے تھے؛ اس طرح یہ حلب اور صیدا Sidon کا تجارتی حریف بن گیا - ۱۲۰۱ھ / ۱۷۸۷ء میں ازمیر سے برآمد کیے جانے والے ریشم کی مالیت اٹھارہ لاکھ پینسٹھ ہزار طلائی پونڈ تھی، جو برآمدات کی کل آمدنی کا چار فی صد تھی - وہاں ریشم کے اہم ترین خریدار انگریز، ولندیزی اور فرانسیسی تھے - بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی میں سب سے زیادہ استعمال ہونے والا راستہ ارزروم سے براستۂ توقات [رک بآں] ازمیر کو جاتا تھا (P. Masson: Commerce .... XVIIIe siècle، ص ۵۵۲)؛ سابقہ صدی میں راستے کے مفصل حالات کے لیے دیکھیے J. B. Tavernier: Les six voyages ....، ج ۱، پیرس ۱۶۷۹ء: ص ۵ تا ۷) - جنوری سے اکتوبر تک وقتوں وقتوں کے بعد آنے والے قافلے ازمیر میں ریشم لاتے تھے - ایک لدّو اونٹ کا کرایہ چالیس قرش تھا؛ مختلف واجبات و محاصل گمرکیہ جو راستے میں ادا کرنے پڑتے تھے، ایک یوک پر کل ایک سو بائیس قرش تک پہنچ جاتے تھے؛ ازمیر داخل ہونے کے واجبات گمرک چھیالیس قرش تھے - ۱۰۸۱ھ / ۱۶۷۰ء کے لگ بھگ ایران کی کل بائیس ہزار یوک کی پیداوار میں سے تین ہزار یوک ازمیر آتے تھے (Masson، ۱ : ۲۲۱؛ یہاں ایک یوک کو دو سو چھتر لیبر کے برابر بتایا گیا ہے) - دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں ارزروم میں ایک نیا جنگی گھر بنایا گیا؛ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں یہاں شماخی، گنجا اور تفلس [رک بآں] سے آنے والے ریشم کے ہر "batman" پر دو قرش (ecu) محصول وصول کیا جاتا تھا، جب کہ گیلان کے ریشم پر، جو اس ریشم سے عمدہ اور زیادہ مہنگا ہوتا تھا اس سے کم شرح پر یعنی بارہ قرش کے حساب سے محصول وصول کیا جاتا تھا (اس کا مقصد یہ تھا کہ گیلان کا ریشم ارزروم کے راستے سے آئے) - اونٹ کے ریشم کی ہر لادی (آٹھ سو لیبر) پر اسی قرش محصول ادا کرنا ہوتا تھا (J. B. Tavernier: Les six voyages ....، پیرس ۱۶۷۹ء، ص ۲۰) - Tavernier (۱ : ۲۱) کے مطابق گیلان کا ریشم تین قسم کا تھا، جسے وہ چربسی charbasi، کروری carvari اور لوگہ loge کا نام دیتا ہے، جب کہ شماخی، گنجا اور تفلس سے صرف دو قسموں، یعنی چربسی اور اُردچہ ardache (بعض اوقات اسے اردسہ ardasse کہا جاتا ہے) کا ریشم آتا تھا۔

خیال ظاہر کیا گیا ہے (Dalsar، ص ۱۶۱، ۲۰۶) کہ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں یورپ سے سستے ریشمی مال کی درآمد سے مقامی ریشم بافی میں انحطاط واقع ہو گیا اور

خام ریشم ہی کو یورپ میں فروخت کرنے کو زیادہ نفع بخش سمجھا گیا۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے، کیونکہ انیسویں صدی عیسوی تک اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی؛ اس وقت تک یورپ کا ریشمی مال ترکوں کے ذوق پر پورا اترنے کے لیے دمشق، حلب، استانبول اور ساقز (Chios) میں بُنے جانے والے ریشمی مال کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا، اور یورپ کی برآمدات پہلے کی طرح بدستور محدود سطح ہی پر رہیں، حتی کہ ۱۲۰۲ھ / ۱۷۸۸ء تک بھی فرانس کی ریشم کی تمام قسم کی برآمدات کی قیمت چار لاکھ طلائی پونڈ سے آگے نہ بڑھ سکی۔ ترکیہ میں جس ریشمی مال کو سب سے زیادہ پسند کیا جاتا تھا وہ وینس سے آتا تھا (Masson: کتاب مذکور، ۲ : ۴۴۶ تا ۴۴۷)۔ بایں ہمہ مغرب میں ریشم کی صنعت کی توسیع کے ساتھ ساتھ خام ریشم کی بڑھتی ہوئی طلب اور اس کے نتیجے میں خام ریشم کی قیمتوں میں اضافے سے ترکیہ میں ریشم کی پیداوار میں اضافے پر اثر پڑا۔ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں بھی برسہ ریشم کی پیداوار کے لیے مشہور تھا (اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲ : ۳۵)۔ ۱۰۹۱ھ / ۱۶۸۰ء میں G. Wheler نے لکھا (*A journey in Greece*، لنڈن ۱۶۸۲ء، ص ۲۰۹) کہ برسہ کا میدانی علاقہ شہتوت کے درختوں سے ڈھکا ہوا ہے اور بلجیک Biledjik، ازمد Izmid اور بندرما Bandırma کے درمیان کے تمام علاقوں میں بہت ریشم پیدا ہوتا ہے۔ ۹۸۲ھ / ۱۵۷۴ء میں بلجیک میں مخمل بنا جاتا تھا (T. Dağlıoğlu: *Onaltıncı asırda Bursa*، برسہ ۱۹۴۰ء، ص ۸۳، دستاویز ۱۵)۔ برسہ کا ریشم حلب، دمشق، دیاربکر، توقات اور استانبول کے صنعتی مراکز کو برآمد کیا جاتا تھا (Daisar، ص ۳۸۷ تا ۳۸۹)۔ اماسیہ، جو ریشم بافی کا ایک پرانا مرکز تھا، بعد میں ریشم کی صنعت کا ایک اہم مقام بن گیا (سوئٹزرلینڈ کے ایک باشندے کی سرگرمیوں کے لیے، جس نے یہاں ایک کاتنے کا کارخانہ لگایا تھا، دیکھیے G. Perrot: *Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*، پیرس ۱۸۶۷ء، ص ۴۴۹ تا ۴۵۱)۔ ۱۰۴۰ھ / ۱۶۳۰ء میں علائیہ اور الشہر کا شمار ریشم خیز علاقوں میں ہوتا تھا۔ عہد عثمانیہ میں موریہ میں ریشم کی پیداوار کے جاری رہنے کا بیان اوپر آ چکا ہے: بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی میں مغربی یورپ کو خام ریشم موریہ سے (Masson: کتاب مذکور، ۲ : ۴۴۳) اور سالونکا کے قرب و جوار سے بھی برآمد کیا جاتا تھا (سالونکا کے قریب زگورہ Zagora اور جنوبی مقدونیہ کے ریشم کے لیے دیکھیے N. Svoronos: *Le commerce de Salonique au XVIIIe siècle*، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۲۵۷ تا ۲۶۰)۔

بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی میں ترکیہ میں پیدا ہونے والے خام ریشم کی مقدار اور معیار میں وہ اضافہ ہوا کہ ایرانی ریشم کا مقابلہ کرنے لگا۔ ریشم کو تکلی پر چڑھانے کی تکنیک کو بہتر بنانے کے لیے فرانس سے تربیت یافتہ کاریگر موریہ لائے گئے (Masson: کتاب مذکور، ۲ : ۴۴۶)۔ برسہ اور اس کے ساتھ کے علاقے تمام دوسرے علاقوں پر سبقت لے گئے۔ بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی میں یورپ میں برسہ کے ریشم کی طلب نے اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ ترکیہ کی صنعت ریشم بافی خام مال سے محروم ہو جائے گی، اس لیے حکومت نے برآمدی مقدار کو محدود کر دیا۔ ۱۸۰۶ء کے ایک ضابطے (نظام نامہ) کی رو سے برسہ کے ریشم کا ایک سہمیہ (quota) مقررہ قیمتوں پر استانبول کے تاجروں کے پاس فروخت کرنے کے لیے علیحدہ

رکھ دیا جاتا تھا، باقی حصہ، سلطان کے اجازت دینے پر، یورپ کو بیچا جا سکتا تھا (Daslar، ص ۲۹۳ تا ۲۹۴، دستاویز ۲۹۸) ۔ برسہ کے ریشم کے لیے یورپی تاجروں کی سالانہ طلب ۲۱۷۵۰ اوک (تقریباً ۲۷۹۰۰ کیلوگرام) تھی ۔ چونکہ وہ مقررہ قیمت (=نرخ [رک بآں]) کے بجاے، جو برسہ میں تین سو پچاس دراھم کے لیے ۲۱۰۵ قرش اور استانبول میں ۲۳۰۵ قرش تھی، انتیس تیس قرش تک ادا کرنے کے لیے تیار ہو جاتے تھے، اس لیے غیر قانونی فروخت کو نہ روکا جا سکا.

انیسویں صدی عیسوی میں، جب سلطنتِ عثمانیہ میں ریشم‌بافی کی صنعت میں انحطاط واقع ہوا (دیکھیے بیان آئندہ)، تو خام مال کی پیداوار میں بہت وسعت پیدا ہو گئی ۔ ریشم کے معیار کو اس سطح پر لانے کے لیے جس کی یورپ کی مشینی صنعت میں طلب تھی، حکومت نے ۱۸۳۰ء کے بعد سے ہدایت نامے شائع کیے، جن کا نام تعلیم نامۂ حریر تھا (مثلاً تعلیم نامۂ حریر، استانبول ۱۲۶۹ھ، جسے آرمینی زبان میں خواجہ ایوب نے لکھا اور اس کا ترکی ترجمہ جودت نے کیا) ۔ ۱۸۳۸ء کے بعد سے پیلے (cocoon) سے ریشم نکالنے کے لیے برسہ میں خاص قسم کی دخانی مشینیں (فرانسیسی، filature، ترکی منجیق) نصب کی گئیں؛ ۱۸۵۹ء تک ان کی تعداد تین ہزار ہو گئی، اور اس وقت اس بات کا تخمینہ لگایا گیا کہ ایسی آٹھ ہزار مشینیں گھروں میں نصب تھیں جو پیروں سے چلتی تھیں ۔ Sandison : *Report on the trade of Brussa for the year 1846* (PRO، FO ۷۸، ۷۰۷) کے مطابق اس سال برسہ میں دو لاکھ پندرہ ہزار اوک (تقریباً ۲۷۶۰۰۰ کیلوگرام) ریشم پیدا ہوا؛ وہ یہ بھی لکھتا ہے: ''برسہ کا ریشمی اور سوتی مال استعمال نہ کیے جانے میں روز بہ روز اضافہ ہوتا جا رہا ہے'' ۔ یہ بات یقیناً قابل توجہ ہے کہ یورپ کو خام ریشم کی برآمد میں اضافہ ہو رہا تھا ۔ ۱۸۵۵ء میں کوئی چالیس لاکھ کیلو گرام پیلے اٹھائے گئے، جن سے چار لاکھ کیلوگرام خام ریشم پیدا ہوا ۔ ۱۸۸۸ء میں برسہ میں دارالحریر نام کا ایک مدرسہ کھولا گیا، جس کا مقصد پیلہ‌پروری کے بارے میں سائنسی اصول و قوانین کی تعلیم دینا تھا ۔ ۱۸۶۰ء اور ۱۸۸۰ء کے درمیانی سالوں میں بیماری کے باعث پیداوار میں بڑی کمی واقع ہو گئی لیکن بعد میں پیداوار میں بڑی تیزی سے اضافہ ہونے لگا : ریشم کے کویوں کے محاصل سے ہونے والی آمدنی، جو عثمانی قرضۂ سرکار [رک بہ دیوان عمومیّہ] کے انتظام کے لیے مختص کی گئی، ۱۸۸۱ء میں ۱۳۶۹۵ طلائی پونڈ تھی، لیکن بعد کے برسوں میں یہ رقم بڑھ کر دو لاکھ ہو گئی (Dalsar، ص ۲۰۹) ۔ ریشم کی پیداوار، جو ۱۸۸۵ء میں پانچ لاکھ کیلوگرام تھی، ۱۹۰۱ء میں پندرہ لاکھ کیلو گرام ہو گئی (ملاحظہ ہو اس دور کے متعلق برسہ کے سالنامے) ۔ بااین‌ہمہ، ۱۸۸۱ء میں ترکیہ سے یورپ کو برآمد ہونے والے ریشم کا نصف حصہ ایران کے خطۂ کاکیشیا اور ترکستان کے ریشم پر مشتمل تھا.

ریشم بافی کی صنعت

سلطنتِ عثمانیہ کے قیام سے پہلے، سلجوقی عہد میں، آناطولی میں ریشم بافی کا ایک کارخانہ موجود تھا ۔ جو تحائف (ملتمسات) آناطولی سے رشید الدین [رک بآں] کو، جو ایلخانی سلطان کا وزیر تھا، بھیجے گئے تھے ان میں ارزنجان سے دیے جانے والے کمخاب کے دو ہزار تھان اور دس ہزار درع مخمل اور آناطولی کے دوسرے شہروں کی طرف سے کمخاب کے چار ہزار تھان شامل تھے (Z. V. Togan، در *Iktisat Fakültesi Mecmuası*، ج ۱۵ (۱۹۵۳ء) : ص ۴۲، حاشیہ ۵) ۔ ۷۰۶ھ / ۱۳۰۸ء میں ایلخانی حکمران کو جو خراج پیش کیا گیا اس میں نخ

اور کمخاب انطاکی (یعنی انطاکیہ) شامل تھے دیکھیے آقسرائی: مسامرة الأخبار، طبع O. Turan، انقرہ ۱۹۴۴ء، ص ۶۲) ۔ سلجوقی آناطولی میں بنے ہوئے ریشم کے کچھ کپڑے عجائب گھروں میں مل جاتے ہیں (ایک ٹکڑا، جس پر علاء الدین کیقباد اول کا نام لکھا ہوا ہے، Lyons کے Musee des Tissus میں موجود ہے، دیکھیے E. Diez اور O. Arsalanapa : *Türk sanati*، استانبول ۱۹۵۶ء، ص ۲۵۹ تا ۲۶۰) ۔ سلجوقی آناطولی کی مقبول اور پسندیدہ درآمدات میں استانبول کی اطلس، رومی زربفت، رومی دیبا کی کئی اقسام، ششتری اور عتابی ملبوسات، اسکندرانی سنہری کمخاب اور رانتی، دستی رومال شامل تھے (ابن بی بی: الأوامر العلائیة ...، مخطوطۂ ایا صوفیہ عدد ۲۹۸۵، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۳۲، ۴۹، ۵۶، ۵۵، ۲۳۶) ۔ العمری (۷۳۰ھ / ۱۳۳۰ء کے لگ بھگ) اکیرہ کے بارے میں، جو سلطنت عثمانیہ کا ملحقہ علاقہ ہے، کہتا ہے کہ ''اس کا ریشم بوزنطی (رومی) زربفت اور قسطنطینیہ کے کپڑے (قماش) کے برابر کا ہے ۔ اس کے معتدبہ حصے کو برآمد کر دیا جاتا ہے'' (R. B. Serjeant : *Material for a history of Islamic textiles up to the Monghol conquest*، در *Ars Islamica*، ج ۱۵ تا ۱۶ (۱۹۵۱ء): ص ۵۹) ۔ جنگ نامہ میں، جو سلطنت عثمانیہ کے حکمران امیر سلیمان (اوائل نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی) کے لیے لکھا گیا، احمد داعی بندرجۂ ذیل اقسام کی فہرست دیتا ہے: زردوز کیا ہوا دیباج ششتری، جس سے شہنشاہوں کی خلعت ہائے فاخرہ [زك به خلعة] تیار کی جاتی تھیں (ششتری کمخاب کے متعلق دیکھیے: الراوندی: راحة الصدور، طبع محمد اقبال، سلسلۂ یادگار گب، جدید، ج ۲، لنڈن ۱۹۲۱ء: ص ۵۰۳ تا ۵۰۴)، تخ، زربفت، دمشقی کمخاب، قطیفہ، والاے خطائی، عتابی عجم (اس کی بابت دیکھیے R.B. Serjeant : کتاب مذکور، در *Ars Isl.*، ج ۱۰ (۱۹۴۳ء): ص ۱۹۹، اور A. U. Pope : *A survey of Persian art*، ج ۳، لنڈن اور نیویارک ۱۹۳۷ء: ص ۱۹۹۶، حاشیہ ۱)، خوارزم شالی، جبے بنانے کے لیے اسکندرانی کجہ (R.B. Serjeant، در *Ars Isl.*، ج ۱۳ تا ۱۴ (۱۹۴۸ء): ص ۱۰۰ تا ۱۰۶؛ رسالۂ فلکیہ، طبع W. Hinz، Wiesbaden ۱۹۵۲ء، ص ۱۴ تا ۱۵، ۲۲۲ تا ۲۲۳، ۲۴۳)، سندس (یزد میں بنی ہوئی سبز کمخاب کے متعلق دیکھیے Serjeant : کتاب مذکور، ص ۷۸، ۹۸)، ''خاصی الخاص قرمسی'' (خاص الخاص کے متعلق دیکھیے T. Öz : *Türk kumaş ve kadifeleri*، ج ۱، استانبول ۱۹۴۶ء: ص ۶۲)، ضرب شامی اور یزد کا قرمزی ''والا''۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ سلطنت عثمانیہ میں ریشم کی صنعت کو ان شہروں میں اچھا خاصا فروغ حاصل ہوا جو ایرانی قافلوں کی راہ گذر پر واقع تھے، مثلاً ایک راستے پر ارزنجان، توقات، اماسیہ اور برسہ اور دوسرے راستے پر مردین، مرعاش اور حلب ۔ استانبول میں ریشم کی صنعت برسہ سے آئی تھی ۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں برسہ میں، جو سلطنت عثمانیہ کا دارالسلطنت تھا، ریشمی کپڑوں کی صنعت تھی، جس کی مصنوعات یورپ اور مشرقی ممالک کو برآمد کی جاتی تھیں (H. Inalcik : *Bursa* ...، ص ۵۰ تا ۵۱) ۔ اس صنعت نے بتدریج وسعت اختیار کی ۔ برسہ میں جو ایرانی تاجر خام ریشم لاتے تھے وہ اس کا مبادلہ یورپ کے اونی اور برسہ کے ریشمی کپڑوں سے کرتے ۔ برسہ قماصی یا رومی اقمشہ، تافتہ، والا، کمخاب اور قطیفہ کے نام کی یہ اشیا اوزون حسن کے علاقے میں درآمد کی جاتی تھیں، اور شاہ طہماسپ کا برسہ میں کپڑے خریدنے کا ریکارڈ ہم دیکھ ہی چکے ہیں ۔

جب سلیم اول نے شاہ اسمٰعیل کے خزانے پر قبضہ کیا تو اس نے یہاں برسہ کے کپڑے کے اکانوے نمونے پائے (T. Oz.: Türk kumaş ve kadifeleri، ج ۱، استانبول، ۱۹۴۶ء: ص ۴۴) - بازار تبریز میں برسہ کے کپڑوں کی تجارت کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لیے دیکھیے: A narrative of Italian travels in Persia، طبع M. Grey، لنڈن (Hakluyt Soc.) ۱۸۷۳ء، ص ۱۷۳ - اٹلی میں بھی برسہ کے کپڑوں کی خاصی قدر و منزلت تھی (G.R.B. Richards: کتاب مذکور، ص ۸۸، ۱۰۶) - نویں صدی ھجری / پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں گمرک کے ان کھاتوں سے جو کِلی، اق کرمان اور کیف سے متعلق ھیں یہ معلوم ھوتا ھے کہ برسہ کے بنے ھوئے کپڑے شمالی یورپ کو برآمد کیے جاتے تھے؛ روسی تاجر ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء میں برسہ میں ریشم اور دارائی [دریائی] لائے تھے (Daslar، دستاویز ۴۳، ۶۷)؛ پولینڈ کے بادشاھوں نے اپنے لیے ترکی ریشمی مال برسہ سے خریدا تھا (دغلی اوغلو، دستاویز ۴۶؛ Daslar، دستاویز ۳۷، ۱۹۰؛ اے - رفیق: Onaltinci asirda Istanbul hayati، بار دوم، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۸)، اور ترکیہ کے ریشمی کپڑوں کو سویڈن میں کلیسائی صدریں بنانے میں استعمال کیا جاتا تھا (T. Öz.، حوالۂ مذکورہ، A.J.B. Wace، در T. Öz.، مقدمہ، ص ۳) - بہر حال برسہ کی مصنوعات کا معتدبہ حصہ مقامی طور پر خرچ کیا جاتا تھا: برسہ کے متوفی لوگوں کی جائدادوں کے کھاتوں (ترکہ دفترلری) سے اس بات کا صاف پتا چلتا ھے کہ امیر آدمی ریشمی کپڑوں کی خاصی مقدار لباس کے طور پر اور گھر کی سجاوٹ کے لیے استعمال کرتے تھے: زربفت اور مخمل سے قفتان [رك بآں]، دلمس (جو بنیان کی قسم کا ایک ملبوس)، قستن (لہنگے)، کمر بند، شالیں، اور روسال [رك بہ لباس]، تکیے، بستر کی چادریں اور گھریاں [رك بہ مفروشات] بنائے جاتے تھے - قیمتی دھاتوں اور پتھروں کی طرح زربفت اور مخمل بھی دولت جمع کرنے کا ایک ذریعہ تھا - شاھی محل کے لیے برسہ سے بڑی مقدار میں ریشمی مال خریدا جاتا تھا، محل کے عملے اور تقریبات کے لیے جو ریشمی کپڑے درکار ھوتے تھے (جنھیں محل کے درزی تیار کرتے تھے، جن کی تعداد ۱۰۱۸ھ/ ۱۶۰۹ء میں تین سو تیس تھی) ان کا حکم خیاطا اعلی (ترزیشی) دیتا تھا اور برسہ کی نجی فرموں سے یہ کپڑے خاصہ خراج اپنی خریدتا تھا (R. Anhegger اور H. Inalcik: قانون نامۂ سلطانی . . .، ص ۳۵ تا ۳۶؛ Inalcik: . . . Bursa، ص ۶۳؛ Dalsar، ص ۲۲۶ تا ۲۲۳، دستاویز ۱۰۶؛ T. Öz.: ترک کمص و کدفاری، ج ۱، استانبول ۱۹۳۶ء، اور ج ۲، استانبول ۱۹۵۰ء؛ وھی مصنف: Turkish textiles and velvets، انقرہ ۱۹۵۰ء، جہاں ملبوسات کی بہت سی تصویریں دی گئی ھیں)، اندرونی خزانے (اندرون خزینہ سی) کے مشتملات کا دفتر مؤرخۂ شعبان ۹۱۰ھ / جنوری ۱۵۰۵ء Topkapi Sarayi Müzesi arşiv kilavuzu، ج ۲، استانبول ۱۹۴۰ء، عدد ۱۲ میں نقل کیا گیا ھے - جو لباس خاص مواقع پر پہنے جاتے تھے ان سے متعلق معلومات دفتر تشریفات ذفتر انعام اور سورنامے، خاص طور پر ۱۰۸۵ھ / ۱۶۷۴ء میں خدیجہ سلطان کی شادی کا ریکارڈ ھیں: اے - بادی: ریاض بلدہ ادرنہ، ادرنہ، مخطوطۂ سلیمیہ، عدد ۲۳۱۰، ۲: ۲۰۷ تا ۲۷۹؛ سور نامۂ وھبی، استانبول، مخطوطۂ احمد ثالث، عدد ۳۰۹۳) - ۹۵۳ھ / ۱۵۴۷ء تا ۹۵۵ھ/۱۵۴۸ء میں قصر شاھی کے لیے خریدے جانے والے مختلف کپڑوں پر بارہ ھزار طلائی سکوں کی لاگت آئی (Inalcik: . . . Bursa، ص ۶۳) - قصر شاہ کے خزانے کی ان فہرستوں کا اگر تجزیہ کیا جا جو نویں صدی ھجری / پندرھویں صدی عیسوی

اوائل سے متعلق ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ملبوسات برسہ کے کپڑوں اور یزد، یورپ اور ہندوستان سے آنے والے قیمتی کپڑوں سے تیار کیے جاتے تھے۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے بعد سے استانبول اور ساقز Chios (سقیز) میں تیار ہونے والے کپڑے کا بھی خاصا ذکر ملتا ہے، اور بغداد، دمشق اور بلجیک کی قطنی، دمشق اور اماسیہ کا کمخاب، حلب کا میرہ، ماردن Mardin اور مرعاش کے کپڑے اور مینمن Menemen اور ایدوز Aydos، گوینک Göynük اور اسکودار [رك بآں] کے مخمل کا بھی ذکر ملتا ہے۔

۹۰۸ھ/۱۵۰۲ء کے لگ بھگ برسہ میں ریشم کے ایک ہزار سے بھی زیادہ کرگھے کام کر رہے تھے (قانون نامۂ احتساب برسہ، طبع Ö. L. Barkan، در *Tarih Vesikalari*، ۲ / ۷ (۱۹۴۲ء): ص ۳۰)۔ استانبول کی صنعت ریشم بافی کو دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے دوران میں فروغ حاصل ہوا؛ مختلف قسم کے زربفت (جیسے سراسر، شاہ بنیک اور زربفت کہا جاتا تھا) بنانے والے کرگھوں کی تعداد ۹۷۲ھ / ۱۵۶۴ء میں ایک سو سے بڑھ کر تین سو اٹھارہ ہو گئی؛ اسی سال اس تعداد کو پہلی تعداد تک کم کرنے کا ایک فرمان جاری کیا گیا؛ ۹۸۵ھ / ۱۵۷۷ء میں ایک معائنے سے جب معلوم ہوا کہ کام نقرئی زربفت ''سراسر'' تیار کرنے کے لیے دو سو اڑسٹھ کرگھے کام کر رہے ہیں تو ان کی تعداد گھٹا کر ایک سو تک کر دی گئی اور باقیوں کے بارے میں یہ حکم ہوا کہ وہ عام قسم کا ''سرنک'' زربفت تیار کریں (اے۔ رفیق: کتاب مذکور، ص ۱۰۸، ۱۱۶ تا ۱۱۸)۔ اولیا چلبی کے مطابق (۱: ۶۱۵ تا ۶۱۸) استانبول میں (تقریبًا ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء میں) اطلس کے ایک سو پانچ اور کمخاب کے سولہ فروخت کار تھے، اور مخمل کے ستر بافندے، ایک سو مخمل اور سرنک کے تکیے بنانے والے ایک سو کاری گر، داراتی کے ایک سو بافندے، خلعتیں تیار کرنے والے پانچ کاری گر، پنکے اور کمربند بنانے والے ستر کاری گر اور لیے بننے والے چار سو جلاہے موجود تھے۔ ریشمی کپڑے برازستان جدید میں اور خیوس کے کپڑے غلطہ میں فروخت ہوتے تھے۔ استانبول میں ''استانبول کاری'' نام کے جدید قسم کے کپڑے تیار ہونے شروع ہو گئے تھے (T. Öz: کتاب مذکور، ۲: ۴۳، ۴۴)۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں استانبول میں ریشم کا ایک کارخانہ قائم کیا گیا، جو قصر شاہی سے منسلک تھا۔ کتابوں میں اس کا ذکر ''خاصہ کارخانہ'' یا ''کارخانۂ عامرہ'' کے نام سے کیا گیا ہے (Dalsar، دستاویز ۲۲، ۲۳؛ T. Öz: کتاب مذکور، ۱: ۳۷، مع ایک نقشے کے)۔ اس میں کمخاجیوں کو کمخاجی باشی اور غزازیوں کو غزازی باشی کے ماتحت کام پر لگایا گیا۔ قصر شاہی کے کاریگروں (اہل حرف؛ ملاحظہ ہو T. Öz: کتاب مذکور، ۲: ۲؛ اسمعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتنن سرای تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۳۶۳؛ R.M. Meriç: *Türk nakiş sanati tarihi araştirmalari*، انقرہ ۱۹۵۳ء) کے دفاتر کے مطابق ۹۶۴ھ / ۱۵۵۷ء میں ایک سو پینتالیس، ۱۰۴۶ھ / ۱۶۳۷ء میں بتیس اور ۱۰۹۸ھ / ۱۶۸۷ء میں صرف چار بافندوں کو ملازم رکھا گیا؛ تاہم بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں یہ تعداد بڑھ کر آٹھ غزازوں اور تین کمخاب بافوں تک پہنچ گئی۔ ۹۸۵ھ / ۱۵۷۷ء میں استانبول کی کھلی منڈی میں ریشم بننے والے دو سو اڑسٹھ کرگھوں میں سے اکہاسی کرگھوں کو وہ غلام چلاتے تھے جو قصر شاہی سے وابستہ تھے (۹۳۶ھ / ۱۵۳۰ء میں جن غلاموں کو برسہ میں اس غرض سے بھیجا گیا تھا

کہ بڑے کاریگر سے وابستہ ہو کر مختلف کپڑے بننے کا ہنر سیکھیں، ان کے متعلق دیکھیے : Dalsar، دستاویز ۳۰۵) - ۱۱۲۱ھ/۱۷۰۹ء میں تکلے بنانے کے چالیس کارخانے، ایک ریشم کاتنے کا کارخانہ اور ایک انجمن پیشہ وران اعظم جامعی کے وقف کی حیثیت سے اسکودار میں قائم کیا گیا (T. Öz، ۱ : ۴۴) - انیسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اسکودار میں پانچ ہزار بافندے تھے، جو بعد میں مغرب کی مشینی (mechanized) صنعت ریشم بافی سے مقابلے کے نتیجے کے طور پر بے روزگار ہو گئے (Among the Turks : C. Hamlin، نیویارک ۱۸۷۸ء، ص ۵۹) - ۱۸۴۳ء میں حکومت نے ہریکے Hereke میں ریشم بنانے کے ایک جدید کارخانے کی بنیاد رکھی، لیکن عثمانی دور کی ریشم کی صنعت عام طور پر نجی آجروں کے قبضے میں رہی۔

برسہ کے ضابطۂ احتساب (Tarih Vesikalari، ۳/۷، ص ۲۸ تا ۳۰) کے مطابق ریشمی کپڑوں کی بہت سی انواع کی تین بڑی انواع میں درجہ بندی کر دی گئی ہے : مخمل (قطیف)، زربفت (کمخاب) اور اطلس (تافتہ، اطلس) - ان میں پہلی قسم کے کپڑوں کی سطح روئیں دار ہوتی ہے، دوسری قسم ایسے کپڑوں کی ہے جو منقش ہوں اور تیسری قسم کے کپڑے ملائم، ہلکے اور چمکدار رنگ کے ہوتے ہیں - تانے میں تاگوں کی تعداد، سنہری یا نقرئی تاگوں کے استعمال یا تاگوں کے مروڑنے اور طریق بناوٹ کے مطابق مختلف انواع کے مختلف نام ہوتے تھے (ترکی کپڑوں کی بہت سی اقسام کی ابھی تک کوئی باقاعدہ درجہ بندی موجود نہیں ہے؛ دیکھیے *Türk kumaş ve kadifeleri* : T. Öz، ج ۱ تا ۲، استانبول ۱۹۴۶ - ۱۹۵۱ء؛ *The dating of Turkish velvets* : A. J. B. Wace، در *Burlington Magazine*، ج ۶۴ (۱۹۳۴ء)؛ *Brief guide to Turkish woven fabrics*، موزۂ وکٹوریہ و البرٹ، عدد ۴، لندن ۱۹۵۰ء؛ *2000 years of silk weaving*، نیویارک ۱۹۴۴ء؛ *Türk kumaşlari* : Nurettin Yatman، انقرہ ۱۹۵۱ء؛ *Bursa kumaşlari* : O. S. Uludağ، در *Belleten*، ۳/۱ تا ۴ (۱۹۳۷ء)؛ ص ۷۵۳ تا ۷۶۰ - ترکی ریشمی کپڑوں کا سب سے بڑا ذخیرہ استانبول میں طوپ قپی سرائے میں ہے؛ دوسرے ذخیرے موزۂ وکٹوریہ و البرٹ، لندن، موزۂ بینکی (Benaki، ایتھنز (Athens)، قونیہ Mevlâna Müzesi)، Royal Scottish Museum، ایڈنبرگ Edinburgh، Entografya Müzesi، انقرہ، اور وزارت اقتصادیات، انقرہ کے ذخیرۂ Kenan Özbel میں ہیں۔

ماہرین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ رنگوں اور نمونوں کے میدان میں عثمانی ترکوں کے کپڑوں نے مختلف اثرات کے امتزاج سے ایک خاص اسلوب اپنایا ہے اور یہ کہ اس اسلوب کا اثر مشرق قریب، بحیرۂ روم کے ممالک اور مغربی یورپ پر بہت زیادہ ہے (دیکھیے A. J. B. Wace، در T. Öz، ۱ : ۲ تا ۵، اور وہی مصنف *Turkish woven fabrics*، ص ۵ تا ۱۶) - اس اسلوب پر صرف ایران، بوزنطیہ اور اٹلی ہی کے اثرات کا پتا نہیں چلتا بلکہ وسطی ایشیا کی اویغور روایت کا بھی پتا چلتا ہے، جو ایلخانیوں کے دور حکومت میں آناطولی میں مروج تھی (''تین حلقے''، ''شیر کی دھاریاں'' اور بادہ مست کا شمسی تمغۂ کلان، جو عثمانی دور کے نمونوں میں عام طور پر پائے جاتے ہیں، اویغور کی تصاویر میں بھی ملتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۰) - دیباے ترکی، جو ہارون الرشید کو بھیجا گیا اور سلجوق اور ایلخانی دور حکومت میں ایرانی کپڑے کی صنعت میں جو تغیرات رونما ہوئے اس کے لیے ملاحظہ ہو P. Ackerman، در *A survey of Persian art* : A. U. Pope، ج ۳، لندن و نیویارک ۱۹۳۷ء؛ ص ۲۰۳۳ تا ۲۰۳۴، ۲۰۷۱، ۲۱۹۵) - اس اسلوب میں بعض

ایسی خصوصیات تھیں جو عثمانی دور کے ریشم بننے والے مختلف شہروں سے خاص تھیں۔ مثال کے طور پر ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء میں برسہ میں جو قسم حاجی علی کے نام سے موسوم تھی۔ نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں برسہ میں بافندوں کی اکثریت مقامی ترک مسلمانوں پر مشتمل تھی۔ ۹۰۶ھ/ ۱۵۰۱ء میں Tommaso Caviac نام ایک شخص کا ذکر ملتا ہے، جو اطالوی بافندہ تھا اور برسہ میں مقیم تھا۔ ۹۲۰ھ/ ۱۵۱۴ء میں سلیم اول نے بہترین کاریگروں کو تبریز سے استانبول منتقل کر دیا (فریدون، ۱: ۴۰۵)۔ گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی میں برسہ میں یونانی بافندوں کی تعداد بڑھنے لگی۔ یورپ، کیف Kefe اور سافز Chies کے زربفت کی برسہ میں نقل کی جاتی تھی۔

صنعت کی تنظیم

جو لوگ ریشم کی صنعت سے وابستہ تھے وہ مختلف حرفتوں، یعنی تجارتی انجمنوں کی صورت میں منظم تھے۔ یہ آجر دو بڑے گروہوں کی صورت میں تھے: خامجی (خام ریشم کا کاروبار کرنے والے) اور دوقمجی (بافندے)۔ خامجی تاجر بزازستان سے خام ریشم خرید کر دولابجیوں سے اس کا تانا (مشدود) اور بانا (پود) بنواتے۔ تانے کو مشدود کہا جاتا تھا، کیونکہ ان تاگوں کو مضبوطی کے لیے بل دیا ہوتا تھا اور جس قسم کا کپڑا مقصود ہوتا تھا یہ تاگے بھی تعداد میں اسی حساب سے مختلف ہوتے، (اٹھارہ سو (نافہ) سے لے کر آٹھ ہزار ایک سو پچاس (گلستانی کمخاب) تک؛ "دولابجی" یا "ابریشم بکو جو" خامجیوں کے لیے کاتنے کا کام کرتے تھے، لیکن انھوں نے ایک علٰحدہ حرفت بنا رکھی تھی۔ خامجی اپنے تانے اور بانے کو بویاجیوں (صبّاغوں) سے رنگوا لیتے تھے۔ ایک بویاجی کے ترکے میں ملنے والے سامان اور اوزاروں کی فہرست سے (برسہ، ۸۹۳ھ/ ۱۴۸۸ء کا Seriye sicilleri، الف ۹/ ۶) ان کی صنعت رنگائی کی تکنیک پر روشنی پڑتی ہے: نباتاتی رنگ، سرخ رنگ، نیل، ہندی نیل، الانیل؛ پھٹکڑی، کڑھاؤ، ڈوئیاں، سینیاں، چھلنیاں، ناند، لکڑی کے بنے ہوئے بڑے بڑے ہتھوڑے، کام کرنے کے لیے بنچ۔ خامجی ریشم کو رنگوا کر دوقمجیوں (بافندوں) کے پاس فروخت کر دیتے تھے، جنھوں نے مختلف حرفتیں بنائی ہوئی تھیں: قطیفجی، کمخاجی، والجی، قطاجی۔ ہر قسم کے کپڑے کے لیے مناسب دندانوں والا مختلف کرگھا استعمال کیا جاتا تھا (۸۹۳ھ/ ۱۴۸۸ء میں ایک کرگھے کی قیمت تین ہزار اقچہ، یعنی سونے کے سات سکے تھی)۔

برسہ میں سب سے زیادہ اور سب سے با اثر حرفت قطیفجیوں کی تھی، جن کی مصنوعات دنیا بھر میں مشہور تھیں؛ مثال کے طور پر ان کی حرفت کی تنظیم کو اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے: ماہر کاریگروں کی تعداد محدود تھی؛ یہ اپنے لوگوں میں سے ایک انتظامی مجلس بنا لیتے، جسے "جفیے" کہا جاتا تھا (ان کے انتخاب کے لیے دیکھیے Oalsar، ص ۳۱۸، ۳۳۲، ۳۹۷ تا ۳۹۸)، جو نزولی ترتیب میں، شیخ، کہیا (کتخدا)، یگت بشی، اسجی بشی اور دو اہل خبرہ۔ قاضی سرکاری ادارے کی حیثیت سے اس انتخاب کی توثیق کر دیتا اور نتیجے کو دفتر میں درج کر دیتا۔ اس مجلس کے اہم وظائف یہ تھے: مصنوعات کی قیمتوں اور معیار سے متعلق قواعد و ضوابط کی تعمیل کرانا، کارآموز (شاگرد) سے کاریگر (قلفہ) کے عہدے پر اور کاریگر سے استاد کے عہدے پر ترقی دینے کے لیے امتحان لینا، اجازت ناموں کا اجرا، انجمن میں بے ضابطگیوں اور باہمی جھگڑوں کی تفتیش کر کے انہیں طے کرنا، حکومت کے ساتھ معاملات میں انجمن کی نمائندگی کرنا، اور (سب سے

اعم) کاریگروں کو ملازم رکھنے اور ذخیرے خریدنے میں ناجائز مسابقت کی روک تھام کرنا۔ ان فرائض کی بجاآوری میں کہیا عام طور پر صدر عہدیدار ہوتا؛ یگت بشی، اپنے معاون انجی بشی کے ساتھ مل کر شکایات کی تحقیق کر کے اہل خبر کو اس کی روداد پیش کرتا، جس کی بنیاد پر پھر آخری فیصلہ دیا جاتا (ملاحظہ ہو قانون نامۂ احتساب برسہ، ص ۲۸) ۔ شیخ انجمن کا روحانی سربراہ ہوتا اور تقریبات کی صدارت کرتا۔ انجمن حکومت سے گہرا تعاون کرتی اور اگر کبھی انتی لر کے فیصلوں کے مطابق عمل کرنے سے پس و پیش کیا جاتا تو موخرالذکر مقامی مرکزی عہدیداروں سے کہہ دیتا تھا کہ ان پر عمل درآمد کرایا جائے (Dalser، ص ۱۱، تا ۱۱) ۔ انجمن کے قواعد و ضوابط کی توثیق سلطان کرتا تھا اور اس طرح سے یہ ایک قانون احتساب بن جاتا اور اس طرح اس پر عملدرآمد کرانا قاضی کا فرض بن جاتا (ملاحظہ ہو قانون نامۂ احتساب برسہ، ص ۲۸ تا ۳۰) ۔ رنگ ہو جانے تک ریشم میزان امینی کی زیر نگرانی رہتا اور اس کے بعد جب تک کپڑا بالکل تیار نہ ہو جاتا محتسب کی نگرانی میں رہتا [رک بہ حِسبۂ] ۔ بنے ہوئے کپڑے کے ابعاد کا معائنہ کرنا تمغہ (دمغہ) امینی کے ذمے تھا، جو اس پر مہر لگاتا؛ کپڑے کے ہر تھان کے اوپر تمغہ رسمی لگایا جاتا۔

ریشم بافی عموماً نجی گھروں میں لگے ہوئے کرگھوں پر ہوتی تھی۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے ترکہ دفاتر برسہ کے مطابق اس صنعت میں بہت سے غلام استعمال کیے جاتے تھے، جو خاص اس مقصد کے لیے خریدے جاتے اور مکاتبۃ [رک بآں] کے اصول کے مطابق ملازم رکھے جاتے تھے (دیکھیے H. Inalčik، در *Iktisat Fakültesi Mecmuasi*، ج ۱۵ (۱۹۵۳ء - ۱۹۵۴ء): ص ۵۷ تا ۵۹) ۔ اس کے ساتھ ساتھ وہاں خاصے بڑے بڑے کارخانے بھی تھے: استانبول میں قپلی چشمہ کے قریب صرف ایک بڑے کارخانے میں چار سو "پشتمالجی" کام کرتے تھے (اولیا چلبی، ۱: ۶۱۶؛ مترجمۂ Hammer، ۱/ ۲ : ۲۲۲)، اور ۹۹۵ھ / ۱۵۸۷ء کے ایک ریکارڈ سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ برسہ میں کئی بڑے بڑے کاروباری آدمی بیس سے لے کر ساٹھ کرگھوں تک کے مالک تھے (Dalsar، دستاویز ۲۷۳) ۔ عورتیں اور مرد ماسٹروں اور کارندوں کے طور پر کام کرتے ہوئے پائے جاتے تھے (Dalsar، ص ۳۲۰) ۔ کارندے تین بڑے گروہوں میں منقسم تھے: قلی، شاگرد اور اجیر (Dalsar، ص ۳۲۱)، آخری گروہ سے تعلق رکھنے والے اصل ملازم ہوتے اور بنے ہوئے کپڑے کے ذرع کے حساب سے انھیں اجرت دی جاتی (Dalsar، دستاویز ۲۴۲) ۔ شاگرد نوجوان کارآموز ہوتے تھے، جو کم اجرت پر ایک یا تین برس کے معاہدے پر کام کرتے (۹۵۷ھ / ۱۵۵۰ء میں ایک شاگرد کو تین برسوں کے لیے کام پر لگایا جاتا اور اسے چھے سو اقچہ دیے جاتے (ملاحظہ ہو Dalsar، دستاویز ۲۴۹)؛ معاہدے میں استاد مقررہ مدت میں اسے یہ ہنر سکھانے کا ذمہ لیتا (دیکھیے مثلاً Dalsar، دستاویز ۲۴۳، ۲۴۸) ۔ بافندے اپنی مصنوعات منڈی میں خاص دکانوں پر فروخت کر دیتے اور اس کے علاوہ کہیں اور فروخت کرنے کے مجاز نہ ہوتے تھے۔ جب کسی صنعت کی کسی شاخ میں توسیع ہوتی تو اس کے کارکن ایک نئی "حرفت" بنا لیتے تھے (Dalsar، دستاویز ۳۲۲) ۔

عثمانی دور میں ریشم کی صنعت بعض معاشی عوامل کے دباؤ کے تحت پیداوار میں بڑھتی، لیکن معیار کے اعتبار سے پست ہوتی چلی گئی۔ یہ رجحان نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی

کے آخر میں بھی ظاہر ہو چکا تھا (دیکھیے قانون نامۂ احتساب برسہ، ص ۲۰۸ تا ۲۱۳)۔ عام لوگوں میں سستے مال کی زیادہ طلب ہو جانے سے انجمنوں کے پرانے معیار کو پست کر دینا پڑا اور بے پروائی سے بنے ہوئے گلستانی مصنوعات کو، ان کی طلب سے مناسب طور پر نمٹنے کے لیے، برداشت کرنا پڑا (وہی مصنف، ص ۲۰۹)۔ انجمن کی اجازت کے بغیر ناتجربہ کار افراد (جنھیں خام‌دست کہا جاتا تھا) کے کرگھے لگا لینے اور نتیجے کے طور پر کرگھوں کی تعداد کے بڑھ جانے کی وجہ سے گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی سے لے کر انجمن کے کارکنوں نے اس رجحان کو روکنے کی پوری کوشش کی (Dalsar، دستاویز ۳، ۴، ۲۱، ۲۳۶، ۲۳۸ تا ۲۳۰، ۲۴۱ تا ۲۶۰)۔ اس معاملے میں ارباب اختیار نے انجمن کی طرف سے جو مداخلت کی اس سے کوئی فائدہ برآمد نہ ہو سکا۔ پست معیاری، ریشم اور قرمزی رنگ کے لیے لاکھ gum-lac (ترکی: لوک) کی گاہے بگاہے کمی کے نتیجے کے طور پر بھی ہوئی؛ تانے میں تاگوں کی تعداد گھٹا دی گئی اور ناکارہ رنگ استعمال کیے جانے لگے (نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں تانے میں استعمال ہونے والے تاگوں کی تعداد چار ہزار پانچ سو اور پانچ ہزار کے درمیان تھی جبکہ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں یہ تعداد گھٹ کر صرف دو ہزار چار سو ہو گئی؛ استعمال ہونے والے رنگوں کے متعلق دیکھیے N. Baytav : Türkiye'nin ... boya bitkileri، در ترک صنعتی تاریخی، ج ۱، استانبول (گوزل صنعت لر اکیڈیمی سی، ۱۹۳۹ء)، ص ۲۳۷ تا ۲۴۲)۔ اس کے ساتھ ساتھ کپاس یا قتن کے تاگے بھی زیادہ تر بانے میں استعمال کیے جانے لگے۔ یورپ سے پست درجہ، سستے اور دکھاوے کے مواد کی درآمد نے بھی، جس نے ترک بافندوں کو ان کے مقابلے پر لا کھڑا کیا، اس کے معیار میں پستی کی حوصلہ افزائی کی۔ گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی کے بعد وینس اور ساقز Chios کے ریشمی مال کی طلب بھی خاصی بڑھ گئی جو عثمانی نمونوں ہی کی نقل سے تیار ہوتا تھا۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں۔

(H. Inalcik)

۳۔ زمانۂ ما بعد مغول میں عرب ممالک:

عالم اسلام پر مغول کے حملے سے بہت سی تجارتیں درہم برہم ہو گئیں اور کاریگر، خاص طور پر وہ جو ریشم کی صنعت سے وابستہ تھے، منتقل ہونا شروع ہو گئے؛ تاہم عرب علاقے کا صرف دسواں حصہ، جس میں بغداد اور موصل شامل تھے، مغول کے حملے سے بہت بری طرح متاثر ہوا۔ باایں ہمہ ایسے علاقوں کے بارے میں جو کبھی ریشم کی روز افزوں تجارت کی بدولت خوش حال تھے اور جن کے متعلق باور کیا جاتا ہے کہ مغول نے انھیں تباہ کر دیا تھا، نصف صدی گزر جانے کے بعد، مارکوپولو Marco Polo نے کہا کہ وہ یا تو اپنی خوش حالی برقرار رکھے ہوئے تھے یا دوبارہ اسی حالت پر بحال ہو گئے تھے۔ Pedro Teixeira بھی، مارکوپولو کی طرح، بغداد اور موصل کی پھلتی پھولتی ریشم کی صنعت سے مرعوب ہوا۔

ریشم‌سازی شام اور تونس تک محدود رہی، جہاں کی آب و ہوا پیلہ پروری اور شہتوت کے درخت اگانے کے لیے موزوں ہے۔ محدود پیمانے پر الجزائر اور مراکش بھی ریشم پیدا کرنے والے ممالک تھے۔ تلمسان میں ایک مخصوص [رنگ بان] کارخانہ تھا، اسی طرح فاس میں بھی ایک کارخانہ تھا۔ شمالی افریقہ کے عربوں نے صقلیہ اور سپین میں ریشم کو متعارف کرا دیا اور وہاں سے یہ وادی رہون اور میلان تک پھیل گیا۔ دوسرے ممالک نے ریشم بنانے کی

ناکام کوشش کی؛ تاہم وہ طراز [رک باں] بنانے کے کارخانوں کو برقرار رکھے رہے، جو درآمد شدہ خام ریشم کے بل بوتے پر چل رہے تھے۔ قاہرہ کے طراز کارخانے کے ڈانڈے فاطمی ادوار سے جا ملتے ہیں اور یہ کارخانے پورے مملوک دور میں چلتے رہے۔ یورپی سیاحوں نے عثمانی دور میں مصر کی سیاحت کرتے ہوئے ریشم کے ایک کارخانے کو دیکھا، جس میں شامی خام مال استعمال کیا جا رہا تھا۔ محمد علی پاشا نے شہتوت کے تیس لاکھ درخت لگوائے، جو ٹھیک طریقے پر اگے۔ لیکن آب و ہوا پیلہ پروری کے لیے موزوں نہ تھی۔

شامی ریشم کے لیے تفصیلی مطالعے کی ضرورت ہے۔ عثمانی دور کے جو دیہاتی شمار فلسطین کے بارے میں ہیں اور جو دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں تیار کیا گیا تھا ان سے وسیع پیمانے پر ریشم کی کاشت و صنعت کا پتہ چلتا ہے؛ ریشم کی برآمد کے بارے میں بھی اس قسم کے شواہد موجود ہیں۔ حلب اور دمشق صرف مقامی طور پر پیدا ہونے والے اچھے ریشم ہی کی وجہ سے مشہور نہ تھے بلکہ یہ اس گھٹیا درجے کے ریشم کے بڑے تجارتی مراکز بھی تھے جو ایران سے درآمد کیا جاتا تھا۔ یورپی قونصل، جو شام میں سکونت اختیار کیے ہوئے تھے، شامی اور ایرانی خام ریشم کے لیے مقابلہ کرتے اور اونی کپڑے سے مبادلہ کرتے تھے۔ مسلمان تاجر یورپی باشندوں سے مؤخر الذکر کے حق میں گھاٹے کی سودا بازی کرتے تھے، وہ انھیں اون کے بدلے خاص مقدار میں خام ریشم کے مبادلے پر مجبور کر دیتے تھے اور یورپ کے باشندوں کو خسارے کی ادائی نقد پیدا آوری اشیاء مثلاً رنگوں میں کرنی ہوتی تھی۔ اس طرح شام میں اونی کپڑوں کی حیثیت ریشم سے کمتر درجے پر تھی، جب کہ یورپ میں صورت حال اس کے بالکل برعکس تھی۔ شمال مغربی ایران میں روسی سرگرمیوں نے شامی منڈیوں میں ایرانی ریشم کی فروخت بند کر دی۔ شام کے مقامی طور پر پیدا شدہ ریشم نے، شاید مقامی صنعت کی قیمت پر، اس خلا کو پر کیا۔ خام ریشم کی قیمت شام میں بہت بڑھ گئی، اور شام میں زیادہ پیداوار کی ہمت افزائی ہوئی۔ وولنے Volney نے شام کے ساحل کے ساتھ ساتھ شہتوت کے نئے درختوں کی بہت بڑی تعداد دیکھی۔ انیسویں صدی عیسوی میں خام ریشم کی پیداوار بہت بڑھ گئی، لیکن بعد میں مشرق بعید کے ریشم اور مصنوعی ریشم سے مقابلے کے نتیجے کے طور پر کم ہو گئی۔

عرب ممالک میں ریشم کے کارخانے صرف ملکی استعمال کے لیے کپڑے تیار کرتے تھے۔ بیرونی منڈیوں میں کپڑوں کی حیثیت قابل قدر نہیں تھی کیونکہ بہت سے ملک خود اپنی صنعتیں قائم کیے ہوئے تھے۔ عثمانی دور میں عربوں کے ملبوسات کے احوال سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ ریشمی کپڑے اونی کپڑوں کے مقابلے میں زیادہ لیکن کتانی (linen) یا سوتی کپڑوں کے مقابلے میں کم استعمال کیے جاتے تھے۔

مآخذ: (۱) P. Ackerman : *Textiles of Islamic*
periods، لنڈن اور نیویارک ۱۹۳۸ء - ۱۹۳۹ء؛ (۲)
Bowring کی دو *Reports on Commercial Statistics in*
Syria and in Egypt، لنڈن ۱۸۴۰ء؛ (۳) N.P. Britton :
A study of some early Islamic textiles، بوسٹن Boston
۱۹۳۸ء؛ (۴) M. Gaston Ducousso : تاریخ تجاری
بلاد الشام، در *Marching*، ۱۹۱۰ء، [illegible] ۳۸۸؛ (۵)
A. Ghazayeb : *English traders in Syria*، پی ایچ ڈی
کا غیر مطبوعہ مقالہ، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۶) G. B. Herz :
The English silk industry، در *Engl. Hist. Rev.*، ج ۲۴،
۱۹۰۹ء، ص ۷۱۰ تا ۷۲۷؛ (۷) A. H. Lybyer :

The Ottoman Turks and the routes of Oriental trade، در *Engl. Hist. Rev.*، اکتوبر ۱۹۱۵ء، ص ۵۷۷ تا ۵۸۸؛ (۸) P. Masson: *Histoire du Commerce française dans le Levant*، پیرس ۱۸۰۲ء؛ (۹) Wardle: *Silk*، مقالہ در *Edinburgh Rev.*، ج ۴۳ (۱۸۲۶ء)؛ ص ۶۷ تا ۸۲؛ (۱۰) A. Wood: *A history of the Levant Company*، لنڈن ۱۹۳۹ء۔

(A. K. GHARAIBEH)

۴۔ اسلامی صنعت ریشم کی مصنوعات

خانہ بدوش ہونے کی حیثیت سے عربوں کے لیے اون پارچہ‌بافی کے لیے نہایت اہم تھی، لیکن وہ ازمنۂ قدیم ہی سے ریشم سے بھی واقف اور مانوس تھے ۔ حالانکہ نبی کریمؐ نے مردوں کو ریشم پہننے سے منع فرمایا تھا کیونکہ اس سے زنانہ پن بھی ظاہر ہوتا تھا [اور معاشی نقطۂ نظر سے بھی یہ چیز غلط تھی]، لیکن اس کے باوجود ریشم سازی نے اسلامی دنیا میں خوب ترقی کی اور نویں صدی عیسوی سے چودھویں صدی عیسوی تک، مسلمانوں کے ریشم کے کارخانے دنیا کی تجارت پر چھائے رہے ۔ لفظ اطلس Atlas (ساٹن کے لیے جرمن لفظ) دمسک (دمشق) اور مسلن (موصل) کے الفاظ عربی سے لیے گئے ہیں، اور تافتہ ایرانی لفظ ہے ۔ اسلام میں فن پارچہ سازی کی ترقی پرانی دنیا کے آخری ادوار کی رہینِ منت ہے، جس کے علاقوں پر عربوں کا قبضہ تھا ۔ ساسانیوں کے عہد میں قدیم مشرق کے علاقوں پر جیسے ایران اور عراق، اور متأخر یونانی اور بوزنطی تہذیبوں کے علاقوں پر، جیسے شام، مصر اور ایشیاے کوچک ۔ روم سے قریب ہی Tivoli کے نزدیک ایک دیہی گرجے کی تأسیس سے متعلق ایک دستاویز، Carta Cornutiana، مورخۂ ۴۷۱ء، میں ایرانی کپڑوں کی نفاست کی تعریف کی گئی ہے، بالکل ایسے ہی جیسے ہیروڈوٹس Herodotus اور زینوفون Xenophon نے کی تھی ۔ ساسانی حکمران شاپور ثانی (۳۱۰ تا ۳۷۹ء) اور کواذ اول (۴۸۸ تا ۵۳۱ء) کے عہدِ حکومت میں شامی باشندوں کو ایران میں منتقل کر دیا گیا ۔ طاق بستان میں بادشاہ خسرو ثانی (۵۹۰ تا ۶۲۸ء) کے سنگ مزار پر ایرانی ریشم سے بنا ہوا کپڑا لگا ہوا ہے ۔ یہ ممکن ہے کہ شروع کے خلفا نے اسکندریہ میں، بعد میں قاہرہ اور صور (Tyre) دمشق اور مدائن (Ctesiphon) اور اس کے بعد بغداد، رے اور بہت سے دوسرے مقامات پر ریشم کے کارخانوں کی نئی اور بارآور ترقی کی ہمت افزائی کی ہو اور مشرق میں ہندوستان اور ترکستان اور مغرب میں صقلیہ اور اندلس کے مفتوحہ علاقوں میں ریشم کے نئے کارخانوں کے قیام کو ممکن بنایا ہو ۔ ہخامنشی Achaemenids اور ساسانی عہد حکومت میں مشرقی ایشیا اور یورپ کے مابین ایران نے جو اہمیت حاصل کر لی تھی مسلمانوں نے نہ صرف یہ کہ اسے برقرار رکھا بلکہ برّی اور بحری راستوں پر تجارت کی توسیع میں اسے اور بڑھایا اور مضبوط کیا ۔ قیمتی خام مال، یعنی خود ریشم کو پہلے پہل اس کے اصل وطن چین سے درآمد کیا جاتا تھا ۔ بوزنطی شہنشاہ Justinian کے عہد حکومت (۵۲۷ تا ۵۶۵ء) میں راہب بوزنطیہ میں ریشم کے کیڑے لائے ۔ اس وقت مشرق قریب میں بھی پیلہ پروری شروع ہو چکی تھی اور رفتہ رفتہ یہ علاقہ ریشم کی درآمد سے آزاد ہو گیا ۔ جس طرح بوزنطیہ میں ریشم بننے کے لیے حرم میں سرکاری کارخانے قائم کیے گئے تھے، جن میں تقریباً محض خواتین ہی کام کرتی تھیں ، اس طرح خلفا اور دوسرے مسلمان حکمرانوں نے بھی سرکاری کارخانے قائم کیے، جن میں تیار ہونے والے کپڑوں کو طراز [رک بآں] کہا جاتا تھا ۔ یہ کارخانے خاص طور پر ان خلعتوں کی وجہ سے مشہور ہیں جو حکمران ایسے لوگوں کو عطا کرتے

تھے جن کی وہ عزت افزائی کرنا چاہتے تھے [رک بہ خلعۃ]؛ یہ خلعتیں عام طور پر کتان سے تیار کی جاتی تھیں لیکن بعض اوقات ریشم سے بھی تیار کی جاتی تھیں، ان میں سے بیشتر پر حکمران، جگہ، کارخانے کے ناظم کے نام اور وہ سال بناوٹ میں (بالعموم ریشم میں) لکھا جاتا تھا جس میں یہ تیار کی گئی ہوتی تھیں۔ ایسے نقوش والے کپڑوں کی بہت سی باقیات مصر کے مزاروں میں دریافت ہوئی ہیں، جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ اس وقت کپڑا بننے کے کارخانے کتنی کثیر تعداد میں تھے (لوحہ ۲ الف، ۶ الف)۔ اس کی ایک خاص طور پر شاندار مثال بویہی حکمران بہاءالدولہ کی طرف سے عطا کی جانے والی وہ خلعت ہے جس پر بیکانی کوفی خط میں عبارت نقش ہے اور جو اب واشنگٹن کے موزۂ کولمبیا ٹیکسٹائل میں موجود ہے (لوحہ ۳ الف)۔ مغربی ایران میں بویہی اپنے آپ کو ساسانیوں کا جائز جانشین خیال کرتے تھے۔ اسی دور سے متعلق غیر معمولی کپڑے کا ایک اور ٹکڑا Calais کے قریب سینٹ جوسی Josse کے گرجا گھر سے ملا ہے، جو اب پیرس میں لورے Louvre میں موجود ہے، اور جس پر کوفی رسم الخط میں منقوش عبارت محمود غزنوی سے تعلق رکھتی ہے (لوحہ ۳ ب)۔ ایک مثال ایسی ہے جس میں Dorothy Shefherd ایک خاص قسم کے مال کو ایرانی ریشم کی مشہور قسم میں رکھ سکی (لوحہ ۲ ب)۔ ہائیس Huys (بلجیم) کے گرجا گھر میں ریشم کے ایک ٹکڑے کی پشت پر اس نے ایک عبارت دریافت کی، جسے W.B. Henning نے شناخت کر کے بتلایا کہ یہ ساتویں صدی عیسوی کی صغدی (Sogdian) ہے، اور جس کے بارے میں باور کیا جاتا ہے کہ اس کا اصلی وطن بخارا ہے۔ منقوش عبارت کے مطابق اس میں استعمال شدہ مواد "زندہ نیچی" کہلاتا تھا، اور بلا شبہہ یہ نام اس کی جائے صنعت کے نام پر رکھا گیا ہو گا۔ ریشم کے بعض ٹکڑوں پر ایک شجر حیات کے قریب شیروں کی تصویریں بنی ہوئی ہیں؛ انھیں مغربی گرجاؤں مثلاً روم، ایکس Aix، Sens (لوحہ ۱ الف) اور نینسی Nancy کے گرجاؤں کے خزانوں میں مقدس یادگاروں پر غلاف کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ یہ در حقیقت ابتدائی اسلامی تصاویر ہیں نہ کہ ساسانی ریشم کے پس منظر پر بنائی گئی ہیں اور جن میں ایرانی شہنشاہ کو شیر کا شکار کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے (برلن، سابقہ سرکاری عجائب گھر)، اور شاندار ٹکڑے یورپ کے گرجاؤں کے خزانوں میں پہنچ چکے ہیں، جیسے پاسو Passau (لوحہ ۴ الف)، Trier، Cologre (سینٹ کونی برٹ Kunibert) (لوحہ ۱ ب)، میلان (سینٹ امبروسہ Ambrose) اور پراگ Prague (Cathedral Treasury) کے گرجاؤں کے خزینوں میں۔ اس قسم کا ایک ٹکڑا ایسا ہے جس پر عربی رسم الخط میں عبارت نقش ہے اور ایک اور ٹکڑا رے سے ہے، جس پر اشجار حیات کے قریب شیروں کے اوپر گھوڑوں کی پیٹھوں پر بادشاہوں کو دکھایا گیا ہے۔ صنعت ریشم سازی نے رے میں خاص طور پر اوائل اور وسط قرون وسطی میں خوب ترقی کی، جہاں اور چیزوں کے علاوہ دہرا کپڑا بنایا جاتا تھا، جس کی دونوں طرفوں پر مختلف نمونے ہوتے تھے (لوحہ ۴ ب، ج)۔ انھیں بعض اوقات چادروں کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ پارچہ بافی کی بوزنطی اور اسلامی صنعتوں کے درمیان بناوٹ اور نمونوں کا خاصی حد تک مبادلہ ہوتا رہتا تھا، بالکل ویسے ہی جیسے ساسانی عہد میں بوزنطیہ اور ایران کے درمیان ہوتا تھا۔ ریشمی مصنوعات تیار کرنے والے بعض کارخانے، جنھیں ریشم کے کارخانوں کے پیش رو کی حیثیت دی جا سکتی ہے، سامرا میں مسالے (stucco) سے نقش و نگار

کرنے کے ہندسی اسلوب سے متأثر ہوے، جو بعد کی طغرائی شکل کی گل کاری کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ ان مشجّر ریشمی کپڑوں (damasks) کے متعلق Sigrid Müller-Christensen نے بجا طور پر یہ دعوی کیا ہے کہ یہ مسلمانوں کا کارنامہ ہے۔ طغرائی گلکاری میں تجریدی پتے کا نمونہ اسلامی پارچہ جات کی آرائش میں بہت زیادہ مقبول ہوا اور جب خط نسخ [رک بہ خط] نے شکستہ کوفی خط کی جگہ لے لی تو یہ نمونہ مکمل طور پر رائج ہو گیا۔ جب مغول نے مغربی ایشیا کو تاراج کیا (۱۲۲۰ تا ۱۲۵۹ء) تو چینی دستکاروں نے تقریباً تمام اسلامی ممالک پر نئے اثرات مرتسم کیے۔ ایران اور ترکستان میں مغول سلاطین کے عہد میں چینی جانوروں، مثلاً فانگ ہانگ Fonghoang، ڈریگن Dragon، کی لِن Ky-lin اور اس قسم کی دوسری جانوروں کو اسلامی پارچہ بافی کے نمونوں میں متعارف کر دیا گیا، یہاں تک کہ مصر اور ایشیاے کوچک میں بھی، جہاں مغول نے قدم بھی نہ رکھا تھا۔ چینی مشجّر ریشم سے مملوک مصر اور شام کی مشجّر ریشم بافی کی خاصی ہمت افزائی ہوئی؛ اس بات کی صحت کا اندازہ بہت سے مزاروں سے دریافت ہونے والی اشیا سے بھی ہوتا ہے؛ ان میں سے بہت سی چیزوں پر مملوک سلطان محمد ناصر کے نقش ملتے ہیں (لوحہ ٦ ج، د)۔ ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء میں اس سلطان کو مغول خان کے ایک سفیر سے سات سو گز ریشم وصول ہوا، جن میں سے بعض پر اس کا نام نقش کیا گیا تھا۔ اس قسم کی ایک سنہری زر بفت Danzig میں Marienkirche کے مجموعے میں محفوظ ہے۔

موحّدی سلاطین کے وقت سے اندلس میں ریشم کے اہم کارخانے موجود تھے، جیسا کہ طراز کے کپڑوں سے معلوم ہو سکتا ہے، جن پر ہشام ثانی کا نام موجود ہے اور ان میں مصری پارچوں کے نمونوں کی نقل کی گئی ہے۔ بغداد کی ریشمی پارچہ بافی کی نقل کرنے کی کوششیں کی گئیں اور کم از کم ایک مثال تو ایسی موجود ہے کہ اس کپڑے پر، جو یقیناً اندلس میں تیار کیا گیا تھا، عربی رسم الخط میں لکھنے کے بعد اشتہار کی غرض سے جھوٹ موٹ کا یہ دعوی کر دیا گیا کہ یہ بغداد میں تیار ہوا ہے۔ المیریا Almeria میں تیار کیے جانے والا ریشم ایرانی ریشمی کپڑوں کے باعث مشہور ہوتا تھا۔ برگوس Burgos کے نزدیک Las Huelgas کی Cistercian خانقاہ میں اندلس شہزادوں کے مقبروں میں ریشمی کپڑوں کی دریافت کے نتیجے کے طور پر (لوحہ ۲ ب)، جو زیادہ تر اندلسی۔ مور (Moorish) کے خام ریشم سے تیار کیے گئے ہیں، اندلسی مور ریشم بافی کے بارے میں ہماری معلومات وسیع اور گہری ہیں۔ غرناطہ، جہاں الحمرا طرز (لوحہ ۲ ج) کو فن پارچہ بافی میں بھی اپنا لیا گیا تھا اور مرسیہ، مالقہ Malaga اور دوسری جگہوں پر ریشم کے کارخانے تھے۔ صقلیہ میں Palermo کے دربار میں بوزنطی کارخانوں کی جگہ عرب کارخانوں نے لے لی، جو وہاں نارمنوں Normans کی فتح کے بعد اور Hohenstaufen (لوحہ ۲ الف) کی حکومت میں بھی جاری رہے۔ وی انا میں جرمنی کی خلعت تاج پوشی ان کی ریشم بافی اور سوزن کاری کی عظیم الشان حیثیت کا بیّن ثبوت ہے۔

ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مارکوپولو نے اندازہ لگایا کہ ایشیاے کوچک کے بعض ایسے حصوں میں، جو ترکوں کے زیر حکومت تھے، مثلاً قونیہ میں، ریشم کے کارخانوں میں ترقی ہو رہی تھی (لوحہ ٦ د)۔ عثمانی دور میں گلنار اور لالہ و سنبل جیسے پھول

شجری نمونوں کے حسن میں اضافے کا موجب بنے۔ اسکودار کی مخمل کی اس وقت کی معلومہ دنیا میں خاصی قدر و منزلت تھی (لوحہ ۷، د، ر)۔

ایران میں مسلمانوں کی ریشم بافی اور سوزن کاری صفویوں کے آنے سے نقطۂ عروج کو جا پہنچی۔ اب ریشم کے بڑے بڑے کارخانے تبریز، قزوین اور اصفہان میں تھے۔ پارچہ‌جات کے نمونوں (جن میں گرہ دار دریاں شامل ہیں)، چینی بچی‌کاری اور کوچک نقاشی کے نمونوں کا مبادلہ خاصی حد تک ہوا، تصویری ریشم اور مخمل کا مال فقید المثال ہے۔ ساسانی ایران میں شہنشاہ کے اساطیری عظیم الشان شکار کی طاقِ بوستان کے مقبروں میں، چاندی کی طشتریوں اور ریشمی کپڑوں پر تصویر کشی کی گئی تھی۔ اسکندری اساطیر، شاہ خسرو، حسینہ شیریں، شاعر نامراد مجنوں اور نایافتہ شہزادی لیلٰی کی جگہ اب قیمتی ریشم اور مخملی زربفت میں بنی ہوئی تصویروں میں تھی۔ فن کاروں کے ناموں، مثلاً شاہ محمد معزّالدین اور سب سے بڑھ کر غیاث الدین، کا پتا ہمیں ان کے دستخطوں سے لگا ہے (لوحہ ۸ الف)۔

کبھی تو مشرق قریب کے ریشم کے کپڑے مغربی گرجا گھروں کے ذخیروں میں آتے تھے، جہاں انھیں تبرکات کے غلافوں یا مذہبی پوشاکوں کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، اور اب وہ یورپی شہزادوں کے درباروں میں آ گئے۔ Holstein Gottorp کے ڈیوک فریڈرک Duke Frederick سوم نے Olearius کے زیر قیادت شاہ صفی (۱۶۲۹ تا ۱۶۴۲ء) کی طرف ایک وفد بھیجا (۱۶۳۵ تا ۱۶۳۹ء)۔ Olearius واپسی پر اپنے بادشاہ کے لیے جو تحفے لایا ان میں مخملی زربفت بھی تھی جسے کوپن ہیگن میں روزن‌برگ Rosenborg محل میں مشجّروں کے طور پر استعمال کیا گیا۔ اندلسی شہزادوں اور صقلیہ کے بادشاہوں سے قطع نظر، جن کی پوشاکیں بعض اوقات عربوں کے بنائے ہوئے ریشم کی ہوتی تھیں، معلوم ہوتا ہے یورپ کے شہزادے کبھی کبھار ہی عربوں کے ریشم کو لباس کے طور پر استعمال کرتے تھے؛ استعمال کرنے والوں میں Verona میں شہنشاہ ہنری ششم (Henry VI) کا معتمد Cangrande VII della Scala (م ۱۳۲۹ء) اور Habsburg کا ڈیوک روڈولف چہارم (Duke Rudolf IV) (۱۳۳۹ تا ۱۳۶۵ء، لوحہ ۵ الف) شامل تھے۔ عربوں کے ریشمی کپڑوں نے یورپ کے فن پارچہ بافی کو جو تصور دیا، جو پہلے اٹلی اور پھر اندلس میں خاص طور پر نمایاں ہے، پورے یورپ میں پھیل گیا، حتّٰی کہ اطالوی، اندلسی، فرانسیسی، جرمن اور ولندیزی تصاویر میں دیکھا جاسکتا ہے، اور ان میں جن لوگوں کی تصویریں کھینچی گئی ہیں ان کے لباسوں سے مسلمانوں کی ریشم کی پارچہ بافی کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) J. Chadrin: *Voyages en Perse et autres lieux de l'orient*، طبع جدید، اسٹرڈم ۱۷۳۵ء؛ (۲) A. Christensen: *L'Iran sous les Sasanides*، بار دوم، کوپن ہیگن ۱۹۴۴ء؛ (۳) Étienne Combe: *Tissus Fatimi des du Musee Benaki*، در *MIFAO*، ج ۶۸ (۱۹۳۵ء)؛ (۴) وہی مصنف: *Tissus musulmans a inscriptions historiques*، در *Jahrb. des Bernischen historischen Museums*، ج ۳۰ (۱۹۵۱ء)؛ (۵) Florence E. Day: *Dated Tiraz in the Collection of the University of Michigan*، در *Ars Islamica*، ج ۴ (۱۹۳۷ء)؛ (۶) وہی مصنف: *The Inscription of the Boston "Baghdad" silk, a note on method of epigraphy*، در *Ars Orientalis*، ج ۱ (۱۹۵۴ء)؛ (۷) O. von Falke: *Kunstgeschichte der Seidenweberei*، برلن ۱۹۱۳ء؛ (۸) Agnes Geijer: *Oriental*

textiles in Sweden، کوپن ہیگن ۱۹۵۱ء؛ (۹) M. Gomez Moreno : El Panteon Real de las Huelgas de Burgos (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto Diego Velasquez)، میڈرڈ ۱۹۴۶ء؛ (۱۰) W. Heyd : Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge، لائپزگ ۱۹۳۶ء؛ (۱۱) E. Kühnel و L. Bellinger: Catalogue of dated Tiraz fabrics, Ummayad, Abbasid, Fatimid، واشنگٹن ۱۹۵۲ء؛ (۱۲) J. Lessing : Die Gewebesammlung des K. Kunstgewerbemuseums، برلن ۱۹۰۰ - ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) W. Mannowsky : Der Danziger Paramentenschatz، برلن ۱۹۳۱ - ۱۹۳۸ء؛ (۱۴) F.R. Martin: Die persischen Prachtstoffe in Schloss Rosenborg bei Kopenhagen، Stockholm ۱۸۹۹ء؛ (۱۵) محمد عبدالعزیز مرزوق : History of textile industry in Alexandria، Florence ۱۹۵۵ء؛ (۱۶) L. May : Silk textiles of Spain، نیویارک ۱۹۵۷ء؛ (۱۷) تحسین اوز : Turkish textiles and velvets، انقرہ ۱۹۵۰ء؛ (۱۸) I. Regali : sepolcri del duomo di Palermo riconosciuti ed illustrati، نیپلز ۱۷۸۴ء؛ (۱۹) H. Peirce اور R. Tyler : The Prague Rider silk and the Persian Byzantine problem، در Burlington Magazine، ج ۶۸ (۱۹۳۶ء)؛ (۲۰) F. Petrasch : Die Türkenbeute، Karlsruhe ۱۹۵۶ء؛ (۲۱) A. Pope و Phyllis Ackermann: A survey of Persian art، لندن ۱۹۳۸ - ۱۹۳۹ء؛ (۲۲) F. Sarre و F. R. Martin : Die Ausstellung von Meisterwerken Islamischer Kunst، میونخ ۱۹۱۰ء؛ (۲۳) H. Schmidt: Alte Seidenstoffe، Brunswick ۱۹۵۸ء؛ (۲۴) R. B. Serjeant : Material for a history of Islamic textiles up to the Mongol Conquest، در Ars Islamica، ج ۹ تا ۱۶ (۱۹۴۲ء تا ۱۹۵۱ء)؛ (۲۵) Dorothy Shepherd: The textiles from Las Huelgas de Burgos، در Bulletin of the Needle and Bobbin Club، ۳۵ / ۱ و ۲ (۱۹۵۱ء)؛ (۲۶) Dorothy Shepherd و W. B. Henning : Zandanījī identified?، در Festschrift für Ernst Kühnel، برلن ۱۹۵۹ء؛ (۲۷) Aurel Stein : Innermost Asia، آوکسفرڈ ۱۹۲۸ء؛ (۲۸) W. F. Volbach : I tessuti del museo sacro del Vaticano، Vatican City ۱۹۴۲ء؛ (۲۹) A. J. B. Wace : The dating of Turkish velvets، در Burlington Magazine، ج ۶۳ (۱۹۳۳ء)؛ (۳۰) G. Wiet : Exposition des tapisseries et tissus du Musée Arabe du Caire، پیرس ۱۹۳۵ء۔

(H. J. Schmidt)

اَلْحَرِيْرِي : (بعض اوقات یاقوت میں ابن الحریری)، ابو محمد القاسم بن علی بن محمد بن عثمان، الحریری، البصری: عربی کا مشہور شاعر اور ماہر لسانیات، جس نے اپنی تصنیف مقامات کی وجہ سے بڑا نام پایا۔ ۴۴۶ھ/ ۱۰۵۴ء میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق غالباً ایک زمیندار گھرانے سے تھا، جو بصرے کے جوار میں بمقام المَشان آباد تھا۔ اس نے اپنا بچپن وہیں گزارا۔ تعلیم کا آغاز بصرے میں ہوا۔ اس کے سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ اس نے الفضل بن محمد القَصَبانی سے درس لیا۔ لیکن بعض روایات کے مطابق مؤخرالذکر کی وفات ۴۴۴ھ میں ہوئی (دیکھیے یاقوت: معجم الادباء، ۱۶ : ۲۱۸؛ السیوطی، بغیة الوعاة، ص ۳۷۳؛ الصفدی: نکت الهمیان، ص ۳۲۷)؛ بہر حال اس نوع کے اختلافات وضاحت طلب ہیں۔ ازاں بعد وہ صاحب الخبر [= صاحب الأخبار] یعنی رئیس محکمہ خفیہ اطلاعات کے فرائض سر انجام دیتا رہا [رک بہ برید، خبر]۔ عمادالدین الاصفہانی (دیکھیے یاقوت: معجم الادباء، ۱۶ : ۲۶۲) کے ورود بصرہ تک

اس کی اولاد میں اہم عہدے پر ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء تک فائز رہی۔ الحریری کا قیام بنو حرام کے علاقے میں تھا، اور اسی نسبت سے اس نے اپنے چھٹے مقامہ کو الحرامیہ کے نام سے موسوم کیا، البتہ اس کا دفتر المشّان میں تھا۔ اپنے فرائض منصبی کی بجا آوری کے بعد بھی اسے اتنی فرصت مل جاتی تھی کہ وہ اپنے دور کے بے کیف اور رو بہ انحطاط بصرے کے بورژوائی (درمیانہ) طبقے کی سنجیدہ گفتگو میں حصہ لے سکے، شعر و شاعری کو شغل بنائے اور تصنیف و تالیف کا کام بھی کر سکے۔

اس کا شاہکار مقامات ہے جو [بدیع الزمان] الہمذانی [رک بآن] کے مقامات کے نمونے پر ہے۔ قصہ گو حارث بن ہمام ہے، جو عیسی بن ہشام کے مشابہ ہے، اور ہیرو جو ایک چرب زبان، بدمعاش رند مشرب آدمی ہے اس کا نام ابو زید السّروجی ہے وہ بدیع الزمان کے ابوالفتح الاسکندری کی یاد تازہ کرتا ہے۔ خود الحریری (یاقوت: معجم الادباء، ۱۶: ۲۶۲ تا ۲۶۳) یا اس کے بیٹے (ابن خلکان، ۱: ۴۱۹) کے مطابق ابو زید السّروجی ہی اصل شخص تھا جو بصرے میں اپنی آمد پر الحریری کے پہلے مقامہ الحرامیہ کی تخلیق کا محرک بنا۔ مجموعۂ مقامات میں اس کا عدد ۴۸ ہے۔ تاہم اس کا مرکزی کردار (ہیرو) بصرے کے ابوزید المطہّر بن سلّام ایسے اوباش سے ملتا جلتا ہے جس کے ساتھ الحریری کے کچھ تعلقات تھے (یاقوت: الادباء، ۱۶: ۲۷۲؛ ابن خلکان، ۱: ۴۲۰)۔ ابن التلمیذ کے بیان کے مطابق (در یاقوت: الادباء، ۱۶: ۲۸۳) مقامات کی تصنیف کا آغاز ۴۹۵ھ/۱۱۰۱ء میں ہوا۔ اس سے ابو زید السّروجی کی موجودگی کی تصدیق بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ جب ۴۹۴ھ/۱۱۰۱ء میں اس شہر پر صلیبیوں کا قبضہ ہوا تو اسے سروج [رک بآن] سے نکال دیا گیا ہو اور اس نے بصرے میں پناہ لے لی ہو۔ الحریری کو اپنے فرائض کی ادائی کے سلسلے میں بغداد کے مختلف اعیان سلطنت سے واسطہ پڑتا تھا، اس لیے خیال ہے کہ اس کار عظیم کی حوصلہ افزائی میں المسترشد (۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء تا ۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء) کے ہونے والے وزیر [ابو علی الحسن] ابن صدقہ [رک بآن] کا ہاتھ ہو، جس کے نام اس نے اپنے مقامات معنون کیے۔ یہ خیال اس صورت میں صحیح سمجھا جا سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ابن خلکان نے قاہرہ میں ۶۵۶ھ/۱۱۵۸ء میں مصنّف کا خود نوشت مخطوطہ دیکھا تھا۔ اس طرح سے الحریری کے بیٹے کی مصدقہ روایت کالعدم ہو جاتی ہے، جس کے بموجب یہ مقامات انوشروان بن خالد [رک بآن] کے لیے لکھے گئے تھے۔ اندازہ یہ ہے کہ الحریری کے بیٹے نے انوشروان بن خالد کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے یہ روایت بیان کی جو ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء تک وزیر رہا۔ مقامات (جن کی تدوین بعض اوقات بڑی دقت طلب تھی) کی تکمیل کی تاریخ صحیح طور پر معلوم نہیں۔ لیکن ۵۰۲ھ/۱۱۰۸ء میں، یوسف بن علی القضاعی الاندلسی نے خود مصنف سے پڑھ کر انھیں، ہسپانیہ میں متعارف کیا اور کچھ سال بعد ابن الخیر الاشبیلی کو ان کی تشریح بنائی۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے آغاز سے یہ اہل اندلس کے ادبی نصاب میں داخل تھے (مثال کے طور پر دیکھیے الرُّعینی: برنامج، دمشق ۱۹۶۲ء، ص ۳۲، ۳۳، ۴۴، ۵۱، ۶۰، ۷۹)۔

مقامات کو اپنے مصنّف (وفات ۶ رجب ۵۱۶ھ/ ۱۰ ستمبر ۱۱۲۲ء) کی زندگی ہی میں کلاسیک کا رتبہ حاصل رہا تھا۔ اس کے اپنے دعوے کے مطابق خود اس نے ان کی سات سو نقلوں کی اجازت دی تھی (یاقوت: معجم الادباء، ۱۶: ۲۶۷)۔

مختلف ناقدین کی تلخ تنقید کے باوجود ان کی یہ حیثیت برقرار رہی، مثلاً ضیاء الدین ابن الاثیر اور کتاب الفخری کا مصنّف، (الشّیمِ الحِلّی [رك بآن]، جس کا دعوی تھا کہ وہ تمام ادبی معرکوں میں سبقت لے جانے والا ہے، اس بات کا معترف ہے کہ متعدد کوششوں کے باوجود وہ الحریری کے مقامات سے بہتر نہ لکھ سکا اور اسی اعتراف شکست کے طور پر اس نے مقامات کی شرح لکھنے کا فیصلہ کیا۔ جس کا شمار بیس معروف شرحوں میں ہوتا ہے، اور ان میں سب سے زیادہ مشہور اور مکمل الشّریشی (م ٦١٩ھ / ١٢٢٢ء) [رك بآں] کی شرح ہے.

اس غیر معمولی کامیابی کی وجوہات کا سمجھنا ذرا مشکل ہے جس کی وجہ سے عربی، فارسی یہاں تک کہ عبرانی، شامی میں اس کی لا تعداد نقلوں کا سلسلہ شروع ہوا [رك بہ مقامہ]۔ تاہم اس کی ایک توجیہ ادبی ذوق کا زوال بھی ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الحریری کے مقامات الہمذانی کے مقامات کی ہو بہو اور بھونڈی نقل ہیں۔ نہ صرف مقامات کی تعداد ہی نقل ہونے میں مشابہت پیدا کرتی ہے (کیونکہ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے اختتام تک، بدیع الزمان کے چار سو مقامات سے صرف پچاس مقامات باقی رہ گئے تھے۔ مزید برآں یہ بات اسے بالکل سطحی بنا دیتی ہے کہ الحریری اپنے آپ کو الحارث بن ہمام اور ابو زید السروجی کی ملاقاتوں تک محدود رکھتا ہے؛ اس طرح سے اس نے مقامات کے خیال کی وسعت کو محدود اور عمق کو نظر انداز کر دیا ہے اور اپنی تمام تر مساعی اسلوب کی نذر کر دی ہیں۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اسے عربی زبان پر بے نظیر قدرت حاصل ہے۔ اور اس کا ذخیرۂ الفاظ کبھی ختم ہونے نہیں پاتا۔ وہ لفاظی کے ایسے کرتب دکھاتا ہے کہ اس کے مداح دیکھ کر لطف اندوز ہوتے ہیں۔ وہ اسے اس اسلوب کا مکمل نمائندہ تسلیم کرتے ہیں، حالانکہ اس نے اسلوب کی طرح ڈالی.

مغرب میں مقامات اپنے جستہ جستہ تراجم کے ذریعے متعارف ہوئے۔ ١٦٥٦ء میں پہلے مقامہ کا لاطینی ترجمہ گولیس Golius نے کیا؛ ١٧٣١ء میں Schultens نے پہلے مقامات کا ایڈیشن تیار کیا۔ اس نے ١٧٣١ء اور ١٧٤٠ء میں ان میں سے چھے کا ترجمہ کیا؛ ١٧٣٧ء میں Reiske نے چھبیسویں مقامے کا ترجمہ شائع کیا؛ پہلا وسیع ترجمہ (جو ستر مقامات کے اقتباسات پر مشتمل ہے) Venture de Paradis کا ہے، جو ١٧٨٦ اور ١٧٩٥ء کے درمیان تیار ہوا، لیکن ١٩٦٤ء میں A. Amer نے شائع کیا (Acta Universitatis Stockholmiensis) عدد ٥؛ پہلا مکمل ایڈیشن Caussin de Perceval (١٨١٩ء) کا ہے؛ لیکن یہ د ساسی S. De Sacy کا مستند ایڈیشن (١٨٢٢ء) تھا جس نے الحریری کو مستشرقین سے خوب متعارف کیا حالانکہ وہ اسے فراموش کر چکے تھے۔ پھر اسے دوسری بار نظرثانی کے بعد Reinaud اور Derenbourg نے شائع کیا (پیرس ١٨٤٧ تا ١٩٠٣ء)۔ اس کے بعد کئی دوسرے مستشرقین نے اس کے ایڈیشن اور مختلف زبانوں میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا؛ جرمن از Rückert فرینکفرٹ ١٨٢٦ء، ١٨٣٧ء (٤٣ مقامات، بار دوم، ٤٣ مقامات، مرتبۂ Annemarie Schimmel، Stuttgart [١٩٦٦ء]؛ انگریزی از Chenery، لندن ١٨٦٧ء، اور Steingass، لندن ١٨٩٨ء؛ فرانسیسی (منتخب مقامات) از Raux، پیرس ١٩٠٩ء؛ مقامات کا عبرانی ترجمہ؛ جودہ الحریزی نے کیا (١٢٠٣ تا ١٢١٠ء) جس کا عنوان Mahberoth Ithiel تھا، یہ پہلے لندن میں ١٨٧٢ء میں طبع ہوا اور ١٩٠١ء

میں تل ابیب میں اس کی I. Perez نے تدوین کی۔ مقامات حریری مختلف ممالک میں بارہا طبع ہو چکے ہیں۔ اس کے متون، عربی اور فارسی شروح، نیز مختلف زبانوں میں تراجم کے لیے دیکھیے، سرکیس: معجم المطبوعات، عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین،

الحریری دُرّة الغوّاص فی اوهام الخواصّ کا بھی مصنف ہے، جو بعض کلمات اور جملوں کے غلط استعمال سے متعلق چند یادداشتوں پر مشتمل ہے۔ دساسی S. de Sacy نے اپنی *Anthologie Grammaticale* (پیرس ۱۸۲۸-۱۸۲۹ء عربی متن، ص ۲۵ ببعد — ترجمہ ص ۶۳ ببعد) میں اس کا اقتباس شائع کیا۔ زاں بعد Thorbecke نے ۱۸۷۱ء میں لائپزگ سے اس کا مکمل ایڈیشن شائع کیا۔ اس کے استانبول ایڈیشن (۱۲۹۹ھ) کے ساتھ شہاب الدین الخفاجی کی شرح بھی شامل ہے۔ الخفاجی نے مصنّف کے بہت سے دعاوی سے اختلاف کیا ہے۔

اس کے مکتوبات (رسائل) بھی یکجا کر دیے گئے ہیں؛ عماد الدین الاصفہانی نے خریدة القصر میں کچھ رسائل محفوظ کیے ہیں۔ اسی طرح یاقوت نے الحریری کے تذکرے میں چند رسائل شامل کیے ہیں۔ ان میں دو رسائل ایسے ہیں جن میں تمام الفاظ میں حروف سین اور شین ضرور آتے ہیں (اسی لیے ان کو رسائل سینیّه و شینیّه سے موسوم کیا جاتا ہے)۔ یہ الحریری کے مذاق کی خصوصی مثال ہیں جس میں وہ پند آموز اسلوب سے ہٹ کر شاندار فن کا مظاہرہ کرتا ہے۔

وہ ایک دیوان کا بھی مصنّف ہے، جو اب نایاب ہے۔ قواعد (علم نحو) پر ایک ارجوزة ملحة الاعراب مع شرح بھی اس کی تصنیفات میں شامل ہے۔ یہ ابن التلمیذ [رک بآں] کے ایما پر لکھی گئی تھی۔ یاقوت نے اس کا کچھ تصور پیش کیا ہے۔ [اس کا متن اور شروح کئی بار مختلف مقامات سے شائع ہو چکے ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے سرکیس: معجم المطبوعات؛ عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین)]۔ (قصوں کے بارے میں مزید معلومات کے لیے رک بہ حکایة؛ قصة؛ مقامة)۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد الاریب، ۱۶: ۲۶۱ تا ۲۹۳ (= ۶: ۱۷۹ تا ۱۸۴)؛ (۲) ابن خلکان، ۱: ۴۱۹ ببعد؛ (۳) عماد الدین الاصفہانی، خریدة القصر؛ [(۴) بطرس البستانی: ادباء العرب فی الاعصر العباسیة، ص ۴۰۳ تا ۴۶۳؛ (۵) شوقی ضیف: الفنّ و مذاهبه فی النثر العربی، ص ۲۹۲ تا ۳۰۴؛ (۶) السباعی بیومی: تاریخ الادب العربی، ۳: ۲۳۲ تا ۲۳۷؛ (۷) انیس المقدسی: تطوّر الاسالیب النثریة فی الادب العربی، ص ۳۸۷ تا ۳۹۷؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے (۸) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّهٔ القاسم بن علی الحریری)]؛ (۹) V. Chauvin: *Bible*، ۹: ۹۹ ببعد؛ (۱۰) Dumas: *Le héros des maqâmât de Hariri, Abou Zaid de Saroudj*، الجزائر ۱۹۱۷ء؛ (۱۱) L. Bercher: *Trente-cinquième séance de Hariri, dite "de Chiraz"*، در *R. T.*، ۱۹۲۲ء؛ (۱۲) Crussard: *Étude sur les Séances de Hariri*، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۱۳) O. Rescher: *Beiträge zur Maqamen-litteratur*، استانبول ۱۹۱۴ء؛ (۱۴) براکلمان: تکملة، ۱: ۴۸۶ تا ۴۹۹؛ (۱۵) R. Blachère و P. Masnou: *choix de maqāmāt Al-Hamadānī*، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۴۲ تا ۴۷۔

(D. S. MARGOLIOUTH و CH. PELLAT [و ادارہ])

حَرِیرِیّه: دمشق کے ضلع میں رفاعیہ درویشوں کا ایک فرقہ، جس کا بانی علی بن الحسن الحریری المَروزی تھا، جو ۶۴۵ھ / ۱۲۴۷ء میں حوران کے شہر بُصرٰی میں فوت ہوا۔ وہ وحدت الوجود (''همه اوست'') کا قائل تھا۔ اس کے اسی غالی عقیدے کو جس صورت میں شاعر نجم الدین ابن اسرائیل نے بیان کیا ہے، ابن تیمیّہؒ نے اسے

ایک اہم فتوے کے ذریعے ناجائز اور ممنوع قرار دیا تھا (مجموعہ تفسیر کواکب الدّراری مرتّبۂ ابن عُروۃ، جس کا قلمی نسخہ دمشق میں ہے، ج ۲۷، عدد ۲، تفسیر: عدد ۱۵)۔ قبَ نیز الفاروثی (م ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۵ء)، در ابوالہدٰی: قلادۃ الجواہر، استانبول ۱۳۰۲ھ، ص ۳۲۶۔

(L. MASSIGNON)

● **الحَرِیق**: نجد کا ایک صوبہ، جو یمامہ کے جنوب میں صحرائے اعظم (الدَّھناء) کے کنارے پر واقع ہے۔ اس گرم سیر ضلع کا پہاڑی سلسلہ بقول پالگریو Palgrave، ساٹھ سے ستر میل لمبا ہے۔ حُوطَہ اس علاقے کا اہم ترین مقام ہے۔ وہّابیوں کے خلاف جنگ کے دوران میں دَرعِیَہ [رک بآں] کی فتح کے بعد ابراھیم پاشا نے الحَرِیق کو بھی تسخیر کر لیا تھا۔ جب وہّابیوں نے نجد اور حجاز پر دوبارہ قبضہ کر لیا، تو ان کے سردار عبداللہ بن سعُود کے خلاف الحَرِیق میں اور اس کے متّصل یمامہ کے علاقے میں بغاوت رونما ہو گئی۔ عبداللہ فوج لے کر الحَرِیق کی جانب بڑھا، اس نے بغاوت کو سخت ظلم و تشدّد سے فرو کیا اور تمام علاقے کو نذر آتش کر دیا۔ حوطَہ کے شہر کو جلا کر تقریباً زمین کے برابر کر دیا گیا، اور بڑی خونریزی کی۔ پالگریو نے ریاض کے سرکاری کاغذات کے حوالے سے الحَرِیق کی ہتیار بند جماعت کی تعداد ۱۸۶۳ء میں تین ہزار لکھی ہے اور اس کا اندازہ ہے کہ صوبے کے سولہ شہروں کی مجموعی آبادی بیالیس ہزار تھی، لیکن یہ تعداد مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ F. Mengin نے محمد علی پاشا کی ۱۸۲۳ء کی جنگی مہم سے متعلقہ بیانات کی سند پر لڑنے والوں کی تعداد تین ہزار اور باقی آبادی (یعنی بچوں، عورتوں اور بوڑھے مردوں) کی کل تعداد صرف نو ہزار لکھی ہے، اور W. Schimper نے ۱۸۳۶ء میں کل آبادی کا اندازہ پندرہ ہزار کیا ہے [ریاض سے تقریباً پچاس میل کے فاصلے پر]۔

مآخذ: (۱) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۵۱۱، ۴۲۲، ۴۲۳؛ (۲) W. Palgrave: *Journey in Arabia*، ۱۸۶۵ء، ۲: ۳۹، ۱۲۸؛ [(۳) جزیرۃ العرب فی القرن العشرین، ص ۶۰۰]۔

(J. SCHLEIFER)

⊗● **حَرِیم**: (ع)، مادّہ ح ر م (اسی سے حرم، احرام، حرام، حرمۃ ہے)۔ [عربی میں اس کے متعدد مفہوم ہیں، جو اصل مفہوم سے مربوط ہیں۔ لسان میں ہے: الحریم الذی حُرِم مسّہ، فلا یُدنٰی منہ، یعنی ''جسے چھونا منع ہو اور جس کے قریب جانے کی اجازت نہ ہو''۔ الحریم ما کان المُحرِمون یلقونہ من الثیاب فلا یلبسونہ، یعنی ''حریم ان کپڑوں کو کہتے ہیں جنھیں مُحرِم جب اتار دیتے تھے تو پھر پہنتے نہیں تھے'' (جب تک حرم میں رہتے تھے) گویا الحریم ثوب المحرم۔ محرم کے کپڑوں کو بھی حریم کہتے ہیں جنھیں ایام جاہلیت میں عرب طواف کرتے وقت اتار دیتے تھے۔ البتہ یہ طریق تھا کہ اگر کوئی قریشی انھیں پہننے کے لیے کپڑے مہیا کر دے تو وہ کپڑے پہنے جا سکتے تھے اس لیے ایسے قریشی کو حِرمِی کہتے تھے اور عرب کے اشراف عموماً قریش میں اپنے لیے حِرمی رکھتے تھے۔ حدیث میں ہے کہ عیاض بن حمار المجاشعی آنحضرتؐ کے حرمی تھے۔ موضع منع حول قصر الملک تلزم حمایتہ: محل شاہی کے گرد کی اس جگہ کو بھی حریم کہتے ہیں جہاں داخلہ ممنوع ہے اور اس کی حفاظت کی جاتی ہے۔ حریمُ الرجل ما یُدافِعُ عنہ و یَحمِیہ: بیوی کو بھی حریم کہتے ہیں کیونکہ خاوند اس کی حفاظت اور مدافعت کرتا ہے۔ خانۂ کعبہ کے ارد گرد چار دیواری کے اندر کے حصے اور پھر ہر مقدس مقام کو بھی حریم کہتے ہیں۔

فارسی میں اس لفظ کے استعمال نے توسیعی صورتیں اختیار کیں، چنانچہ فرہنگ آنندراج کے مطابق اس کے معنی ہوے گردا گرد کعبه، مقدس مقام، وہ مقام جس کی حفاظت و مدافعت فرض ہو، ایک اصطلاح جو کسی مکان کے اس حصے کے لیے مستعمل ہے جہاں نامحرموں کا داخلہ ممنوع ہو؛ اسی سے ان سب مستورات کو بھی ''حریم'' (جمع: حرم) کہتے ہیں جو حرم کے اندر مقیم ہوں۔ کلمۂ حریم کا اطلاق اس اراضی پر بھی ہوتا ہے جو زراعت یا تعمیر کی غرض سے مالک کی مرضی کے بغیر استعمال میں لائی جائے، فارسی میں کلمۂ حریم عام مکان، احاطے اور مکان کی چار دیواری کے لیے بھی استعمال ہوا ہے، جیسے بابا فغانی:

گو سرو ناز جلوه مکن در حریم باغ
آنجا اقامت قد دلجوی تو بس است

اسی طرح ان تراکیب میں بھی کلمۂ ''حریم'' آیا ہے: حریم چمن، حریم قفس، حریم خرابات، حریم میکده، حریم دیر۔ یہ کلمہ بعض اور تراکیب میں بھی استعمال ہوا ہے، جیسے حریم ناز، حریم دل، حریم سینہ۔ اردو میں بھی یہ لفظ تقریباً انھیں معنوں میں آیا ہے:

سب دل کا طواف کر رہے ہیں
گھر ہے یہ حریم ناز کس کا

خانۂ کعبه کے ارد گرد کی چار دیواری، مقدس مقام۔ ایک اصطلاح جو کسی مکان کے اس حصے کے لیے جہاں (نامحرموں کا) داخلہ منع ہو بالخصوص زنان خانے کے لیے استعمال ہوتی ہے (اسے حرم سرا بھی کہتے ہیں)]۔ اپنی ترکی شکل حرم Harem میں یہ لفظ کئی یورپی زبانوں میں داخل ہو چکا ہے۔

مآخذ: [(۱) احمد امین: ضحی الاسلام . . . . (۲) ابو الاعلی مودودی: پردہ (۳) ابو الکلام (ترجمه المرأة المسلمة) نیز رک به حجاب، نکاح، مرأة]

(اداره [و]، لائڈن) [و اداره [و]، اردو])

حُرَیْمِلا: رک به حُرَیْمِلَه۔ ⊗

حُرَیْمِلَة: (=حُرَیْمِلا)، وسطی عرب میں، نجد کے ضلع مَحْمَل کا ایک قصبہ (آبادی ۱۹۶۵ء میں تخمیناً تین ہزار)؛ حریملہ کے بارے میں، جو بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے شروع میں مصلح دین اور وہابیت [رک بآں] کے بانی محمد بن عبدالوہاب کا مسکن تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے آل ابی وَہْبَہ کے آل مبارک نے آباد کیا تھا۔ یہ لوگ عَنَزہ قبیلے سے تھے اور بنو تمیم سے جھگڑا ہو جانے کے باعث الوَشْم میں واقع قصبۂ شُقَیْر کو خیر باد کہہ کر ۱۶۳۵-۱۶۳۶ء میں حُرَیْملہ کے مقام پر آباد ہو گئے، جہاں شُعَیب (جسے اب الشُّعْبَہ اور الأَبْرَق کہتے ہیں) وادی ابوقتادہ (متبادل شکل کَدادہ) سے مل جاتی ہے۔ حُرَیْملہ کو آج کل بالعموم الف ممدودہ سے (حریملاء) لکھا جاتا ہے، حالانکہ کہا جاتا ہے کہ یہ حَرْمَل (ایک مختصر جھاڑی (Rhazya Stricta Decne) کا واحد مصغر ہے، جو اس علاقے میں عام طور پر پائی جاتی ہے۔ حریملہ اور اس کے قریب کے گاؤں القُرَیْنِیَّہ [القرینہ غلط ہے] اور مَلْہَم کو بعض دفعہ مجموعی طور پر الشُّعَیب کا نام دیا جاتا ہے، جو مقامی طور پر وادی ابوقتادہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ [الشُّعیب تو العارض کے شمال مغرب میں ہے، اور ملہم اور القرینیہ مشرق میں]۔ ⊗*

آل مبارک ۱۹۶۵ء تک حُرَیْملہ میں بارسوخ تھے، اگرچہ اس قصبے میں ان کے ساتھ سُبَیْع، الدّواسر، بنو تمیم، بنو ہاجر، قحطان، اور دیگر قبائل کے حضری گروہ بھی رہتے تھے۔ امیر، جو براہ راست امیر ریاض کے ماتحت تھا، آس پاس کے گانوں، القرینہ، ملہم، سدوس، صلبوخ، غیانہ اور

القرہ کے نظم و نسق کا ذمے دار تھا۔ حریملہ کے لیے جو امیر مقرر کیے جاتے رہے ہیں وہ عام طور پر اس قصبے کے باشندے نہیں ہوتے۔

اس علاقے کی اور بستیوں کی طرح حریملہ کے معاش کا دارومدار بھی زراعت پر ہے۔ [یہ بستی سرسبز و شاداب ہے اور پانی بکثرت ہے البتہ کنویں خاصے گہرے ہیں]۔ کھجور کے علاوہ گیہوں، لوسن Lucerne اور آجکل پھل اور باغوں کی سبزیاں ترکاریاں بھی اگائی جاتی ہیں۔ بھیڑوں، بکریوں، اور مویشیوں کی پرورش چارے کی فصلوں پر ہوتی ہے۔ حریملہ کے بالکل جنوب مغرب میں وادی کی تلیٹھی میں کیکر کی قسم کے نسبۃً گھنے جھنڈ ہیں جنھیں ایک حمی [رِکْ باں] (رکھ، چراگاہ) میں محفوظ کر دیا گیا ہے۔ [انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں مصریوں نے یہاں ایک عظیم الشان قلعہ بنوایا تھا۔ سدوس کو جانے والی شاہراہ حریملہ سے گزرتی ہے]۔

مآخذ: (۱) J. G. Lorimer مقالہ *Aridh* در *District Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*، کلکتہ ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۵ء؛ (۲) ابراهیم بن صالح بن عیسی: النبذة فی تاریخ نجد (مخطوطہ)؛ [(۳) حافظ وهبه: جزیرة العرب فی القرن العشرین، ص ۸۵، بمدد اشاریہ؛ (۴) وڈِ، لائڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ]۔

(J. MANDAVILLE [و ادارہ])

حِزْب: (ع)، [اس کا مادّہ ح ز ب ہے۔ (الف) فلان یُحازِبُ فُلانًا کے معنی ہیں یَنصُرہ و یُعاضِدُہ اس کی مدد کرتا اور اسے طاقت دیتا ہے۔ تَحزَّبَ القَوم کے معنی ہیں تَجمَّعوا یعنی اکٹھے ہو گئے۔ حزّبتهم کے معنی ہیں جمعتهم: "تو نے انہیں جمع اور متحد کیا"۔ تحزّبوا کا مطلب ہے صاروا طوائفًا، "وہ گروہوں اور جماعتوں کی شکل میں جمع ہو گئے"۔ اس بنا پر حِزْب بمعنی (۱) طائفہ جماعت؛ (۲) نصیب و حظ یعنی حصہ؛ (۳) جُندُ الرَّجُلِ یعنی فوجی دستہ (تاج العروس)؛ (۴) ہم خیال اور ہم رائے لوگ خواہ وہ ایک جگہ اکٹھے نہ بھی ہوئے ہوں: کُلُّ قَومٍ تَشاکَلَت قُلُوبُهُم و اَعمالُهُم و اِنْ لَم یَلْقَ بَعضُهُم بَعضًا (لسان العرب)۔ حزب کا لفظ نیک اور بد، اچھی اور بری دونوں قسم کی جماعتوں پر یکساں استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کے دونوں استعمال موجود ہیں۔ اچھے لوگوں کے متعلق فرمایا: فَاِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰلِبُوْنَ (۵ [المآئدة]: ۵۶)۔ اور برے لوگوں کے متعلق فرمایا: فَاَنْسٰهُمْ ذِکْرَ اللّٰهِ اُولٰٓئِکَ حِزْبُ الشَّیْطٰنِ (۵۸ [المجادلة]: ۱۹)۔ اسی طرح جنگ خندق کے موقع پر قریش، غطفان اور بنو قریظہ وغیرہ کے جو لشکر صحابہ کی جماعت (حزب اللّٰہ) کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہوئے تھے انہیں قرآن مجید نے اَحْزاب کہا ہے (۳۳ [الاحزاب]: ۲۲)۔

(ب) حَزَبَهُ الْاَمْرُ کے معنی ہیں اَصابَهُ و اشْتَدَّ یعنی مصیبت کا آ پڑنا اور شدائد کا نزول۔ حازِب امرِ شدید اور مصیبت کو کہتے ہیں۔ سنگلاخ اور سخت زمین کو حُزُباءَة کہا جاتا ہے۔ حَزِیب اور حازِب کے معنی ہیں شدید۔ اسی بنا پر علامہ راغب نے حِزب کے معنی کیے ہیں وہ جماعت جس میں سختی اور شدت پائی جائے (المفردات، بذیل مادہ)۔

(ج) اسی بنا پر حزب کے معنی ہتیار کے بھی ہیں (تاج العروس)۔ یہ معنی لسان العرب اور الجوہری کی الصحاح میں بیان ہونے سے رہ گئے ہیں۔

(د) پھر حزب کے معنی ہیں وِرد، نوبت وِرْدُ الرَّجُلِ مِنَ الْقُرْآنِ حِزْبُهُ (لسان العرب) یعنی قرآن مجید کا وہ حصہ جس کی انسان تلاوت کرتا ہے۔ جس طرح قرآن مجید ایک سو چودہ سورتوں میں منقسم ہے اور یہ تقسیم توقیفی ہے یعنی اللّٰہ تعالی

کے حکم سے نبی اکرمؐ کی بیان فرمودہ ہے اور بعد کے لوگوں نے رمضان کے تیس دنوں کو مدِ نظر رکھ کر اسے اجزاء یعنی پاروں میں تقسیم کیا ہے تاکہ ہر روز کم سے کم ایک پارے کی تلاوت ہو کر پورے رمضان میں قرآن مجید کا ایک دور مکمل ہو جائے، اسی طرح اسے ساٹھ احزاب میں تقسیم کیا گیا ہے] ۔ الغزالی (احیاء، ج ۷، باب ۲) میں قرآن مجید کے تیس اجزاء کا ذکر تو ہے لیکن حزب کا بیان سرسری رنگ میں ہے کیونکہ احزاب کی تعداد اور ہر حزب کی مقدار تلاوت کرنے والے کے حالات پر موقوف ہے ۔ [حدیث میں ہے طَرَأَ عَلَیَّ حِزْبٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَأَحْبَبْتُ أَنْ لَا أَخْرُجَ حَتّٰی أَقْضِیَهُ ایک دفعہ صحابہؓ انتظار کر رہے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کو باہر تشریف لانے میں دیر ہو گئی تو آپؐ نے فرمایا میں قرآن مجید پڑھ رہا تھا اور میں نے چاہا کہ اپنے مقررہ حصے (حزب) کی تلاوت ختم کیے بغیر اسے نہ چھوڑوں ۔ اسی طرح اوس بن حذیفہ کہتے ہیں سَأَلْتُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ و سلم کَیْفَ تُحَزِّبُونَ الْقُرْآنَ میں نے صحابۂ کرامؓ سے پوچھا کہ آپ لوگوں نے قرآن مجید کی تلاوت کے لیے اس کے حصے کس طرح مقرر کر رکھے ہیں۔

(۵) حزب کے معنی وِرد کے بھی ہیں۔ صاحب تاج العروس نے سب سے پہلے اس کے یہی معنی دیے ہیں، یعنی کسی حصۂ کتاب، عبارت یا دعا کا وظیفہ] ۔ درویشوں کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ لفظ خاص طور سے ان سے وابستہ ہو گیا، چنانچہ مصر میں ہر طریقۂ تصوف ایک حزب ہے (*Modern* : Lane *Egyptians*، باب ۸) ۔ اس لفظ کا استعمال ہر طریقے کی رسمی دعا کے لیے بھی ہوتا ہے، جو باقاعدہ طور پر نماز جمعہ کے بعد زاویے یا تکیے یا مسجد ہی میں کی جاتی ہے اور جس میں قرآن مجید کے انتخابات بھی شامل ہوتے ہیں [رک بہ ذکر] ۔ اس دستور سے بظاہر اس لفظ کا ایک اور محدود استعمال وجود میں آیا، یعنی حزب کے لفظ کا استعمال دعاؤں کے ان مجموعوں کے لیے بھی ہونے لگا جنھیں بعض سربرآوردہ بزرگانِ دین نے ترتیب دیا۔ الغزالی نے احیاء، کتاب ۹ (کتاب الاذکار) کے آخری حصے میں ایسی مشہور ادعیہ جمع کی ہیں جنھیں آدمؑ سے لے کر متفرق صوفیۂ کرام تک مختلف لوگوں نے مرتب کیا ہے، نیز دیکھیے الجاحظ: کتاب البیان، ۲ : ۱۲۷ ببعد، مصر ۱۳۱۳ھ ۔ ادعیۃ القرآن، ادعیۃ الرسول اور ادعیۂ ماثورہ کے نام سے دعاؤں کے مجموعے شائع ہو چکے ہیں [رک بہ دعاء] جن احزاب کا ذکر حاجی خلیفہ (۲ : ۵۶ تا ۶۰) اور براکلمان (۲ : ۶۲۲) نے کیا ہے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے مجموعوں پر حزب کے لفظ کا اطلاق چھٹی صدی ہجری سے پہلے نہیں ہوا۔ تاریخ میں سب سے پہلے حزب کے نام سے دعاؤں کے جس مجموعے کا ذکر ملتا ہے وہ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ) کا مجموعہ ہے۔ اس کے بعد اور بہت سی احزاب لکھی گئی ہیں، مثلاً ابن العربی (م ۶۳۸ھ)، احمد البدوی (م ۶۷۵ھ) اور النووی (م ۶۷۶ھ) وغیرہ کی۔ الشاذلی (م ۶۵۶ھ) کی حزب البحر کی بھی بڑی شہرت ہے، جسے الحزب الصغیر بھی کہتے ہیں تاکہ اسے اسی مصنف کی ایک طویل تر حزب سے ممیز کیا جا سکے، جو نسبۃً کم مشہور ہے۔ الحزب الصغیر ۶۵۶ھ میں لکھی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب حزب البحر رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی طرف سے مؤلف کو القا ہوئی تھی۔ اس کا مکمل متن ابن بطوطہ کے سفرنامے (۱ : ۴۰) میں مندرج ہے۔ برٹن Burton نے *Pilgrimage*، باب ۱۱ میں جو اس کا انگریزی ترجمہ دیا ہے وہ بہت ناقص ہے۔

[حزب کے قدیم مفہوم اوپر بیان کیے جا چکے

ہیں، بیسویں صدی عیسوی کے آغاز یا اس کے قریبی زمانے سے یہ لفظ سیاسی جماعت کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا ہے، اگرچہ یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ نیا مفہوم قدیم عربی مفہوم کی قدرتی توسیع ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ گروہ یا طائفے کے معنی میں اس لفظ کا استعمال تو بہت پرانا ہے لیکن سیاسی جماعت کے معنی میں اس کا استعمال نیا ہے۔ Badger نے انگریزی عربی لغت (*English-Arabic Lexicon* *1881*) میں حزب کا ترجمہ جماعت کیا ہے اور Hava نے عربی انگریزی لغت میں اس کا ترجمہ آدمیوں کی جماعت، انسانوں کا جتھا اور گروہ یا شاخ کر دیا ہے۔ سیاسی جماعت کے معنی میں حزب کے لیے رک بہ سیاست، سیاسی تحریکیں، جماعت، انجمن، جمعیۃ، دستور؛ نیز دیکھیے [illegible] لائڈن، بار دوم، مقالہ حزب (سیاسی)]۔

([و ادارہ] D. B. MACDONALD)

⊗* **حِزْقِیل**: ([= حِزقیال، حزقی ایل] Ezekiel) بن بُوزِی، ان کی والدہ جب بہت عمر رسیدہ ہو گئیں تو انہوں نے اللہ سے اولاد کے لیے دعا مانگی جو قبول ہو گئی۔ حزقیل کالِب کے جانشین تھے۔ ان کا ذکر قرآن مجید میں نام کے ساتھ نہیں آیا، مگر عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ سورۃ البقرہ کی آیۃ ۲۴۳ [اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ۪ فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوْتُوْا ۟ ثُمَّ اَحْيَاهُمْ ؕ] (= اے پیغمبرؐ! کیا تم نے ان لوگوں کے حال پر نظر نہیں کی جو اپنے گھروں سے موت کے ڈر سے نکل کھڑے ہوئے اور وہ ہزاروں ہی تھے۔ پھر خدا نے ان کو حکم دیا کہ مر جاؤ (اور وہ مر گئے)۔ پھر اللہ نے انہیں جلا اٹھایا) میں حزقیل (۳۷ : ۱ تا ۱۰) کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح قرآن مجید (۲۱ [الانبیاء]: ۸۵) میں ذُوالکِفْل کا ذکر ہے۔ یہ ذُوالکِفْل کون تھے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ یہود کے نزدیک ذُوالکِفْل سے مراد حزقیل ہیں . . . الثعلبی (ص ۱۳۸) اور الطبری (۱ : ۵۳۰ و ۵۳۸) میں حزقیل کے متعلق مختلف روایتیں ہیں جو بڑی حد تک بائیبل اور بابلی تالمود سے ماخوذ ہیں [نیز البغوی: تفسیر معالم التنزیل اور تفسیر ابن کثیر بذیل (۲ : [سورۃ البقرۃ] : ۲۴۳)]۔

قرآن مجید سورۃ البقرۃ (۲ : ۲۵۹) میں شاید حضرت حزقیل ہی کے کشف کا ذکر آیا ہے۔

الثعلبی (ص ۱۰۱) کے بیان کے مطابق فرعون مصر کی مجلس مشاورت کے ایک رکن کا نام بھی حزنیل تھا، مگر الکسائی کے نزدیک حِزبیل (= حِربیل) ہے۔ وہ ابتدا میں ایک بڑھئی تھا، حضرت موسیٰؑ کی والدہ نے اس سے ایک چھوٹا سا صندوق بنانے کی درخواست کی تاکہ وہ اس کے اندر اپنے نوزائیدہ بچے کو بند کر کے سمندر میں ڈال دیں، لیکن وہ آدمی فوراً شاہی پولیس کے پاس اس بات کی اطلاع کرنے کے لیے چلا گیا، مگر اس کی زبان مفلوج ہو گئی اور اس کی قوت گویائی جاتی رہی۔ اس کی گویائی نے اس وقت عود کیا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس راز کو ظاہر نہیں کرے گا۔ اس کے بعد وہ حضرت موسیٰؑ کی پوشیدہ طور پر عزت کرنے لگا اور تمام خطرات سے ان کی حفاظت کی (قب قرآن، ۴۰ [المؤمن]: ۲۹)۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ، طبع دخویہ، ۱ : ۵۳۵ تا ۵۳۸؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۰۱ و ۱۳۸؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۲۰۲؛ (۴) Eisenberg: *Moses in der arab. Legende*، ۱۹۱۰ء، ص ۲۰۔

([و ادارہ] I. EISENBERG)

حَزِیران: شامی سال کے نویں مہینے کا نام۔

* **حَزِیْن**: شیخ محمد علی بن ابی طالب الاصفہانی، ۱۱۰۳ھ/۱۶۹۲ء میں پیدا ہوا۔ عرب اور ایران کے بہت سے علاقوں کی سیاحت کے بعد وہ

آخرکار ۱۱۴۶ھ / ۱۷۳۳ء میں ہندوستان میں آ کر مقیم ہوا اور ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء میں بمقام بنارس انتقال کیا۔ اس کی تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: ایک دیوان بزبان فارسی؛ فرس نامہ، گھوڑوں کے معالجے یا فن بیطاری پر ایک رسالہ؛ خواص الحیوان یا تذکرۂ صیدیہ علم حیوانات پر ایک رسالہ؛ تذکرۃ الاحوال، مصنف کی اپنی زندگی کے حالات جن کے ساتھ اس کی سیاحتوں کا بیان بھی شامل ہے (مترجمۂ F. C. Balfur : *The Life of Sheikh Muhammad Ali Hazin*، ۱۸۳۰ء)؛ تذکرۃ المعاصرین، بعض شعرا کے حالات جو مصنف کے زمانے میں ایران میں موجود تھے۔ [حزیں کی فارسی شاعری ایران کے کلاسیکی دور کے آخری حصے کے مزاج کی نمائندگی کرتی ہے۔ زبان و بیان کی شیرینی، اخلاقی لَے، جس میں فکر کی آمیزش بھی ہے، شور انگیز تغزل جو محبت کے جذبات میں ایک تموج پیدا کرتا ہے، معنی‌افزا تراکیب جو بے تکلف روزمرہ فارسی میں جذب ہو کر، لطافت کا رنگ ابھارتی ہیں، یہ ان کی شاعری کے خصائص ہیں۔

ہندوستان میں ورود کے بعد مقامی شعرا سے فارسی سے ادبی آویزش پیدا ہو گئی، خصوصاً سراج الدین علی خان آرزو اور اس کے شاگردوں سے نزاع رہی۔ کہتے ہیں، خان آرزو کے بارے میں حزیں نے یہ کہہ دیا تھا: ”در پوچ گویان ہند بہ نیست“۔ اس پر ہنگامہ برپا ہو گیا اور اس نے ہندی ایرانی نزاع کی صورت اختیار کر لی، جس میں اس زمانے کے اور بعد میں آنے والی پوری صدی کے اہل علم و ادب نے بھرپور حصہ لیا اور حزیں کے خلاف اور اس کے حق میں کئی رسالے لکھے گئے۔ اس نزاع کے زیر اثر، ہندوستان میں فارسی کی تحریک کو کچھ نقصان پہنچا۔ اور اسی کے رد عمل کے طور پر ریختہ کی طرف بھی طبائع کا میلان ہوا۔ (دیکھیے منوہر سہائے انور: خان آرزو (ڈاکٹوری مقالہ؛ سید عبداللہ: ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ (طبع مجلس ترقی ادب لاہور)؛ وہی مصنف: مباحث (خان آرزو پر مقالات)، (طبع مجلس ترقی ادب لاہور)]۔

مآخذ: (۱) سیرالمتأخرین، ص ۹۱۵؛ (۲) ریاض الشعراء، ورق ۱۰۳ تا ۱۰۵؛ (۳) نغمۂ عندلیب، ورق ۶۵ تا ۷۰؛ (۴) Rieu : *Cat. Pers*، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، ورق ۲۷۴ ب؛ (۵) Ethe، در *Grundriss der Iran. Philologie*، ۲ : ۳۱۰؛ [(۶) فہرست مخطوطات فارسی کتب خانۂ بانکی پور، حصۂ ۳؛ (۷) ستوری، ۱/ ۲ : ۸۳۰ تا ۸۳۹]۔

(ہدایت حسین [و ادارہ])

الحسا: (یا الاَحسا، نیز الحساء)، مشرقی سعودی عرب میں ایک نخلستان، یا زیادہ صحیح طور پر نخلستانوں کا ایک مجموعہ، جو تقریباً ۲۵ درجے ۲۰ دقیقے تا ۲۵ درجے ۴۰ دقیقے عرض‌البلد شمالی اور ۴۹ درجے ۳۰ دقیقے تا ۴۹ درجے ۵۰ دقیقے عرض البلد مشرقی میں واقع ہے۔ یہ نام بعض اوقات مشرقی عرب کے پورے علاقے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ صدر مقام الہفوف ہے [رک بآں]، جو خلیج فارس سے تخمیناً ۶۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر اندرون ملک واقع ہے۔ یہ نام حِسی، (= ریتلی زمین میں کوئی کھدائی جس میں بارش کا پانی دیر تک رہتا ہے کیونکہ اس کے نیچے ایک پتھریلی تہہ ہوتی ہے، اور اس پانی تک معمولی سی کھدائی کے ذریعے آسانی سے پہنچ سکتے ہیں) سے ماخوذ ہے۔ سطح سمندر سے نخلستان کی اوسط بلندی ۱۷۵ میٹر ہے۔

الحسا میں کوئی ۱۸۰ مربع کیلومیٹر رقبہ باغات پر مشتمل ہے۔ اس کی شکل کم و بیش L کی سی ہے، جس میں الہفوف شمالی سرے پر، نخلستان عمودی خط پر اور باغوں اور دیہات کا ایک بڑا

مجموعہ، جسے مجموعی طور پر الشُّرُوک کہتے ہیں، افقی خط پر واقع ہیں۔ عمودی پہلو، جس کا رخ شمالاً جنوباً ہے، تقریباً ۲۵ کیلومیٹر لمبا ہے، اور افقی خط تقریباً ۱۸ کیلومیٹر لمبا ہے اور اس کا رُخ شرقاً غرباً ہے۔ زیرِ کاشت رقبے مسلسل نہیں بلکہ ان کے بیچ بیچ ریتلے علاقے آ جاتے ہیں، نیز چونے کے پتھر کی ایک زیریں تہ اور چند خاصی وسیع سِباخ (مفرد: سَبْخَة) [= شور] زمینیں بھی، جن میں باغوں کا انتہائی نمکین پانی بہ کر آ جاتا ہے (بالخصوص جاڑے کے موسم میں جب تبخیر بہت کم ہوتی ہے)۔ گرمیوں میں الحسا کی آب و ہوا گرم اور مرطوب ہوتی ہے، اگرچہ ساحلی علاقوں جتنی مرطوب نہیں، لیکن اس کا جاڑے کا موسم خاصا معتدل ہوتا ہے۔ اوسط سالانہ بارش تقریباً ۷۰ ملی میٹر ہے۔ ۱۹۶۹ء میں مجموعی آبادی کا تخمینہ دو لاکھ نفوس لگایا گیا تھا، جس میں سے کوئی نصف دارالحکومت الہُفُوف اور المُبرز کے شہر میں رہتے ہیں۔ المبرز دارالحکومت کے شمال میں تقریباً ۱۰۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ باقی آبادی مزروعہ علاقے کے کوئی پچاس دیہات اور چھوٹے چھوٹے گاؤوں میں تقسیم ہے، جن میں سے سب سے بڑے گاؤں میں کوئی چار ہزار باشندے ہیں۔ باشندے سُنّی اور اثنا عشری شیعہ ہیں اور ان کی تعداد کم و بیش مساوی ہے۔ الحسا کے سنّیوں میں چاروں راسخ العقیدہ مذاہب کے پیرو موجود ہیں، لیکن جو دو مذہب غالب ہیں ان میں سے ایک تو حنبلی ہے، جس کی اہمیت زمانۂ حال میں بڑھ گئی ہے اور دوسرے مالکی مسلک، جس کی اس نخلستان میں ایک شاندار روایت رہی ہے۔ یاد رہے کہ الحسا مالکی علما کا ایک اہم مرکز رہا ہے۔

الحسا، جس میں بارہ ہزار ہیکٹر (Hectares) سے زائد کا علاقہ زیر کاشت ہے اور کھجور کے لاکھوں درخت ہیں، سعودی عرب کا سب سے بڑا اور زرخیز نخلستان ہے۔ الحسا کی زراعت کا انحصار اس فراواں پانی پر ہے جو ساٹھ سے زائد پھواری چشمے مہیا کرتے ہیں۔ ان میں سے کئی چشموں سے تقریباً ۷۵۰۰۰ لٹر litre فی منٹ کے حساب سے پانی نکلتا ہے۔ کم از کم ابتدائی قرونِ وسطٰی سے، جب یہ علاقہ اپنے صدر مقام کے نام پر ہَجَر کہلاتا تھا، الحسا کی سب سے زیادہ اور مشہور پیداوار کھجوریں رہی ہیں جس کی وجہ سے عربی میں یہ ضرب المثل بن گئی ہے کہ یہ گویا ”ہجر میں کھجوریں لے جانا“ ہے [جو اردو ضرب المثل: ”الٹے بانس بریلی کو“ کی مترادف ہے]۔ جو مقامی قسم سب سے زیادہ پیدا ہوتی ہے وہ رُزِّیز کہلاتی ہے (جس سے بعض اوقات یہاں کے باشندوں کو مزاحاً ”رُزَیزی“ کہتے ہیں) اور جو قسم سب سے عمدہ نوعیت کی سمجھی جاتی ہے وہ خَلاص ہے؛ الحسا میں کھجوروں کی ستّر سے زائد اصناف شمار کی جا چکی ہیں، جن میں سے بعض محض جانوروں کو کھلانے کے کام آتی ہیں۔ معاشی اہمیت کی ایک اور چیز، جس کی وجہ سے یہ علاقہ عرصے تک مشہور رہا ہے، بلند قامت سفید رنگ کے گدھوں کی مقامی نسل ہے، جو کسی زمانے میں بکثرت باہر بھیجے جاتے تھے، بالخصوص مصر اور العراق میں۔ خوراک کی تبدیلیوں اور تیز رفتار گاڑیوں کے رواج کی بدولت کھجوروں اور گدھوں دونوں کی معاشی اہمیت میں زوال رونما ہو گیا ہے۔ دوسری طرف پہلے سے زیادہ نقد مزدوری کی وجہ سے جو زیادہ تر سعودی عرب کے مشرقی صوبے میں تیل کی صنعت کے فروغ کا نتیجہ ہے، تجارت، ملازمت اور ہلکی صنعتوں میں اضافہ ہو گیا ہے اور زرعی پیداوار کی اصناف بھی بڑھ گئی ہیں۔ پارچہ بافی بھی، جس سے وہ چغے (بشت) تیار ہوتے ہیں جو مقامی باشندے پہنتے ہیں

عرصے سے بجا طور پر مشہور چلی آتی ہے اور اب تک بھی الحسا کی معاشی تصویر کا ایک اہم حصّہ ہے۔

تاریخ: الحسا کی تاریخ کا تفصیلی مطالعہ، بالخصوص قدیم زمانوں کے متعلق، ابھی کرنا باقی ہے۔ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ علاقہ جو قدیم زمانے میں Attene کہلاتا تھا آج کل کا الحسا ہی تھا، لیکن قدیم مآخذ میں اور ایسے حوالے نہیں جن کا تعلق اس نخلستان سے قائم کیا جا سکے۔ یہ علاقہ یقیناً رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم کے عہد میں بھی الحسا (یا الاحساء) کہلاتا تھا، یہاں کے بیشتر باشندوں نے شروع زمانے ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ عباسیوں کے رو بہ انحطاط عہد میں انہوں نے مرکزی حکومت کے خلاف کئی بار بغاوت کی۔ ان بغاوتوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر قرمطیوں [رکّ بہ قرامطہ] کی بغاوت تھی۔

قرون وسطی کے عرب مآخذ میں الحسا کو البحرین [رکّ باں] میں واقع ایک قلعہ بتایا گیا ہے، جو اس ضلع کے قدیم صدر مقام ھجر سے زیادہ دور نہیں تھا۔ اس قلعے کی بنا ۳۱۷ھ / ۹۲۹ء میں، ایک مقام پر جو اس وقت الحسا کہلاتا تھا، مشہور قرمطی رہنما ابو طاہر الجنّابی [رکّ باں] نے رکھی تھی۔ اس نے اس قلعے کا نام المؤمنیّہ رکھا تھا، لیکن قلعہ اور اس کے گرد و نواح کی بستی پرانے ہی نام سے معروف رہی۔ ۴۴۳ھ / ۱۰۵۱ء میں ایرانی سیّاح ناصر خسرو اس علاقے میں آیا اور اس نے اس کا حال لکھا ہے۔ قرمطی حکومت کے بارے میں اس کا بیان خاص طور پر قیمتی ہے۔ قرمطی اقتدار کا خاتمہ بالآخر الحسا کے مقامی حکمران خاندان بنو عیّون کے ہاتھوں ہوا۔

اس نخلستان میں عباسی عہد کے گلی ظروف کے ٹکڑوں کی موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ الحسا شروع کے اسلامی عہد ھی میں گنجان آباد ہو چکا تھا۔ تاہم یہ ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ پرتگالیوں اور ایرانیوں نے، جو علی الترتیب دسویں / سولھویں اور گیارھویں / سترھویں صدی میں البحرین کے جزیرے پر قابض ہو گئے، اپنی حکومت کو الحسا تک توسیع دی ہو۔ مؤخر زمانے میں اس کی جغرافیائی جاے وقوع اور وسائل کی وجہ سے نجدی وھابی [رکّ بہ وھابیۃ] اور ترک اسے لینے کے خواھشمند رہے، بحالیکہ بنو خالد کے ارباب اقتدار (جو برسوں سے الحسا کے مالک رہے تھے) اپنی حیثیت کو برقرار رکھنے کی جدّ و جہد کرتے رہے۔ یہ نخلستان کئی مرتبہ مختلف ھاتھوں میں گیا۔ پہلے اسے وھّابیوں نے ۱۲۰۹ھ / ۱۷۹۳ء میں زیر کر لیا۔ ۱۲۳۵ھ/۱۸۱۹ء اور ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۵ء کے درمیان اس نخلستان پر محمد علی پاشا کی مصری فوجوں کا قبضہ رہا، اور اس آخر الذکر تاریخ اور ۱۲۴۷ھ / ۱۸۳۰ء کے مابین اس پر پھر بنو خالد اور وھابیوں میں جھگڑا رہا۔ وھابیوں کو آخرکار فتح ہوئی، لیکن پھر ایک مختصر عرصے کے لیے اسے ۱۲۵۵ھ / ۱۸۳۹ء میں مصریوں کے لیے خالی کرنا پڑا۔ ترکوں نے یہاں ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء میں قبضہ کر لیا اور اس علاقے کو بصرے کی ولایت کی ایک سنجاق بنا دیا۔ ترکی قبضے کے دوران میں الحسا سنجاق کا انتظامی مرکز اور متصرّف پاشا کی جاے سکونت رہا۔ ترکوں کو آخرکار ۱۹۱۳ء میں عبدالعزیز ابن سعود نے الحسا سے نکال دیا۔

۱۳۳۲ھ / ۱۹۱۳ء تک مصریوں، ترکوں اور وھّابیوں نے یہاں جو حکومت کی وہ زیادہ مستحکم نہ تھی، مشرقی عرب کے دو طاقتور بدوی قبیلے، بنو خالد اور بنو عجمان الحسا کے دیہات پر مسلسل حملے کرتے رہے اور تجارتی راستوں کو خطرے میں ڈالتے رہے۔ اس علاقے میں بالآخر موجودہ حکمران خاندان

کے عہد میں امن و امان بحال ہوا۔ ۱۹۱۳ء سے ۱۹۵۲ء تک الحسا مشرقی سعودی عرب کے پورے علاقے کا مرکز حکومت رہا، جو اس زمانے میں صوبۂ الحسا کہلاتا تھا۔ اس نخلستان کے نام سے تیل کی وہ مراعات بھی موسوم تھیں (The Hasa Concession) جو ۱۹۲۳ء میں فرینک ہومز Frank Holmes نے العُقَیر میں ابن سعود سے حاصل کی تھیں اور جو اس سب علاقے پر محتوی تھیں جو مشرق میں الدہناء کے ریگستان سے لے کر مغرب میں خلیج فارس تک، اور عراق اور کویت کے درمیان شمال میں، اور جنوب میں اس خط تک جو جزیرہ‌نمای قَطَر سے مغرب کی سمت چلا جاتا ہے، پھیلا ہوا ہے۔

۱۹۵۲ء میں صوبے کا دارالحکومت الحسا سے الدُّمّام [رک بآں] میں منتقل کر دیا گیا، جو خلیج فارس کے ساحل پر واقع ہے، اور خود صوبے کا نام صوبۂ الحسا کے بدلے مشرقی صوبہ ہو گیا۔ الحسا کے امیر کا حلقۂ اقتدار صرف نخلستان کے علاقے تک محدود ہے اور وہ الدّمام کی صوبائی حکومت کے ماتحت ہے۔ ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۹ء کے دوران میں سعودی حکومت نے نخلستان میں بہت اہتمام سے زراعتی کام کی توسیع شروع کی، جس میں ریت کو دبا کر پکا کرنا، پانی کا نکاس اور تجرباتی کھیتی باڑی کا قائم کرنا بھی شامل تھا۔

مآخذ: (۱) ناصر خسرو: سفر نامہ، طبع شیفر Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۲) یاقوت: بذیل مادّہ؛ (۳) M.J. de Goeje: *Memoires sur les Carmathes du Bahrain*، بار دوم، لائڈن ۱۸۸۶ء؛ (۴) وہی مصنف: *La fin de l' empire des Carmathes*، در *JA* (۱۸۹۵ء)؛ (۵) سلیمان الدخیل: تاریخ الاحساء، ۱۳۳۱ھ؛ (۶) محمّد بن عبداللہ آل عبدالقادر: تحفۃ المستفید بتاریخ الاحساء، ریاض ۱۳۷۹ھ؛ (۷) R. E. Cheesman: *In unknown Arabia*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۸) J.B. Mackie: *Hasa, An Arabian Oasis*، در *Geographical Journal*، ج ۶۳ (۱۹۲۴ء)؛ (۹) H. St. J.B. Philby: *The Heart of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۰) R. Raunkiaer: *Gennem Wahhabiternes Land paa Kamelryg*، کوپن ہیگن ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) F. S. Vidal: *The Oasis of al-Hasa*، نیویارک ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) محمّد ابن بُلَیہِد: صحیح الاخبار، قاہرہ ۱۳۷۰ - ۱۳۷۳ھ؛ (۱۳) J. C. Lorimer: *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*، کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) F. Wüstenfeld: *Bahrein und Jemama*، در *Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött.*، ۱۸۷۴ء؛ (۱۵) H.R.P. Dickson: *The Arab of the Desert*، لنڈن ۱۹۴۹ء؛ (۱۶) بحریۂ [برطانیہ]: *Iraq and the Persian Gulf*، لنڈن ۱۹۴۴ء؛ (۱۷) R. Lebkicher، G. Rentz، M. Steineke وغیرہ: *Aramco Hand Book*، نیدر لینڈ ۱۹۶۰ء؛ مزید مآخذ: (۱۸) S. H. Longrigg: *Four centuries of modern Iraq*، آوکسفرڈ ۱۹۲۵ء؛ (۱۹) J. B. Kelly: *Eastern Arabian frontiers*، لنڈن ۱۹۶۴ء، (ادارہ وو، بار دوم، لائڈن)۔

(F. S. VIDAL)

⊗ **حِساب**: (ع)، مادّہ ح س ب سے، حساب (= استعمال العدد، گنتی، شمار، حساب کتاب وغیرہ، اور اس کے چند مشتقات مثلاً حُسْبان اور حسیب وغیرہ بھی قرآن میں آئے ہیں [دیکھیے مفردات]۔ استعمال کے علاوہ، اس کے معنی اللہ کو حساب دینا بھی ہیں۔ قرآنی اصطلاح میں یہ لفظ اُس حساب کتاب کے مفہوم میں آتا ہے۔ جو اللہ تعالٰی اپنے ہر بندے سے لے گا ''یوم الحساب'' (= روز حساب) کا لفظ (قرآن پاک، ۴۰ : ۲۷؛ ۳۸ : ۱۶، ۲۶ و ۵۳ : قب ۱۴ : ۴۱) ''یوم الدین'' (= روز جزا) کا مترادف ہے۔ آخرت کا حساب صرف خدائے تعالٰی کو دینا ہوگا (قرآن پاک، ۱۳ : ۴۰، ۲۶ : ۱۱۳)۔ یہ

حساب کتاب میں سے خاص طور پر کافروں سے لیا جائے گا (قرآن پاک: ۸۸: ۲۶؛ ۱۳: ۱۸؛ ۲: ۲۰۲؛ ۳۳: ۱۷) اور "اللہ جلد ہی حساب لینے والا ہے" (قرآن پاک: ۲: ۲۰۲؛ ۳: ۱۹ اور ۱۹۹) ہر بندے کو اعمال‌نامہ ملے گا جو اس کے حساب کا گوشوارہ ہوگا۔ یہ ایک فرد ہوگی جس پر اس کے اعمال لکھے ہوں گے۔ اگر نیکیاں برائیوں سے زیادہ ہوں گی تو یہ اعمال‌نامہ بندے کے دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا اور اس سے آسان حساب لیا جائے گا (قرآن پاک: ۸۴: ۷ تا ۱۰، ۶۹: ۱۹ و ۲۰؛ قب ۱۷: ۷۱)، سخت حساب کی صورت میں یہ اعمال‌نامہ اس کے بائیں ہاتھ میں دے دیا جائے گا اور اس کو سزا دی جائے گی (قرآن پاک: ۶۹: ۲۵ تا ۲۷) روزِ قیامت کے حساب کتاب کے مختلف تصورات کے بارے میں رک بہ یوم الحساب، قیامت وغیرہ اور ریاضی کی شاخ حساب کے سلسلے میں رک بہ علم الحساب۔

مآخذ: قرآن مجید کے علاوہ کتب تفسیر و حدیث و فقہ و کلام، نیز مادۂ یوم الحساب۔

[ادارہ]

* **حِساب:** رک بہ علم الحساب، محاسبہ۔

*⊗ **حِسابُ الْجُمَّل:** الفاظ کی عددی قیمتوں کے ذریعے تاریخ محفوظ کرنے کا طریقہ۔ اس میں ایک لفظ (ذو معنی اور موزوں) یا ایک چھوٹے جملے میں ایسے حروف اکٹھے کیے جاتے ہیں جن کی عددی قیمتوں کو جمع کرنے سے کسی گذشتہ یا آئندہ واقعے کی تاریخ نکل سکتی ہے۔ ایسے لفظ یا چھوٹے جملے [= اردو میں مادۂ تاریخ] کو رمز یا ترکی میں تاریخ [رک بآں] کہتے ہیں۔

تاریخ گوئی فارسی اور اردو میں بہت زیادہ رائج ہوئی۔ تاریخ کی تین قسمیں ہیں: (۱) صوری، (۲) معنوی، (۳) صوری و معنوی۔ صوری سے مراد یہ ہے کہ الفاظ میں تاریخ بتا دی جائے۔ جیسے سعدی:

ز ہجرت شش صد و پنجاہ و شش بود

معنوی سے یہ مقصود ہے کہ حساب جمل سے تاریخ نکلتی ہو۔ اس کی بھی پھر تین قسمیں ہیں: حروف معجمہ یعنی منقوطہ سے جیسے:

حرف منقوطہ شمردہ، اوج تاریخش نوشت
"شد بنا بیت العزاے اہلِ بیتِ مصطفیٰ"

(ب) حروف مہملہ یعنی منقوطہ سے، جیسے:

گفتم بحروف مہملہ سال
"در قصرِ ارم نمود آرام"

(ج) حروف معجمہ و مہملہ دونوں سے تاریخ مستخرج ہوتی ہو، جیسے:

مصرعِ تاریخ فوتش منشی گردوں نوشت
"آسماں بے مہر و دیہیم فصاحت بے دبیر"

صوری و معنوی وہ تاریخ ہے، جو الفاظ و اعداد دونوں سے حاصل ہو، جیسے:

"باینی یک ہزار و دو صد و ہفت"

اس مصرع کے الفاظ و اعداد دونوں سے ۱۲۰۷ حاصل ہوتے ہیں۔

معنوی اور صوری و معنوی دونوں کی تین تین حالتیں ہو سکتی ہیں: (۱) کامل یا سالم الاعداد، اسے مطلق تاریخ کہتے ہیں۔ مندرجۂ بالا سب تاریخیں اس کی مثال ہیں۔

(۲) ناقص الاعداد۔ اصول تاریخ گوئی کے مطابق اس کی تکمیل کی جائے تو اسے تعمیہ کہتے ہیں، جیسے:

تاریخ طبعِ نوجِ سخنور بطلب صاف
"حجام کل گرفت ز تیغ ہلال" گفت

لفظ "صاف" کے فن یعنی "الف" کے ایک عدد سے تاریخ کی تکمیل کی گئی ہے۔ (۳) زائد الاعداد۔ اصول تاریخ گوئی کے مطابق زائد اعداد کو خارج کیا جائے تو اسے تخرجہ کہتے ہیں، جیسے:

'نعمت خان' را برائے سال تاریخ
از 'باغ فرح بخش' بدر کن شاہا

'باغِ فرح بخش' کے اعداد میں سے نعمت خان کے اعداد کم کرنے سے تاریخ حاصل ہوتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے باغ کے منتظم نعمت خان سے شاعر ناراض تھا۔

تخرجہ و تعمیہ یوں تو صرف اکائی یعنی نو عدد تک جائز ہے، لیکن اگر مندرجۂ بالا طریق پر پُرلطف تخرجہ یا تعمیہ ہو تو اس قید کی پروا نہیں رہتی۔ اہل شگون واقعۂ شادی کی تاریخ میں تعمیہ اور حادثۂ غم کی تاریخ میں تخرجہ پسند کرتے ہیں۔ حالانکہ دونوں اگر کسی صنعت یا پرلطف ترکیب پر مبنی نہ ہوں تو شاعر کے ضعفِ فکر پر دال ہیں۔

تاریخ جس طرح بھی حاصل ہوتی ہو اس کی طرف معین الفاظ میں بیّن اشارہ ضروری ہے تا کہ تاریخ معمّی نہ بن جائے۔

اس کے علاوہ تاریخ کے مزید پیچیدہ طریقے مثلاً صنعتِ توشیح، زبر، بیّنات اور زبر و بیّنات وغیرہ بھی ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں]۔

ان تاریخی مادّوں کے ذریعے صحیح تاریخ معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ بعض حروف کی عددی قیمتوں کے اس اختلاف کو ملحوظ رکھا جائے جو مشرق اور المغرب (مشمولۂ اندلس) کی 'ابجدوں' میں پایا جاتا ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ ان چھے حروف میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے جو Cadmus کی ترتیب کے مطابق ان کے بعد آتے ہیں: س، ش، ص، ض، ظ اور غ۔ فارسی اور ترکی میں، ان حروف کی، جو ان زبانوں سے مخصوص ہیں (پ، چ، ژ اور گ) عددی قیمت بھی وہی ہے جو ان کے ہم شکل عربی حروف کی ہے۔ اسی طرح ہندی سے مخصوص حروف (ٹ، ڈ اور ڑ) کی عددی قیمت بھی وہی ہے جو ان کے ہم شکل عربی حروف کی۔ البتہ حروف مخلوط الہا [مثلاً بھ، پھ، وغیرہ] کی عددی قیمت میں دو حرف شمار کیے جاتے ہیں۔ 'آ' میں اختلاف ہے، کوئی ایک حرف مان کر اس کی عددی قیمت ''ایک'' مقرر کرتا ہے، کوئی دو مان کر ''دو'']۔

'ۃ' کو ہاء یا تاء شمار کیا جا سکتا ہے اور اس کے لیے اس بات کو ملحوظ رکھنا ہوگا کہ آیا وہ وقف میں واقع ہوئی ہے یا درج میں۔

ان تاریخی مادّوں کو بالعموم کتبوں (عام طور پر اشعار کی صورت) میں استعمال کیا جاتا ہے، جس سے تاریخ تاسیس ظاہر ہو۔ صنف ''ارجوزہ'' کی نصیحت آمیز تاریخی تلخیصوں، بالخصوص وفیات سے متعلق، میں بھی اس کا استعمال اتنا ہی عام ہے۔

کتبوں کی عبارتوں میں تاریخی مادّے کو بعض اوقات ایسے رنگ میں لکھا جاتا ہے جو باقی عبارت کے رنگ سے نمایاں اور ممتاز ہو۔ مادۂ تاریخ کا اظہار ہمیشہ حرف جار 'فی' (میں) یا عام یا سنۃ ''فلاں سال میں'' میں سے کسی ایک لفظ سے کیا جاتا ہے۔

مراکش میں گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں خانوادۂ بنو سعد [رک بہ سعد (بنو)] کے عہد حکومت کے دوران میں کہیں جا کر نہ صرف تاریخی یادگاروں کے کتبات میں بلکہ وفیات میں بھی تاریخی مادّوں کا استعمال عام ہوا۔

مؤخرالذکر صنف کا بڑا مصنف معتمد اور درباری شاعر محمد بن احمد المکلاتی (م ۱۰۴۱ھ/ ۱۶۳۱ء) تھا، جو ایک لامیہ قصیدے کا بھی مصنف ہے، جو محمد بن علی الفشتالی (م ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء) کی اسی سلسلے کی ایک تصنیف تھی۔

مراکش کے مؤرخوں اور سوانح نگاروں نے تاریخی مادّوں والی منظوم وفیات کو وسیع پیمانے پر استعمال کیا، خاص طور پر محمد القادری (م ۱۱۸۷ھ/ ۱۷۷۳ء) نے اپنی تصنیف نشر المثانی میں اور

محمد بن جعفر الکتانی (م ۱۳۳۹ھ/ ۱۹۲۰ء) نے اپنی تصنیف سلوۃ الانفاس میں.

لفظ (اس صورت میں اسم عَلَم) کے تمام حروف کی عددی قیمتوں کو جمع کرنے کا طریقہ ایک ''لاہوتی'' طریق عمل ہے، جس کو ''حساب النِّیم'' کہتے ہیں، جس سے یہ پیش گوئی کی جا سکتی ہے کہ دو متحارب حکمرانوں میں سے کس کو فتح ہوگی اور کس کو شکست ۔ اس عمل کو ابن خلدون نے نہایت تفصیل سے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے (دیکھیے مقدمہ، طبع Quatremère، ص ۲۱۰ تا ۲۱۳، فرانسیسی ترجمہ از دیسلان)، ۱ ؛ ۲۴۲ تا ۲۴۵، انگریزی ترجمہ از روزنتھال Rosenthal، ۱ : ۲۳۴ تا ۲۳۸)، نیز رک بہ سیمیا؛ زایرجہ [ابجد].

[حساب الجمل میں حروف ابجد کی عددی قیمتیں ذیل کی جدول میں ملاحظہ کیجیے :

ا	۱	ح	۸	س	۶۰	ت	۴۰۰
ب	۲	ط	۹	ع	۷۰	ث	۵۰۰
ج	۳	ی	۱۰	ف	۸۰	خ	۶۰۰
د	۴	ک	۲۰	ص	۹۰	ذ	۷۰۰
ہ	۵	ل	۳۰	ق	۱۰۰	ض	۸۰۰
و	۶	م	۴۰	ر	۲۰۰	ظ	۹۰۰
ز	۷	ن	۵۰	ش	۳۰۰	غ	۱۰۰۰

المغرب میں، چھے مذکورہ حروف کی عددی قیمت مندرجۂ ذیل ہے :

ص = ۶۰، ض = ۹۰، س = ۳۰۰، ظ = ۸۰۰

غ = ۹۰۰، ش = ۱۰۰۰

پ = ب = ۲؛ ٹ = ت = ۴۰۰؛ چ = ج = ۳؛ ڈ = د = ۴؛ ڑ = ر = ۲۰۰؛ ژ = ز = ۷؛ گ = ک = ۲۰۔ 'کہ' بیانیہ اور 'چہ' استفہامیہ کی عددی قیمت میں اختلاف ہے ۔ بعض 'کہ' کے بیس اور بعض پچیس لیتے ہیں ۔ اسی طرح بعض 'چہ' کے تین اور بعض آٹھ لیتے ہیں، گو یہ دونوں طریقے جائز ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ علم تاریخ گوئی میں حروف مکتوبی کا اعتبار ہے، چنانچہ حروف محذوف التلفظ کے اعداد لیے جاتے اور حرف مشدّد میں صرف ایک حرف کے اعداد شمار کیے جاتے ہیں].

مآخذ : (۱) Carra de Vaux نے اپنے مقالۂ تاریخ، در ووا، لائڈن، بار اوّل، کے آخر میں حساب الجمل پر سرسری بحث کی ہے ؛ (۲) E. Lévi Provençal : *Les historiens des Chorfa*، ص ۷۹ تا ۸۰ (نیز دیکھیے اسی کتاب کے اشاریے میں مذکرۂ بالا مصنفین کے اسما؛ (۳) الافرانی : نزھۃ الحادی، مترجمۂ Houdas، ص ۲۸، ۵۵، ۶۶، ۸۲، ۱۶۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۳۴، ۲۶۵، ۳۳۱، ۳۵۱؛ (۴) السّلاوی : الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ/ ۱۸۹۴ء، ۱ : ۱۶۹ تا ۱۸۰، ۳ : ۲۸۱؛ (۵) G. S. Colin : *Une nouvelle inscription arabe de Tanger*، در *Hesp.*، جلد ۴ (۱۹۲۴ء)، ص ۹۳؛ [(۶) ٹی ۔ ڈبلیو ۔ بیل : مفتاح التواریخ، نولکشور نومبر ۱۸۶۷ء؛ (۷) مرزا محمد جعفر اوج : مقیاس الاشعار، مطبع جعفری لکھنؤ ۱۲۹۲ھ].

(G. S. COLIN [و ادارہ])

حساب العَقْد : (حساب العُقَد، حساب العقود، حساب القبضہ بالید، حساب الید)، علم الحساب، انگلیوں پر شمار کرنے کا فن، انگلیوں کے ذریعے گنتی، انگلیوں کی کیفیت سے اعداد ظاہر کرنے کا فن ۔ بعض اشاروں سے پتا چلتا ہے کہ عرب ہاتھ پھیلا کر اور بوقت ضرورت ایک یا دو انگلیوں کو موڑ کر نہ صرف چھوٹے اعداد کا اظہار کرتے تھے (ملاحظہ ہو Goldziher، در *Arabica*، ۸ / ۳ : ۲۷۲)، بلکہ وہ اپنی انگلیوں کو مخصوص شکل میں جوڑ کر بڑے اعداد کا بھی اظہار کر سکتے تھے (ملاحظہ ہو G. Levi Della Vida، در *Isl.*، ج ۱۰ (۱۹۲۰ء)، ص ۲۴۳) ۔ یہ بات ناممکن نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم نے [انگلیوں کی] جو بعض حرکات استعمال کیں ان

کی تشریح ان کے معاصرین نے اس طرح کی کہ وہ حرکات ایسے اعداد کو ظاہر کرتی ہیں جو ایک مروجہ نظام سے مطابقت رکھتے ہیں (H. Ritter، در *Isl.*، ج ۱۰ (۱۹۲۰ء) ص ۱۵۳ تا ۱۵۶)، خاص طور پر تشہد [رک بآں] میں آپ کے دست مبارک کی کیفیت (دیکھیے کتب احادیث بمدد فہارس)۔ پلوٹارک Plutarch نے ایران میں انگلیوں کے ذریعے شمار کرنے کی رسم کا ذکر کیا ہے (فرانسیسی ترجمہ از Ricard، *Vies*، ۲ : ۳۱۵، حاشیہ ۲۵)۔ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں سے ہی اگر عرب یا ایرانی شعرا کو کسی شخص کی کنجوسی یا خسّت کا ذکر لطیف یا خفیہ پیرائے میں مقصود ہوتا تو وہ کہتے کہ فلاں شخص کا ہاتھ ترانوے [کی شکل] بناتا ہے (یہ عدد بند ہاتھ سے ظاہر کیا جاتا تھا اور ہاتھ بند ہونا کنجوسی کی علامت ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ جس نظام کی تفصیلات ہمیں زمانۂ مابعد میں ملتی ہیں، وہ بہت پہلے سے ایرانی کاتبوں کے واسطے سے مروج تھا۔ حمد اللہ المستوفی کے نزدیک انگلیوں پر گنتی کرنے کے فن کی ایجاد کا سہرا ابن سینا کے سر ہے، جس نے ۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ء میں یہ نظام دریافت کر کے محاسبوں کو شمارندوں کے استعمال کی زحمت سے نجات دلائی، چنانچہ الصّولی (م ۳۳۵ھ/ ۹۴۶ء) نے ادب الکتّاب (قاہرہ ۱۳۴۱ھ/ ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۹) میں لکھا ہے: ''سرکاری کاتب [ہندی] ہندسے لکھنے سے بچتے ہیں، کیونکہ اس کے لیے انہیں سامان [کاغذ یا تختیوں] کی ضرورت پیش آتی ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ ایسا نظام جس کے لیے کسی سامان کی ضرورت نہ ہو اور جس میں اپنے کسی عضو کے سوا کسی قسم کے آلے کو استعمال کرنے کی ضرورت نہ پڑے، معاملے کو صیغۂ راز میں رکھنے کے لیے زیادہ موزوں اور ان کے زیادہ شایان شان ہے۔ یہ نظام جوڑوں (عُقَد یا عُقَد) اور انگلیوں کی پوروں (بنان) سے حساب کرنا ہے، جس کی وہ پابندی کرتے ہیں''۔ تقریباً ایک صدی پیشتر بھی انگلیوں پر حساب کرنے کا رواج ضرور ہو گا، کیونکہ الجاحظ (م ۲۵۵ھ / ۸۶۸ء) معلّموں کو مشورہ دیتا ہے (کتاب المعلّمین، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، Rieu ۱۱۲۹، ۱۳ راست) کہ وہ حساب الہند، یعنی ''ہندوستانی'' ہندسوں کے ذریعے شمار کرنے کے بجائے حساب العقد (العُقَد) سکھایا کریں۔ مصنف مذکور نے اظہار (= بیان) کے پانچ طریقوں میں عَقد (یا G.E. von Grunebaum کی قراءت کے مطابق عُقد)، جو اسے انگلیوں کے ذریعے حساب کرنے سے مطابقت دیتا ہے [رک بہ بیان]) کو شمار کیا ہے جو اس کے نزدیک ایسا حساب ہے جس کے لیے نہ تو لفظ بولنے کی ضرورت ہے اور نہ تحریر کی۔ یہ مصنف حساب کی خوبیوں کے اثبات کے لیے قرآن پاک کی جن آیات (۶ : ۹۵ - ۹۶؛ ۱۰ : ۵؛ ۱۷ : ۱۲، ۱۴؛ ۵۵ : ۵) کو نقل کرتا ہے (کتاب البیان والتبیین طبع عبدالسلام ہارون، ۱ : ۸۰؛ نیز دیکھیے کتاب الحیوان، ۱ : ۳۲) ان تمام آیات کا تعلق چاند اور سورج کی گردش (حُسبان) اور برسوں کی گنتی و شمار سے ہے؛ شاید اس سے انگلیوں پر شمار کرنے کے ایسے طریقے کی طرف اشارہ پایا جاتا ہو جو اس طریقے کے مطابق ہے جس کی تفصیل ساتویں صدی عیسوی میں Venerable Bede نے *De temporum ratione* (در Migne: *Patrol.*، ۹۰ : ۲۹۵، متن اور ترجمہ در J.-G. Lemoine، ص ۳ تا ۱۷) میں بیان کی تھی۔

یہ مفروضہ ممکن دکھائی دیتا ہے کیونکہ یہی انگریز مصنف مذکورۂ بالا کتاب کے پہلے باب (نظامِ De computa vel loquela digitorum) میں انگلیوں پر حساب کرنے کا ایک ایسا طریقہ پیش کرتا ہے جو اس نظام سے تقریباً مکمل مطابقت

رکھتا ہے جو مسلم علما مثلاً الموصلی، ابن المغربی، ابن شعلہ، طَیْبغا، اور ابن بندود کے متاخر زمانے کی کتابوں (دیکھیے مآخذ) میں ملتا ہے جو آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی سے پہلے کی معلوم نہیں ہوتیں۔ اس کا ذکر فرہنگ جہانگیری (۱۰۰۵ھ/۱۵۹۷ء اور ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء کے درمیان) میں بھی ملتا ہے جہاں علی یزدی (م ۸۵۰ھ/ ۱۴۴۶ء) کا متن فارسی میں منقول ہے، لیکن عرب روایت میں.

اس نظام میں ہندسوں کا اظہار مندرجۂ ذیل طریقوں سے کیا جاتا ہے:

۱ ، چھنگلی کو موڑ کر؛
۲ ، چھنگلی کے ساتھ تیسری انگلی بھی موڑ کر؛
۳ ، چھنگلی اور تیسری انگلی کے ساتھ درمیانی انگلی کو جوڑ کر؛
۴ ، صرف تیسری انگلی اور درمیانی انگلی کو خم کرنے سے؛
۵ ، صرف درمیانی انگلی کو موڑنے سے؛
۶ ، صرف تیسری انگلی کو خم کرنے سے؛
۷ ، چھنگلی کو زیادہ خم کرنے سے؛
۸ ، چھنگلی اور تیسری انگلی کو بہت موڑنے سے؛
۹ ، ان کے ساتھ درمیانی انگلی کو بھی بہت خم کرنے سے؛
۱۰ ، انگشت شہادت کی پور کو انگوٹھے کے درمیان میں رکھنے سے؛
۲۰ ، انگوٹھے اور انگشت شہادت کو ساتھ ساتھ آگے بڑھانے سے؛
۳۰ ، انگوٹھے اور انگشت شہادت کی پوروں کو جوڑنے سے؛
۴۰ ، انگوٹھے کو انگشت شہادت کے نچلے حصے تک دراز کرنے سے؛
۵۰ ، انگوٹھے کو قائمہ زاویے پر خم کرنے سے؛
۶۰ ، انگشت شہادت سے انگوٹھے کے گرد حلقہ بنانے سے؛
۷۰ ، انگوٹھے کی پور کو انگشت شہادت کے درمیانی جوڑ پر رکھنے سے؛
۸۰ ، انگشت شہادت کی پور کو انگوٹھے کے ناخن پر رکھنے سے (لیکن اس میں اختلافات پائے جاتے ہیں)؛
۹۰ ، انگشت شہادت کی پور کو انگوٹھے کے زیریں حصے پر رکھنے سے؛
۱۰۰ ، ہاتھ کھول دینے سے (اس میں اختلافات ہیں).

"دائیں ہاتھ کا جو اشارہ ایک سے لے کر نو تک کے عدد کو ظاہر کرنے کا کام دیتا ہے وہی اشارہ بائیں ہاتھ کی انگلیوں سے ایک ہزار کے عدد سے لے کر نو ہزار کے عدد تک کو ظاہر کرنے کا کام دیتا ہے اور دائیں ہاتھ کی جس علامت سے دس سے لے کر نوّے تک کی دہائیوں کو ظاہر کیا جاتا ہے، بائیں ہاتھ کی اسی علامت سے ایک سو سے لے کر نو سو تک کے سیکڑوں کا اظہار کیا جاتا ہے"۔ دس ہزار کے عدد سے لے کر اگلے اعداد کو ظاہر کرنے کے لیے یہ طریقہ Bede کے طریقے سے یکسر مختلف نظر آتا ہے، لیکن بحیثیت مجموعی یہ دونوں طریقے عملی طور پر ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ [اسلامی روایت سے ثابت ہے کہ ایک کے ہندسے کو انگشت شہادت سے ظاہر کیا جا سکتا ہے].

یہ نظام زمانۂ قدیم سے مغرب میں متعارف تھا، لیکن اوائل ازمنۂ متوسطہ کے بعد متروک ہو گیا، ممکن ہے کہ مشرق میں وہ کاتب اس طریقے سے آشنا ہوں جن کا الصُّولی نے تذکرہ (دیکھیے ادب الکُتّاب) کیا ہے اور تقسیم چھوڑ کر معمولی حساب کتاب کا کام چلانے

کے لیے اس پر ماضی قریب تک عملدرآمد ہوتا رہا ہو۔ اگرچہ کسی تذکرے میں یہ ذکر نہیں ملتا، لیکن تونس کے بڑے بوڑھے آج بھی اس سے واقف ہیں (M. Souissi کا مراسلہ) : مثلاً ۶ کو ۸ سے ضرب دینے کے لیے وہ ہاتھ کی چھنگلی کو (=۶) اور دائیں ہاتھ کی بھی تین انگلیوں کو (=۸) موڑتے ہیں؛ موڑی ہوئی تمام انگلیوں کے مجموعے (۱+۳ = ۴) سے دہائیوں کا اور کھلی ہوئی انگلیوں سے (۴ × ۲ = ۸) اکائیوں کا اظہار ہوتا ہے۔

قیمتی اور کمیاب اشیاء خاص کر موتیوں کی خرید و فروخت کے لیے ایک دوسرا طریقہ بھی مستعمل ہے، جبکہ فریقین گواہوں کے سامنے سودا طے کرتے ہوئے بھی اس کی شرائط کو مخفی رکھنا چاہیں۔ سودا کرنے والے دونوں فریق آمنے سامنے بیٹھ جاتے ہیں اور اپنے اپنے دائیں ہاتھ پر کپڑا ڈال لیتے ہیں اور ایک مقررہ طریقے سے ایک دوسرے کی انگلیوں کو چھوتے ہیں؛ اگرچہ اس طریقے سے مختلف عددی سلسلوں میں اکائیوں کا پتا نہیں چلتا، لیکن فریقین سب کچھ سمجھ جاتے ہیں :

(۱) ۱۰، ۱۰۰، ۱۰۰۰ کا اظہار انگشت شہادت کے پکڑنے سے ہوتا ہے (انگشت شہادت یہاں اپنی قیمت برقرار رکھتی ہے، دیکھیے بیان بالا)؛

(۲) ۲۰، ۲۰۰، ۲۰۰۰ کا اظہار انگشت شہادت اور درمیانی انگلی کو پکڑنے سے ہوتا ہے؛

(۳) ۳۰، ۳۰۰، ۳۰۰۰ کا اظہار انگشت شہادت، درمیانی اور تیسری انگلی کو پکڑنے سے ہوتا ہے؛

(۴) ۴۰، ۴۰۰، ۴۰۰۰ کا اظہار چاروں انگلیوں کو پکڑنے سے ہوتا ہے؛

(۵) ۵۰، ۵۰۰، ۵۰۰۰ کا اظہار پورے ہاتھ کو پکڑنے سے ہوتا ہے؛

(۶) ۶۰، ۶۰۰، ۶۰۰۰ کا اظہار انگشت شہادت، درمیانی اور تیسری انگلی کو دو دفعہ دبانے سے کیا جاتا ہے؛

(۷) ۷۰، ۷۰۰، ۷۰۰۰ کا اظہار ۴ اور ۳ کو ظاہر کرنے والے دونوں طریقوں کو جمع کرنے سے کیا جاتا ہے (۴+۳)؛

(۸) ۸۰، ۸۰۰، ۸۰۰۰ کا اظہار چاروں انگلیوں کو دو بار دبانے سے کیا جاتا ہے (۴×۲)؛

(۹) ۹۰، ۹۰۰، ۹۰۰۰ کا اظہار ۵ اور ۴ کو ظاہر کرنے والے دونوں طریقوں کو جمع کرنے سے کیا جاتا ہے (۵+۴)؛

اس نظام پر، جس کا ذکر طاش کوپروزادہ نے مفتاح السعادۃ، حیدر آباد، ۱ : ۳۲۹ تا ۳۳۱ میں (جسے حاجی خلیفہ نے نقل کیا ہے، دیکھیے Von Hammer : *Encyclopädische Übersicht der Wissenschaften des Orients*، ص ۳۰۵) اور Niebuhr : *Description de l' Arabie*، فرانسیسی ترجمہ، ۱۷۷۹ء، ۱ : ۱۳۵، بالخصوص) نے کیا ہے ابھی تک بحرین، بحر احمر اور شاید بعض دوسری جگہوں میں عملدرآمد ہوتا ہے (قب Père Anastase، در المشرق، ۱۹۰۰ء؛ H. de Monfreid : *Secrets de la mer Rouge*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۰) - H. Fisquet نے *Histoire de l' Algérie*، پیرس ۱۸۴۲ء، ص ۱۷۱ میں الجزائر میں اس طریقے کے مستعمل ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس سے ملتے جلتے طریق کار ہیں، جو بنگال میں مستعمل ہے، پوری انگلیوں کے بجائے صرف انگلیوں کے جوڑوں کو استعمال کیا جاتا ہے لیکن مشرق اوسط کے ممالک میں اس کا ذکر نہیں ملتا۔

جن طریقوں کا ذکر مختصر طور پر اوپر ہوا

ہے ان کی اصل اور آغاز نامعلوم ہے؛ تاہم یہ نظام، جو عرب ممالک میں مروج تھے یا ابھی تک ہیں، دیسی نہیں (دیکھیے Goldziher، حوالۂ مذکور) یا کم از کم عرب قدیم میں ان کا سراغ نہیں ملتا۔ اس کے خلاف پتھر اور شیشے کے ٹکڑے، جو مصر سے دستیاب ہوے ہیں، انگلیوں کو موڑنے والے طریقے کے مطابق اعداد کو ظاہر کرتے ہیں اور اس سے اس نظام کی اصل کا پتا چلتا ہے جس کا ذکر عربی اور فارسی مآخذ میں ملتا ہے۔ دوسری طرف مستعملہ مصطلحات سے ایک دقت کا بڑی سامنا ہوتا ہے، اس لیے کہ حساب الیَد اور حساب القبضۃ بالیَد جیسی اصطلاحات اگرچہ بالکل واضح ہیں، لیکن وہ الفاظ جن کا مادہ عقد ہے اور جن کے ظاہری معنی انگلیوں کے جوڑ ہیں، ان سے ''اقرار نامے'' یا ''معاہدے'' کا بھی مفہوم نکلتا ہے۔ آخری تجزیے سے اس امر کا امکان ثابت ہوتا ہے کہ ان طریقوں سے پہلے، جن کے متعلق معلومات محفوظ ہیں، ایک قدیم طریقہ موجود ہو جس میں انگلیوں کے جوڑوں پر گنتی کی جاتی ہو اور یہ کہ بعد میں ان مصطلحات کا استعمال دوسرے طریقوں کے لیے ہونے لگا ہو۔

مآخذ: (۱) جمال الدین حسین اِنْجُو: فرہنگ جہانگیری کے باب کا ترجمہ سلوسٹر دساسی S. de Dacy نے *De la manière de compter au moyen des jointures des doigts usitée dans l'Orient*، در *JA*، ج ۳ (۱۸۲۳ء)، A. Rödiger نے *Über die im Orient gebräuchliche Fingersprache für den Ausdruck der Zahlen*، در *ZDMG*، ۱۸۴۵ء، ص ۱۱۲ تا ۱۲۹؛ اور S. Guyard نے *Chapitre de la préface de Farhangi Djihangiri sur la dactylonomie*، در *JA*، ۱۸۷۱ء، ص ۶۰۱ تا ۶۰۳ نے کیا ہے؛ (۲) محمد بن احمد الموصلی کے قصیدۃ فی حساب العقدۃ بالید (مخطوطۃ برلن، عربی کتب خانہ، عدد ۵۰۰۰) کو Père Anastase نے عُقُود کے نام سے المشرق (۱۹۰۰ء)، ص ۱۹۹ ببعد (نیز ملاحظہ ہو ص ۱۱۹ ببعد) میں شائع کیا ہے اور A. Marre اور Boncompagnoni، ۱ : ۲۰۹ نے اس کا ترجمہ کیا ہے، *Manière de compter des anciens avec les doigts de la main*؛ احمد الطرابلسی کے حواشی کی اشاعت اور ترجمہ از H. Ritter، در *Isl.*، ج ۱۰ (۱۹۲۰ء)، ص ۶۵ تا ۹۵، ۲۴۳ ببعد؛ (۳) ابن المغربی، ابن شعلہ اور طیبغا الاسعردی البکلمشی الیونانی کے متون J. Ruska نے شائع کر دیے ہیں، *Arabische Texte über das Fingerrechnen*، در *Isl.*، ج ۱۰ (۱۹۲۰ء)، ص ۸۷ تا ۱۱۹؛ (۴) ابن مسعود: المقالات، باب فی معرفۃ عقد الاصابع کا G. S. Colin نے *REI*، ۱۹۳۲ء، ۱ : ۵۹ تا ۶۰ میں ترجمہ کر دیا ہے۔ مطالعات: (۵) I. Goldziher: *Über Gebärden- und Zeichensprache bei den Arabern*، در *Zeits. für Völkerpsychologie*، ج ۱۶ (۱۸۸۶ء)، ص ۳۶۹ تا ۳۸۶ (ترجمہ از G.-H. Bousquet، در *Arabica*، ج ۸، عدد ۳ (۱۹۶۱ء)، ص ۲۶۹ تا ۲۸۲) صرف اشاروں کی زبان سے بحث کرتا ہے؛ (۶) وہی مصنف، در *ZDMG*، ج ۶۰ (۱۹۰۷ء)، ص ۵۰۶ تا ۵۰۷؛ اس مقالے میں اس موضوع پر جس کتاب کا سب سے زیادہ مطالعہ کیا گیا ہے وہ J.-G. Lemoine کی *Les anciens procédés de calcul sur les doigts en Orient et en Occident* ہے، در *REI*، ۱۹۳۲ء، ۱ : ۱ تا ۵۸؛ نیز دیکھیے: (۷) M.B. al-Athari، در *MMIA*، ج ۵ (۱۹۲۵ء)، ص ۷۰ تا ۷۹؛ (۸) A. Fischer: *Über Finger-Zahlenfiguren bei den Arabern*، در *Islamica*، ج ۶ (۱۹۳۴ء)، ص ۴۸ تا ۵۷۔

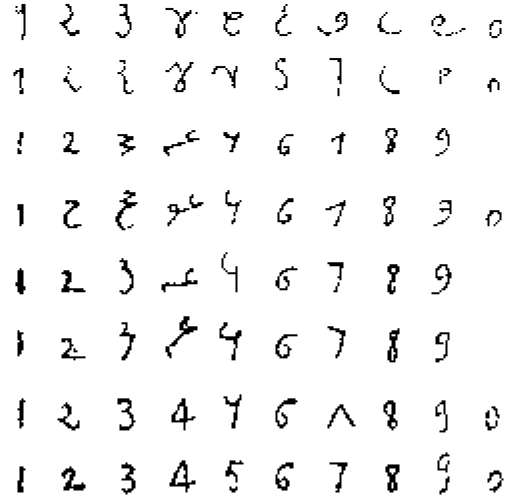
(Ch. Pellat)

حساب الغُبار: گرد و غبار حساب کرنا،

گنتی کا ایک طریقہ جو ایران سے مستعار لیا گیا۔ یہ نام ایک چھوٹے سے تختے کے استعمال سے پڑا جس پر شمار کنندہ کپڑا جھاڑ کر یا کسی دوسرے طریقے سے گرد کی ایک باریک تہہ جما دیتا تھا، پھر اس پر ایک چھڑی کے ذریعے ہندسے بناتا جنھیں اعداد غبار کہتے تھے، اور جزوی نتیجے کو ختم کرنے کے لیے اس پر ہلکی سی مزید گرد ڈال دیتا تھا۔ اس عمل کو ختم کرنے کے بعد وہ دوبارہ استعمال کے لیے مزید گرد جمع کر لیتا تھا [رک بہ علم الحساب].

یہ طریقہ ان طریقوں کی کمی کو پورا کرتا ہے جن سے عرب متعارف تھے: حساب العقد، سنگریزوں سے گنتی (حصٰی، جس سے احصاء نکلا ہے)؛ قبّ حساب اور زبانی حساب وغیرہ (حساب مفتوح یا حساب ہوائی وغیرہ) لیکن اس کی اصل پردہ خفا میں ہے، اور خاص طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غبار کا استعمال کسی فارسی یا دوسری اصطلاح کے غلط ترجمے کا نتیجہ تو نہیں، کیونکہ شروع میں تختے کو مٹی سے لیپ دیا جاتا تھا، جس کی بدولت ہندسے ایک قلم کے ذریعے سے، جس کا سرا چوڑا ہوتا تھا، بآسانی مرتسم کیے اور مٹائے جا سکتے تھے۔

بہر حال یہ طریقہ اسی وقت قابل عمل ہو سکتا تھا جبکہ لوگ ہندسوں سے واقف ہوں۔ ۱۵۵ھ/۷۷۲ء کے لگ بھگ بغداد میں ہندسوں کا آغاز ہوا، لیکن پتا چلتا ہے کہ اگرچہ محمد بن موسٰی الخوارزمی (م نواح ۲۳۲ھ/۸۴۶ء) نے الحساب الہندی کی ترویج میں مدد دی تھی لیکن پھر بھی حساب دان اور ہیئت دان وغیرہ حروف ابجد کے ذریعے اعداد معلوم کرنے کے پرانے نظام کے استعمال کو طویل مدت تک ترجیح دیتے رہے [رک بہ ابجد، حساب الجمّل]۔ برعکس اس کے، معلوم ہوتا ہے کہ غبار کے ہندسے، جو الحساب الہندی سے ماخوذ تھے، جلد ہی المغرب اور اندلس تک پھیل گئے تھے، جہاں حساب دانوں نے انھیں اختیار کر لیا تھا۔ (آخرکار) ان کے ارتقا کی تاریخ "عربی" اعداد سے جا ملتی ہے، جو یورپ میں مستعمل ہیں۔ مندرجۂ ذیل جدول سے اعداد غبار کے اس نقطۂ ارتقا کو سمجھا جا سکتا ہے جس پر پہنچ کر یہ طریقۂ حساب مسیحی مغرب میں استعمال ہونے لگا تھا۔



چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی	۱
نواح ۳۴۰ھ/۹۵۰ء	۲
ابن البنّاء: مقالات (آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی)	۳
شرح التلخیص (۱۰۸۲ھ/۱۶۷۱ء)	۴
کشف الجلباب	۵
بشتاوی (۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء)	۶
J.A Perez: بتتبع *Los libros de saber de astrónomia*	۷
R. Ball، یورپی اعداد، نواح ۱۳۰۰ء	۸

مآخذ: (۱) ابن البنّاء: مقالات فی الحساب، مخطوطۂ تونس، عدد ۱۰۳۰۱؛ (۲) قلصادی: کشف الأستار (الاسرار) عن حروف الغبار، مخطوطۂ تونس، عدد ۳۲۹۲، ۳۹۳۳، ۴۷۷۵؛ (۳) وهی مصنّف: کشف الجلباب عن علم الحساب، مخطوطۂ تونس، عدد ۲۰۴۴؛ (۴) الشرنشی: کتاب التلخیص بعد الشبک والتخلیص (زبانی حساب پر رسالہ)، مخطوطۂ تونس، عدد ۲۰۴۴؛ (۶) بشتوی: رسالة فی الحساب المفتوح، مخطوطۂ تونس ۲۰۴۴؛ (۷) Rouse Ball: *History of mathematics*، کیمبرج ۱۸۸۹ء؛ (۸) J. A. Sanchez Perez: *La arithmética en Roma, en India y en Arabia*، میڈرڈ - غرناطہ ۱۹۴۹ء، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۹) M. Cohen: *La grande invention de l'écriture*، پیرس ۱۹۵۸ء، ص ۳۸۵۔

(M. Soussi)

- **حَسام بن ضرار الکلبی ابوالخَطّار**: رکّ بہ ابوالخَطّار۔

- **حُسام الدولہ**: رکّ بہ فارس بن محمد۔

- **حسام الدین**: رکّ بہ تیمور تاش۔

- **حسام الدین (ابوالشّوک)**: رکّ بہ عنّاز (بنو)۔

- **حُسام الدین چلبی**: حسن بن محمد بن الحسن بن اخی ترک (م ۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء)، جلال الدین رومی [رکّ باں] کے منظور نظر شاگرد اور خلیفۂ ثانی، ایسے خاندان میں پیدا ہوے جو اُرمیہ سے آ کر قونیہ میں آباد ہو گیا تھا (افلاکی: مناقب العارفین، ۲: ۷۵۹؛ ترجمہ Huart، ۲: ۲۳۲)۔ چونکہ وہ نوعمری ہی میں مولانا جلال الدین رومی کے مرید ہو گئے تھے اور انھوں نے شمس الدین التبریزی کو بھی دیکھا تھا اس لیے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ تخمیناً ۶۲۳ھ / ۱۲۲۶ء میں پیدا ہوے ہونگے (قبّ کتاب مذکور، ۲: ۷۴۸، ترجمہ ۲: ۲۳۳)۔ ان کے والد اور دادا آناطولی کے ممتاز اخیوں میں سے تھے۔ حسام الدین کے سر سے بچپن ہی میں والد کا سایہ اٹھ گیا، لیکن اس زمانے کے کئی سرکردہ اشخاص ان کی نگہداشت کرتے رہے۔ جب وہ سن بلوغ کو پہنچے تو ان کے حسن پر سب دیکھنے والے فریفتہ ہو جاتے تھے (کتاب مذکور، ۲: ۷۳۸، ترجمہ ۲: ۲۲۴)۔ اسی زمانے میں وہ اپنے سب ملازمین اور نوعمر مصاحبین سمیت جلال الدین رومی کی خدمت میں حاضر ہوے اور ان کے حلقۂ ارادت میں داخل ہونے کے بعد اپنے تمام حاشیہ نشینوں کو اپنی ذاتی خدمت سے سبکدوش کر دیا۔ انھوں نے اپنا سب روپیہ پیسہ بلکہ اپنے گھر کا سامان بھی جلال الدین اور ان کے حلقے کی نذر کر دیا۔ ان کے عقیدت مندانہ تعلق خاطر اور دیانت داری نے جلال الدین کو بہت متاثر کیا اور انھوں نے اوقاف کی اس آمدنی کا جو ان کے پاس آتی تھی اور ان عطیات کا جو انھیں مختلف لوگوں سے ملتے تھے، نگران مقرر کر دیا۔ یہ رقوم حسام الدین کے پاس بھیج دی جاتی تھیں اور وہ انھیں سب سے پہلے جلال الدین کے گھر والوں اور پھر ان کے حلقے کے لوگوں میں ان کے حسب مراتب تقسیم کر دیتے تھے (کتاب مذکور، ۲: ۷۷۷؛ ترجمہ ۲: ۲۵۵)۔ وہ مریدوں کے حلقے میں بہت جلد اپنے زہد و تقوٰی اور مولانائے روم سے عقیدت مندی کے لیے مشہور ہو گئے، مولانا کے دل میں ان کی قدر و منزلت اس لیے اور زیادہ ہو گئی کہ دوسرے لوگوں کے برعکس وہ شمس الدین التبریزی کی بہت عزت کرتے تھے اور ان کے بعد صلاح الدین زرکوب کی بھی (کتاب مذکور، ۲: ۷۸۲؛ ۲: ۲۵۹؛ ترجمہ)۔ غالباً اسی زمانے میں یا اس کے ذرا بعد مولانائے روم نے سرکاری حکّام سے سفارش کی کہ حسام الدین کو قونیہ میں خانقاہِ ضیا اور خانقاہ لالا کا شیخ بنا دیا جائے (دیکھیے مکتوبِ مولانا

جلال الدین، ص ۱۲۸ - ۱۲۹)؛ ان کی یہ سفارش منظور ہو گئی (قب افلاکی، ۱ : ۵۵۸ و ۲ : ۷۵۳ بعد، ۷۵۸؛ ترجمہ، ۲ : ۷۳، ۲۳۷ بعد، ۲۴۱)۔ شیخ صلاح الدین کی وفات (۶۵۷ھ/ ۱۲۵۸ء) کے پانچ سال بعد مولانا جلال الدین رومی نے حسام الدین کو ان کی جگہ اپنا خلیفہ بنا دیا۔ انہیں پانچ برس کے عرصے میں حسام الدین کی ترغیب سے مثنوی کی پہلی جلد لکھی گئی (۶۵۹ھ/ ۱۲۶۰ - ۱۲۶۱ء)۔ وہ خود کاتب کا کام انجام دیتے رہے۔ جب یہ پہلی جلد مکمل ہو گئی تو حسام الدین کی اہلیہ کا انتقال ہو گیا۔ اس واقعے سے انہیں بہت رنج پہنچا اور اس لیے انہوں نے مولانا سے مثنوی کو جاری رکھنے کا اصرار نہیں کیا (مثنوی، ۲ : ۷۴۳؛ افلاکی، ۲ : ۷۴۳ تا ۷۴۴؛ ترجمہ ۲ : ۲۲۸)۔ دو سال بعد انہوں نے دوبارہ شادی کر لی اور مثنوی کا کام پھر شروع کر دیا گیا۔ مولانا جلال الدین رومی کے انتقال (۶۷۲ھ/ ۱۲۷۲ء) تک وہ ان کے خلیفہ اور کاتب کی حیثیت سے کام کرتے رہے اور بعد ازاں ان کی وصیت کے مطابق مزید بارہ سال یعنی اپنی وفات تک، خلیفہ رہے (دیکھیے سلطان ولد : ولدنامہ، ص ۱۲۲ بعد؛ سپہ سالار : رسالہ، ص ۱۴۶ بعد؛ افلاکی، ۲ : ۷۶۴ بعد؛ ترجمہ ۲ : ۲۳۱)۔ ان کے پرامید نقطۂ نظر، ان کی دریا دلی اور ان کے اعلیٰ کردار نے سب قسم کے لوگوں کو ان کا گرویدہ بنا دیا تھا۔ بقول افلاکی انہوں نے ۲۲ شعبان ۶۸۳ھ / ۳ نومبر ۱۲۸۴ء کو قونیہ میں انتقال کیا (۲ : ۷۷۹؛ ترجمہ ۲ : ۲۵۶)، لیکن ان کے لوح مزار کی رو سے ۲۱ شعبان / ۲۵ اکتوبر کو (دیکھیے گول پنارلی : مولانا دن صوکرہ مولوی لیک، ص ۲۸)۔ وہ مولانا جلال الدین رومی کے مقبرے (تربۃ) میں مدفون ہیں۔

حسام الدین کی شہرت، جنہوں نے خود کوئی کتاب تصنیف نہیں کی، اس اعانت پر مبنی ہے جو انہوں نے مثنوی کے لکھنے میں کی۔ مولانا جلال الدین رومی نے مثنوی کے مختلف حصوں میں اس کا اعتراف کیا ہے اور کئی عنوانوں اور القاب سے ان کی تعریف کی ہے، بلکہ اپنی تصنیف کو حسام نامہ بھی کہا ہے (دیکھیے مثنوی، ۱ : ۳ و ۴ : ۷۴۸، ص ۱ تا ۶ و ۶ : ۱۲۷، ص ۱ تا ۸؛ سپہ سالار، ص ۱۴۳ بعد؛ افلاکی، ۲ : ۷۴۲ / ۷۴۳؛ ترجمہ ۲ : ۲۲۷ بعد)۔ جب اور جہاں کہیں مثنوی لکھوانے کا مولانا کو موقع ملتا، حسام الدین اشعار لکھنے اور پھر انہیں پڑھ کر سنانے کے لیے تیار رہتے تھے (افلاکی، ۲ : ۷۴۰، ۷۴۲؛ ترجمہ ۲ : ۲۲۶، ۲۲۸)۔ تصنیف کا کام جو پہلی جلد کی تکمیل کے بعد دو سال تک معطل رہا، ۶۶۲ھ / ۱۲۶۳ - ۱۲۶۴ء میں دوبارہ شروع کیا گیا اور مولانائے روم کی وفات سے ذرا پہلے ختم ہوا (دیکھیے ا - گول پنارلی : مولانا جلال الدین، ص ۱۲۰ بعد)۔ مختلف اوقات میں جو حصے لکھے جاتے تھے انہیں حسام الدین پڑھ کر سناتے تھے اور مولانائے روم ان کی تصحیح و تشریح کرتے رہتے تھے (افلاکی، ۱ : ۳۹۶ - ۳۹۷؛ ترجمہ ۲ : ۱۱)، اور جو نسخہ ان تصحیحات اور تشریحات کی بنا پر لکھا گیا اسے بعد میں بجا طور پر معتبر ترین تسلیم کیا گیا (محل مذکور)۔ بعض مخطوطے جو اس نسخے سے نقل کیے گئے تھے قونیہ اور استانبول کے کتاب خانوں میں موجود ہیں (دیکھیے نہاد م۔ چیتن : مثنوی تک قونیہ کتب خانہ لرندہ کی اسکی یا ذمہ لری، در شرقیات مجموعہ سی، ۱۹۶۱ء، ۴ : ۹۶ تا ۱۰۸)۔ دوسرا کارنامہ جو حسام الدین نے مولویہ طرز زندگی کی تشکیل میں، جس نے بعد ازاں "طریقہ" کی شکل اختیار کر لی، انجام دیا، وہ اس کے قواعد و ضوابط (آداب) کی تعیین تھی؛ مثلاً انہوں نے ایک باقاعدہ

دستور بنا دیا کہ محفل سماع [رک بآں] نماز جمعہ کے بعد منعقد ہونی چاہیے اور یہ کہ قرآن مجید کی تلاوت کے بعد مثنوی پڑھی جائے (افلاکی، ۲ : ۷۷۵؛ ترجمہ، ۲ : ۲۰۰)، نیز انہیں کی خلافت کے دوران مولانا جلال الدین کا مقبرہ تعمیر ہوا (قب ا۔ گول پنارلی: مولانا دن صوکرہ مولوی لیک، ص ۳۲)۔

مآخذ: (۱) سلطان ولد: ولد نامہ، طبع جلال ہمائی، تہران غیر مؤرخ، ص ۱۲۰ تا ۱۲۹؛ (۲) فریدون بن احمد سپہ سالار: رسالہ، طبع سعید نفیسی، تہران ۱۳۲۵ ھش، ص ۱۴۱ تا ۱۴۸؛ (۳) شمس الدین احمد الافلاکی: مناقب العارفین، طبع ت۔ یازیجی، انقرہ ۱۹۵۹ تا ۱۹۶۱ء، ۱ : ۹۶ ببعد و ۲ : ۷۳۸ تا ۷۸۲؛ ترجمہ C. Huart: *Les saints des Derviches Tourneurs*، پیرس ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲ء، ۲ : ۱۹ ببعد، ۲۲۳ تا ۲۶۰ و اشاریہ؛ (۴) جلال الدین رومی: مکتوبات، طبع احمد رمزی، استانبول، ص ۱۲۹ ببعد و اشاریہ؛ (۵) جامی: نفحات الانس، ترکی ترجمہ از لامعی، استانبول ۱۲۸۹ھ، ص ۵۲۲ تا ۵۳۵؛ (۶) ا۔ گول پنارلی: مولانا جلال الدین، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۳ تا ۱۲۲؛ (۷) وہی مصنف: مولانا دن صوکرہ مولوی لیک، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۲۱ تا ۲۸۔

(تحسین یازیجی)

⊗* **حَسَب و نَسَب**: یعنی مُزاوجہ [رک بآں]، عربوں میں کسی شخص یا قبیلے کا مقام اعزاز و اکرام متعین کرنے کا ایک طریقہ یہ تھا کہ اس کے اعمال دیکھے جائیں، یہ بھی دیکھا جاتا تھا کہ قرابت داری معزز لوگوں سے ہے یا معمولی درجے کے لوگوں سے۔ یہ رشتہ داری ننھیال اور ددھیال دونوں طرف سے دیکھی جاتی تھی، یعنی اس کے آباء و اجداد کون ہیں اور اس کے شادی بیاہ کے تعلقات کن لوگوں سے قائم ہوئے ہیں۔ نسب وہ قرابت ہے جو آبا و اجداد کی طرف سے ہو اور صِہر وہ قرابت جو شادی بیاہ کے نتیجے میں پیدا ہو۔ [حسب کے معنی ہیں کرم، شرف اور وہ فضیلت جو اچھے اعمال کی وجہ سے حاصل ہو۔ کہتے ہیں:

وَ رُبَّ حَسِیبِ الْاَصْلِ غَیْرُ حَسِیبٖ

یعنی بہت سے ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کے آبا و اجداد تو نیک ہوتے ہیں لیکن ان کے اپنے اعمال اچھے نہیں ہوتے۔ اسی لیے کہتے ہیں کہ حسیب وہ شخص بھی ہو سکتا ہے جو خود بلند مرتبہ ہو جس کے آبا و اجداد گو اعلٰی درجے کے نہ ہوں۔ مہر مثل کی تعیین میں فقہا حسب کو بھی دیکھتے ہیں اور نسب کو بھی۔ مصنف غریب القرآن نے لکھا ہے کہ حسب ان اعلٰی اعمال کو کہا جاتا ہے جو کسی خاندان میں باپ کے بعد بیٹے میں منتقل ہوتے چلے جائیں۔ المتلمّس کا شعر ہے:

وَ مَنْ کَانَ ذَا نَسَبٍ کَرِیْمٍ وَلَمْ یَکُنْ
لَہٗ حَسَبٌ کَانَ اللَّئِیْمَ الْمُذَمَّمَا

اور حسب کے معنی رشتے دار کے بھی ہیں، چنانچہ جب ہوازن کا وفد جنگ کے بعد آنحضرتؐ کی خدمت میں معافی مانگنے کے لیے آیا تو آپؐ نے فرمایا اِخْتَارُوْا اِحْدَی الطَّائِفَتَیْنِ اِمَّا الْمَالَ وَ اِمَّا السَّبْیَ یعنی جو مال غنیمت ہم نے تم سے تمہارے خلاف جنگ کے بعد حاصل کیا ہے وہ لے لو یا اپنے قیدی واپس لے جاؤ تو انہوں نے کہا فَاِنَّا نَخْتَارُ الْحَسَبَ کہ ہم مال نہیں لیتے ہمارے قیدی رشتے دار ہمیں واپس کر دیے جائیں۔ حدیث میں ہے: مَنْ صَامَ رَمَضَانَ اِیْمَانًا وَّ اِحْتِسَابًا یہاں احتساب سے مراد ہے: اسے نیک عمل سمجھتے اور اس پر ثواب کی امید رکھتے ہوئے (لسان العرب)]۔ کسی فرد یا قبیلے کا نسب نامہ زمانۂ جاہلیت میں بڑی احتیاط سے محفوظ رکھا جاتا تھا۔ اور نسب کے ماہرین (نسابہ) کو

شاخ در شاخ اس کی جزئیات پر عبور ہوتا تھا۔ اسلامی دور میں یہ فن تاریخ کی ایک شاخ بن گیا [رک بہ نسب]۔ نسب، عزت و تکریم کا ایک عنصر تھا، یہ نہ صرف پدری بلکہ مادری نسل پر بھی مبنی تھا۔ عام طور پر قبیلے کے تمام افراد کا ایک اجتماعی نسب ہوتا تھا، جو اس جدِ اعلیٰ تک جاتا تھا جس کے نام پر قبیلہ موسوم ہو جاتا تھا، مگر اس کے علاوہ ایک قریب تر نسب بھی ہوتا تھا جو قبیلے کی کسی شاخ کے بانی سے شروع ہوتا تھا، اس سلسلے میں رشتوں کا زیادہ واضح ہونا ضروری نہ تھا۔ جس نسب پر فخر کیا جاتا تھا اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ ماضی میں بہت دور تک جائے اور اس پر بدنامی کا کوئی داغ نہ ہو۔ قبیلے (کے جد) پر ہلکے سے داغ سے بھی دشمن فائدہ اٹھا لیتے تھے اور اپنی ہجاء [رک بآں] میں مخالف کے آبا و اجداد کی ہجو و تضحیک کرتے تھے۔ اسلامی اخوت و اتحاد کو مستحکم کرنے کے لیے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے الطعن فی النسب (حقیقی یا خیالی) سے منع فرمایا ہے۔

[عرب کے عہد قبل از اسلام میں] حسب اور نسب بڑی حد تک لازم و ملزوم ہوتے تھے۔ نسب کے ساتھ ساتھ، کسی فرد یا قبیلے کی عزت و تکریم اس پر بھی منحصر تھی کہ اس کے آبا و اجداد نے کیا کیا نمایاں کارنامے انجام دیے اور ان میں سخاوت و شجاعت وغیرہ کے اعلیٰ اوصاف کہاں تک موجود تھے۔ ان سب مفاخر کی یاد داشت باپ سے بیٹے کو منتقل کر دی جاتی تھی تاکہ قبیلے کی قابلِ فخر روایات زندہ رہ سکیں اور ان پر قبیلے کا ہر فرد فخر کر سکے۔ ان کارناموں اور اوصاف کا اندازہ مجموعی مفاخر سے لگایا جاتا تھا، اور یہ سب کے لیے ایک نمونہ، ایک مثالی اخلاقی معیار، میراث اور ایک قسم کی قبائلی روایت سمجھی جاتی تھی۔

[تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ] کوئی فرد بھی اچھے افعال یا بہادری کے کارناموں کے ذریعے حسب حاصل کر سکتا تھا، چنانچہ حسیب وہ شخص ہوتا تھا جس نے ذاتی طور پر قابلِ فخر کارنامے انجام دیے، خواہ اس کا نسب نمایاں نہ بھی ہو [لیکن مثالی صورت یہ تھی کہ نسب بھی اعلیٰ ہو اور حسب بھی۔ اور اس قسم کا شخص بہرحال افضل تھا]۔

[اسلام نے قبائل و شعوب کی بنا پر، ترجیح کے تصور کے مقابلے میں تقوے کو معیارِ کرامت قرار دیا] لیکن بعض لوگوں میں نسبی تفاخر کے خیالات مکمل طور پر ختم نہ ہوئے۔ [تاہم یہ تسلیم شدہ ہے کہ ایمان کو اولین مقام دینے اور قبائل و شعوب کی بنا پر فخریہ جذبات کی اسلام نے بڑی حوصلہ شکنی کی ہے۔ قرآن حکیم میں اس کا بالصراحۃ ذکر موجود ہے: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقٰكُمْ (۴۹ [الحجرات]: ۱۳) اور حدیث میں ہے: لَا تَفْتَخِرُوا بِآبَائِكُمْ (احمد: المسند، ۱: ۳۰۱ و ۲: ۳۶۶ و ۴: ۱۳۴ و ۵: ۱۲۸)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے التَّعْيِيرُ فِي الْأَحْسَابِ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ (احمد: المسند، ۲: ۲۹۱)۔ بلکہ ایک حدیث میں تو اسے کفر قرار دیا گیا ہے (وَهُوَ كُفْرٌ: احمد: المسند، ۲: ۳۷۷ و ۴: ۱۵۸))] اور طعن فی النسب سے منع فرمایا ہے۔ عربوں میں رواج تھا کہ اپنے آبا و اجداد کی قسمیں کھایا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: أَلَا إِنَّ اللّٰهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ (البخاری، کتاب الادب) لیکن اپنے بزرگوں کے اچھے اوصاف کی یاد منع نہیں، چنانچہ آپ نے فرمایا کہ اپنے احساب جانتے اور خاندانی رشتوں کی طرف سے عائد ہونے والے فرائض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اپنا نسب یاد کرو۔ پھر حدیث میں ہے: ''حَسَبُ الرَّجُلِ خُلُقُهُ'' کسی

شخص کا حَسَب اس کے اخلاقی اوصاف ہیں۔ اور حَسَبُ الرَّجُلِ نَقَاءُ ثَوْبِهِ یعنی دامن کی پاکیزگی ہی انسان کا اصل شرف ہے۔ ایک اور حدیث میں بتایا گیا ہے: الحَسَبُ المالُ والکَرَمُ التقوی حَسَب [کسی آدمی کی] دولت ہے اور فیاضی اس کا تقوی ہے . . . .

مآخذ: (۱) [ان کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے]: B Fares : *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۸۱ تا ۸۸، ۱۰۳ اور وہاں پر مندرجہ حوالے؛ نیز دیکھیے: (۲) المسعودی: مروج، ۳: ۱۰۷ ببعد (ترجمۂ Pellat، فصل ۹۰۰ ببعد)؛ (۳) ابن خلدون: مقدمہ، طبع Quatremère، ص ۲۴۳ ببعد (ترجمۂ دیسلان، ۱: ۲۸۰ ببعد؛ ترجمۂ Rosenthal، ۱: ۲۷۳ ببعد).

[(ادارہ)]

حِسْبه: ایک اصطلاح، جس کا مطلب ایک طرف تو یہ ہے کہ ہر مسلمان امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دے اور دوسری طرف اس شخص کے فرائض کے معنوں میں آتا ہے جو کسی شہر میں عوام کے اخلاق کی نگرانی کے لیے سرکاری طور پر مقرر کیا جاتا ہے۔ ایسے اہل کار کو محتسب کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ ایسی کوئی تحریر موجود نہیں، جس سے اس اصطلاح کی وجہ انتخاب کا پتا چل سکے۔

۱۔ تمہیدی کلمات: ماخذ، اصول اور فرائض

چونکہ حِسبہ کے دو مفہوم نکلتے ہیں، اس لیے یہی وجہ ہے کہ اس مبحث پر معلومات مختلف قسم کے ماخذ میں ملتی ہیں۔ محتسب کے بارے میں ان اشارات کو چھوڑ کر جو تاریخی کتب اور تذکروں میں ملتے ہیں، حسبہ کے ایک مفہوم کے بارے میں معلومات ان تمام کتابوں میں ملتی ہیں جو اخلاق عامّہ اور بدعت (مثال کے طور پر ابن الحاجّ کی المدخل) اور تجارت اور اس کے قانون کے بارے میں لکھی گئی ہیں۔ (یہاں) ہم صرف حسبہ کی ان کتابوں کے ذکر پر اکتفا کریں گے جو اس کے کسی ایک موضوع پر خاص طور پر لکھی گئی ہیں۔ انھیں دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) بعض تصانیف میں حسبہ کے فضائل، محتسب کی ذمے داریوں اور اس کے منصب کے مذہبی اور قانونی پہلوؤں کا ذکر ہوتا ہے؛ (۲) بعض میں محتسب کے فرائض منصبی کی انجام دہی کے لیے عملی اور فنی ہدایات اور معلومات مذکور ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ نگرانی مختلف پیشوں کی ہوتی تھی اس لیے یہ کتابیں تمام تر ان کی نگرانی کے لیے سرکاری دستورالعمل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ہم مؤخرالذکر تصانیف کی مفصل فہرست دینے کی کوشش کریں گے جبکہ مقدم الذکر کتابوں کا سرسری تذکرہ کافی ہوگا۔

ایسی تصانیف جن میں حسبہ کے بارے میں عام بحث بھی پائی جاتی ہے بےشمار ہیں، لیکن یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہ سب تصانیف حسبہ کے منصب کے ظہور کے دو سال بعد پہلی دفعہ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی تھیں۔ ان میں دو کتابیں یعنی الماوردی کی الاحکام السلطانیة اور امام الغزالی کی احیاء علوم الدین اہم ترین ہیں۔ الاحکام السلطانیة کا بیسواں باب زیادہ‌تر حسبہ کے قانونی یا عدالتی پہلو سے متعلق ہے اور احیاء علوم الدین (۲: ۲۶۹ ببعد) زیادہ‌تر علم اخلاق سے تعلق رکھتی ہے۔ دوسرے مصنفین میں قدیم اندلسی مصنف ابن حزم (الفِصَل، ۴: ۱۷۱ ببعد)، اور عہد ممالیک کے ابن تیمیہ حنبلی (الرسالة في الحسبة، قب H. Laoust : *Essai Sur . . . Ibn Tamiyya*، بمدد اشاریہ)، النّویری (نہایة، ج ۶)، ابن جماعہ، السبکی (مُعید النِّعَم)، القلقشندی، المقریزی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ وسطی ایشیا میں السّنامی کی

نصاب فی الاحتساب قابل ذکر ہے، جس کے سرورق سے پتا چلتا ہے کہ مصنف (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں) خود محتسب کے منصب پر فائز ہوگا اور جس کے قلمی نسخوں کی تعداد (قب K. ʿAwād، در *RAAD*، ج ۱۷ (۱۹۴۲ء): ص ۴۳۳ و ببعد) سے یہ بات واضح ہے کہ ایرانی ۔ ترکی ممالک میں یہ کتاب اور مغرب (شمالی افریقہ) میں ابن خلدون کا مقدمة (۳ : ۱۳) خاصا کامیاب تھا۔

دوسری قسم کی کتابیں مختلف نوعیت کی ہیں۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے یہ کتابیں نہ صرف کاروبار کی نگرانی کی فنی تفصیلات پر مشتمل ہیں بلکہ محتسب کے لیے بھی دستورالعمل کا کام دیتی ہیں ۔ ہر چند کہ وہ قانون سے ہم آہنگ ہوتی ہیں لیکن بنیادی طور پر انتظامی امور سے متعلق ہیں نہ کہ فقہی امور سے ۔ افریقیا کے یحیی بن عمر مالکی کی أحكام السوق (تیسری صدی ہجری کا نصف آخر / نویں صدی عیسوی) اس قسم کی کتابوں میں قدیم ترین خیال کی جاتی ہے (اس کا اصل متن بعد کی تالیف میں ملتا ہے، طبع محمود علی المکّی، در *RIEEI*، ج ۴ (۱۹۵۶ء)، اس کا ہسپانوی ترجمہ از E. García Gómez، در *al-Andalus*، ج ۲۲ (۱۹۵۷ء) ۔ اس کتاب کے دو مکمل قلمی نسخے تونس میں موجود ہیں: ایک الزیتونہ میں، عدد ۳۱۳۷ اور دوسرا ایک نجی مجموعے میں ۔ اس امر سے قطع نظر کہ اس میں حسبہ کا لفظ مذکور نہیں ہے، اسے محتسب کی رہنمائی کے لیے انتظامی قواعد کے رسالے کے بجائے محض ایک باب کہنا مناسب ہوگا جس میں بازار (سوق) وغیرہ کے متعلق فقہی مسائل بیان کیے گئے ہیں ۔ جس قسم کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس سے ذرا قریب تر قواعد و ضوابط پر مشتمل زیدیوں کا ایک رسالہ ہے، جس میں حسبہ کا لفظ استعمال بھی ہوا ہے اور R. B. Serjeant نے *RSO*، ج ۲۸ (۱۹۵۳ء) میں شائع کیا ہے (زمانۂ تالیف ۳۰۰ھ/۹۱۰ء ہے)۔ زیدیوں کے ہاں اس قسم کے رسالے کا لکھا جانا اتفاقی امر نہیں ہے کیونکہ زیدی فرقے کے لوگ شریعت کی صحیح تعبیر اور تشریح کو بے حد اہمیت دیتے تھے؛ تاہم اس رسالے میں طبرستان کی معاشی اور معاشرتی پسماندگی کے اثرات نظر آتے ہیں کیونکہ اس رسالے کی تصنیف و تالیف اسی ماحول میں ہوئی تھی۔

حسبہ کے حقیقی معنوں کو دیکھا جائے تو مغرب (خاص کر اندلس) میں پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر اور مشرق (شام اور مصر) میں چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے اختتام سے پہلے اس موضوع کی تصانیف کا پتا نہیں چلتا ۔ معروف کتابیں حسب ذیل ہیں:۔

(الف) مغرب میں: السَّقَطی المالقی: کتاب فی آداب الحِسْبة، زمانۂ تصنیف ۵۰۰ھ / ۱۱۰۰ء ہے، (طبع E. Lévi Provençal اور G.S. Colin، در *JA*، ۱۹۳۱ء)؛ (۲) ابن عبدون الاشبیلی: رسالة فی القضاء والحِسبة (چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی؛ طبع E. Lévi Provençal، در *JA*، ۱۹۳۴ء، بار دوم در *Trois traités hispaniques de hisba*، ۱۹۵۵ء، E. Lévi Provençal کے فرانسیسی ترجمے کے ساتھ، در *Séville Musulmane au début du XII siecle*، ۱۹۴۷ء؛ ہسپانوی ترجمہ بمعاونت García Gómez، *Sevilla musulmana....*، ۱۹۴۸ء؛ F. Gabrieli کا اطالوی ترجمہ، در *Rend. Lin.*، سلسلۂ ششم، ج ۱۱، ۱۹۳۵ء) ۔ ان کے بعد اسی *Trois traités.....* میں ابن عبدالرؤف اور جَرسیفی، فرانسیسی ترجمہ از Rachel Arié، در *Hespéris - Tamuda*، ج ۱ (۱۹۶۰ء)، اوّل الذکر کا انگریزی ترجمہ از G.M. Wickens، در *IQ*، ج ۳، ۱۹۵۶ء (لیکن دیکھیے J.D. Latham، در *JSS*، ج ۵، ۱۹۶۰ء: ص ۱۲۴ ببعد) ۔

مندرجۂ ذیل رسالے جزوی طور پر حسبہ اور نوازل، یعنی فقہی مسائل کے مباحث سے تعلق رکھتے ہیں : حسبہ پر باب، در ابن المُناصِف (۵۶۳ھ/۱۱۶۸ء تا ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء) : تنبیہ الحُکّام فی الاحکام، مخطوطۂ زیتونہ، عدد ۱۹۱۹ و محمد العُقبانی التلمسانی : التحفۃ، مخطوطۂ زیتونہ، عدد ۲۹۷۸ اور ۶۲۳۴، مخطوطۂ الجزائر عدد ۱۲۵۴، جس کا تجزیہ محمد طالبی نے بعنوان *Quelques données sur la vie sociale en Occident au XVe siècle*، در *Arabica*، ج ۱ (۱۹۵۴ء) کیا ہے۔

مشرق میں بہت سے رسائل عبدالرحمٰن بن نَصْر الشیزری (م ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء) کی نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبۃ کی پیروی میں لکھے گئے (طبع و فرانسیسی ترجمہ از Bernhauer : *Les institutions de police chez les Arabes*...، در *JA*، ۱۸۶۰-۱۸۶۱ء؛ اس کا ایک اچھا جدید ایڈیشن از العَرِینی، قاہرہ ۱۹۴۶ء)؛ اسی نام کا ایک رسالہ ابن بَسّام (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی؛ مقام تصنیف شام یا مصر) کا ہے، جس کا تجزیہ Cheikho نے المشرق، ج ۱۰، ۱۹۰۷ء، میں کیا ہے؛ اس سے بھی زیادہ مفصل رسالہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے ایک مصری عالم ابن الاُخُوّۃ کا معالم القُربۃ فی اَحکام الحسبۃ ہے جسے R. Lévy نے ملخص انگریزی ترجمے کے ساتھ ۱۹۳۸ء میں شائع کیا۔ اس کے بعد بہت سے رسائل کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، جن میں سے بیشتر مندرجۂ بالا تصانیف پر مبنی ہیں اور بعض رسائل غلط مصنفوں سے منسوب کر دیے گئے ہیں (الماوردی)، لیکن ان کے مخطوطات ابھی تک نہ شائع ہوئے ہیں اور نہ ان کا مطالعہ ہی کیا جا سکا ہے، اس لیے یہاں ان کی صنف بندی تعین کی جا سکتی۔ اس بارے میں دیکھیے : M. Gaudefroy - Demombynes، در *JA*، ج ۱۸، ۲۱۳، ۱۹۳۸ء؛ K. 'Awad، در *RAAD*، ج ۱۸، ۱۹۴۳ء۔ ابن عبدالهادی کی کتاب الحسبۃ کے لیے دیکھیے حبیب زیّات کا مقالہ در الخزانۃ الشرقیۃ، ۲ (۱۹۳۷ء) : ۱۱۳۔ زیدیوں کے لیے دیکھیے R. Strothmann : *Das Staatsrecht der Zaiditen*، سٹراسبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۹۰ ببعد۔

ان رسائل کے علاوہ محتسبوں کے تقرر کے بعض پروانے بھی موجود ہیں، جن کی طرف خاطرخواہ توجہ نہیں کی گئی۔ ان میں سے ایک پروانہ، جو چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں لکھا گیا تھا، صاحب ابن عبّاد کے مجموعۂ انشاء میں ملتا ہے (ص ۴۹)۔ دوسرے پروانے، جو ایرانی۔ ترک ممالک سے تعلق رکھتے ہیں، رشید الدین وطواط کے رسائل (ص ۸۰) اور (فارسی میں) منتجب الدین بدیع اتابک الجوینی کی کتاب عتبۃ الکتبۃ، تہران ۱۳۲۹ھش، ص ۸۲ ببعد، میں ملتے ہیں۔ ایوبی اور مملوک عہد کے شام اور مصر سے متعلق پروانے ضیاءالدین ابن الاَثیر کے مکاتبات (*BSOAS*، ۱۴/۱ : ۲۸) اور القلقشندی : صبح الاعشٰی، ۱۰ : ۴۶۰ (منجانب قاضی الفاضل) و ۱۲ : ۳۴۹، وغیرہ میں ملتے ہیں؛ اسی طرح دوسرے ممالک کے بھی بہت سے پروانے مل سکتے ہیں۔

یہی وہ ماخذ ہیں جنھیں بنیاد مان کر حسبہ کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ حسبہ کے وسیع معنوں کے پیش نظر ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ نیکی کو فروغ دے اور بدی سے نبردآزما ہو۔ اس کے لیے عام حالات میں وہ سمجھانے بجھانے سے کام لے سکتا ہے، بلکہ قانونی مداخلت کا بھی سہارا لے سکتا ہے۔ غیر معمولی حالات میں، حکومت کی نگرانی مہیا نہ ہونے کی صورت میں، ان کے نفاذ کے لیے اپنے بل بوتے پر بھی کام کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ طاقتور ہو۔ ابن حزم کے قول کے مطابق اگر غیر اسلامی حکومت

کی نگرانی مہیا بھی ہو تب بھی وہ اس سے بالا بالا اس میں مداخلت کر سکتا ہے ۔ درحقیقت یہ فریضہ نظری ہے اور موقع و محل کے مطابق نیکی کی ترویج اور بدی کی روک تھام کے لیے وہ جو کچھ کر سکتا ہو اسے کرنا چاہیے، لیکن اگر اسلامی حکومت موجود ہو تو اسے اس امر کی ہرگز اجازت نہیں کہ وہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لے اور جائز حکومت کی موجودگی میں اس کے فرائض انجام دینے لگے، البتہ وہ توجہ دلا سکتا ہے ۔ حسبہ کا ادارہ اگرچہ بہت پرانا ہے، لیکن اس کا آغاز زیادہ واضح نہیں ہے ۔ دراصل شروع میں حسبہ اور محتسب کے الفاظ مستعمل نہ تھے بلکہ ان کے بجاے صاحب السوق یا عامل السوق کی اصطلاحیں مروج تھیں ۔ اب دو سوال پیدا ہوتے ہیں، یعنی صاحب السوق کی اصل کیا تھی اور اس نے متغیر ہو کر محتسب کی شکل کیسے اختیار کر لی؟ یہ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ صاحب السُّوق یونانی شہروں کے agoranomos (= منڈیوں کے ناظر) کا جانشین تھا، اس کے فرائض بھی تقریباً وہی ہوتے تھے جو صاحب السُّوق کے (صاحب السوق کی اصطلاح یونانی اصطلاح کا ترجمہ معلوم ہوتی ہے) ۔ بہرحال عربوں کی فتح کے تین سو سال قبل تک کے یونانی کتبات میں agoranomos کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا (Pauly-Wissowa، نیز West و Johnson : *Byzantine Egypt*، ۱۹۰۰ء، بمدد اشاریہ)؛ اغلب یہ ہے کہ اسلامی عہد میں اس ادارے اور اس اصطلاح کا رواج یونانی الفاظ سے کوئی تعلق رکھے بغیر ہی ہوا ہوگا: عوام کے استعمال کی وجہ سے یہ اصطلاح باقی رہ گئی ہے (تالمود [=طالمود] میں یہ لفظ مذکور ہونے کی وجہ سے یہی قیاس کیا جا سکتا ہے) ۔ قدیم شہروں میں جہاں پرانے ادارے موجود تھے (عہدِ اسلام کے بعد بھی) وہ اپنی شکلوں پر قائم رہے، لیکن اس امر پر اصرار کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ بصرہ و کوفہ وغیرہ میں (مکے اور مدینے کی طرح)، جہاں بازار لگتے تھے، صاحب السوق کا منصب بیرونی اثر کے بغیر معرض وجود میں نہیں آ سکتا تھا۔

اگرچہ ان باتوں کو خارج از امکان نہیں کہا جا سکتا لیکن المأمون کے دورِ خلافت میں صاحب السوق کے بجاے محتسب کا لفظ استعمال ہونے لگا تھا ۔ اس سے پہلے یہ لفظ اس شخص کے لیے بولا جاتا تھا جو انفرادی حیثیت سے حسبہ کا فریضہ انجام دیتا تھا ۔ یہ لفظی تبدیلی عباسیوں کے ہاتھوں، بالخصوص معتزلہ کے زمانے میں عمل میں آئی، جبکہ تمام اداروں کو اسلامی رنگ دیا جا رہا تھا ۔ بایں ہمہ یہ بتانا مشکل ہے کہ لفظ حسبہ کے معنی اور روح میں کس حد تک تبدیلی ہوئی تھی ۔ یہ تبدیلی اس وقت وقوع پذیر ہوئی تھی جبکہ عالمِ اسلام مشرق اور مغرب میں تقسیم ہو گیا تھا ۔ صاحب السوق کے منصب کی بالا دستی شمالی افریقہ اور اندلس میں قائم رہی، جہاں حسبہ کے فرائض فقہا انجام دیا کرتے تھے (واضح حوالوں کے لیے دیکھیے ابن بشکوال؛ اس کے علاوہ بہت سی مثالیں ابن عذاری : البیان المغرب میں ملتی ہیں ۔ اس سے بعد کے زمانے میں، جبکہ مسلم مشرق اور مسلم مغرب میں فرق مٹ گیا تھا، اس منصب کی تفصیلات بیان کی جا سکتی ہیں۔

قدیم محتسب کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ اپنے بنیادی مذہبی فریضے، یعنی معاشرتی زندگی کی اصلاح کرنے کے علاوہ منڈی کے کاروبار کی نگرانی بھی کرتا تھا۔

محتسب، قاضی اور شُرطہ (پولیس) کے افسر اعلٰی کے فرائض کی تقسیم کچھ واضح نہ تھی ۔ بعض باتوں میں جو اختلاف پایا جاتا تھا وہ زیادہ تر بنیادی نوعیت کا نہ تھا بلکہ طریق کار سے تعلق رکھتا تھا ۔

قاضی کسی کی شکایت پر حقیقت حال دریافت کرنے کے لیے تحقیقات کرتا تھا۔ صاحب شرطہ ان جرائم میں دخل دیتا تھا جو قابل دخل اندازی شرطہ ہوتے تھے۔ برخلاف ان کے محتسب ان اعمال سے سروکار رکھتا تھا جو کھلے بندوں ہوتے تھے۔ اس کے لیے اسے کسی قسم کی تفتیش کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ کسی شکایت کے بغیر دخل اندازی کر سکتا تھا۔ محتسب کے ذمے جو فرائض ہوتے تھے ان کا عام رواج کی بنا پر بہت پہلے فیصلہ ہو چکا تھا اور ان میں آج بھی ذرہ برابر تبدیلی نہیں ہوئی۔ ان میں سے کوئی فرض بھی سرسری نوعیت کا نہ تھا، لیکن یہ کہنا پڑتا ہے کہ بازار کے معاملات کے علاوہ محتسب جس طریقے سے دیگر فرائض انجام دیتا تھا ان کا انحصار زیادہ‌تر معاشرتی پس‌منظر اور اس کے اپنے ذاتی چال و چلن پر تھا۔ بازار کی نگرانی کے علاوہ محتسب کے وظائف کی تین قسمیں تھیں: وہ مذہبی فرائض کی انجام‌دہی کی دیکھ بھال کرتا تھا (نماز باجماعت کا اہتمام اور مساجد کی خبرگیری وغیرہ)؛ گلیوں اور حماموں میں مردوں اور عورتوں کے درمیان شستگی اخلاق کی پڑتال اور آخر میں ذمیوں کے بارے میں قانون کا نفاذ کرتا تھا۔ بعض بےباک محتسبوں کے بھی حالات ملتے ہیں جو غلط فیصلہ کرنے والے قاضیوں پر نکتہ چینی کیا کرتے تھے اور ان علما کی مذمت کرتے تھے جن کا درس و تدریس اجماع امت کے خلاف ہوتا تھا۔

جہاں تک عوام کا تعلق تھا، محتسب کا ایک بنیادی اور مستقل فرض بازار کی جانچ پڑتال کرنا تھا۔ شروع سے تقرر کے پروانوں میں اس امر کی صراحت ملتی ہے کہ محتسب کا کام اوزان اور پیمانوں کی دیکھ بھال ہے۔ یہ اتنے پیچیدہ اور مختلف قسموں کے ہوتے تھے کہ ان کے ذریعے لوگوں کو دھوکا دیا جا سکتا تھا۔ عام طور پر اسے تمام قسم کی کوتاہی اور بددیانتی پر کڑی نظر رکھنی پڑتی تھی اور ان کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو اشیاے صرف کی تیاری اور فروخت کے دوران میں ظہور پذیر ہو سکتی تھیں۔ فقہ میں ان کے ذکر کے علاوہ ایک خاص قسم کا ادب ملتا ہے، جس کی بہترین مثال الجوبری (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی): کشف الاسرار ہے۔ حسبہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں بڑے بڑے پیشے مذکور ہیں جن کے بارے میں محتسب کو فنی معلومات ملتی ہیں۔ ان کی مدد سے وہ مصنوعات کی کیفیت اور ان کی بناوٹ میں قصور اور بدعنوانیوں کی جانچ پڑتال کر سکتا ہے۔ یہ پروانے اقتصادی حالات کے مطالعے کے لیے بہترین ماخذ کا کام دیتے ہیں۔ اگر کوئی خاص عہدےدار موجود نہ ہو تو محتسب سکّوں کو بھی پرکھ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ محتسب کو اہتمام کرنا پڑتا تھا کہ تاجر اور ان کے کارندے مکاری سے کام نہ لیں، گاہک کو دھوکا نہ دیں اور زیادہ دام نہ لیں۔ اسے یہ بھی دیکھنا پڑتا تھا کہ سوداگر ایسا کام نہ کریں جس کا تعلق حرام سودی کاروبار سے ہو۔ اس کے دائرۂ اختیار میں ایسے پیشے بھی آتے تھے جن کا آج کل بازار یا منڈیوں سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے۔ محتسب عطاروں اور طبیبوں کا بھی محاسبہ کرتا تھا اور مدرسوں میں جا کر ان مدرّسوں کو تنبیہ یا سزا دیا کرتا تھا جو غیر معمولی طور پر سخت گیر ہوتے تھے۔ محتسب کا حیطۂ اقتدار اپنے شہر تک محدود تھا، اس لیے دوسرے علاقوں کے تاجر اس کی گرفت میں نہ آ سکتے تھے۔

اس اقتصادی اور اخلاقی سرگرمی کے ضمن میں ایک بات آتی ہے جس پر مسلمانوں کے معاشی حالات کو مدّنظر رکھتے ہوئے زور دینا چاہیے، یعنی محتسب قیمتوں کی جانچ پڑتال کرتا رہتا تھا، لیکن اسے قیمتیں مقرر کرنے کا اختیار نہ تھا۔ جو تاجر

منظور شدہ نرخ سے زیادہ قیمت وصول کرتا تھا اسے محتسب نہ صرف سمجھاتا بلکہ سزا بھی دیتا تھا اور خاص کر قحط کے زمانے میں وہ ذخیرہ اندوزوں کو سخت سزا دے سکتا تھا۔ ازمنۂ متوسطہ میں یہ عام خیال تھا کہ سرکار کو چاہیے کہ زمانۂ قحط میں اشیائے صرف کی قیمتیں مقرر کر دے۔

ان وظائف کے علاوہ محتسب کا ایک اور منصبی فریضہ بھی تھا، جس کی وجہ سے زمانۂ حال کے علما نے اس بات پر زور دیا ہے کہ شہری مشیروں کی قدیم روایات محتسب کے فرائض میں برقرار رہی ہیں۔ اسے خیال رکھنا پڑتا تھا کہ مکانات اور دکانوں کی تعمیر اور مرمت اس ڈھنگ سے نہ ہو کہ وہ عوام کی سلامتی کے لیے خطرہ اور پیادہ چلنے والوں اور گاڑیوں کے لیے رکاوٹ بن جائیں۔ اس کے ذمے گلیوں کی صفائی، شہر پناہ کی مرمت اور پانی کی باقاعدہ تقسیم اور رسد رسانی ہوتی تھی۔ ان فرائض کو دیکھتے ہوئے محتسب کو (عہد اسلام میں) شہری عہدے دار سمجھا گیا ہے، لیکن وہ منصب کے اعتبار سے قاضی ہی تھا، اگرچہ اس کے فرائض شہری معاملات سے تعلق رکھتے تھے۔

بعض اوقات حکومت براہ راست محتسب کو مقرر کر دیتی تھی۔ بسا اوقات ان کا تقرر گورنر اور قاضی کیا کرتے تھے، جنھیں حسبہ کا منصب تفویض ہوتا تھا، یعنی وہ خود یہ کام کرنے کے بجائے دوسروں سے کرا سکیں۔ محتسب کے لیے ضروری تھا کہ وہ اعلیٰ اخلاق کا حامل اور قانونی تربیت سے واقف ہو۔ وہ عام طور پر فقیہ ہوتا تھا، لیکن کاروباری زندگی اور پیشہ ورانہ مہارت رکھنا بھی اس کے تقرر کے لیے ضروری تھا۔ بہرحال دینی و دنیوی فرائض کے باوجود قاضی کے منصب کی طرح محتسب کا فرض منصبی دینی ہوتا تھا۔ محتسب کی اسامی کے لیے انتخاب، اس کا دائرۂ اختیار اور طریق کار مشکلات سے معمور تھا۔ دائرۂ کار کی وسعت اور ہر کام کی بذات خود نگرانی نہ کر سکنے کی صورت میں وہ ہر حرفے کے لیے اسی پیشے کا امین اور عارف مقرر کر دیتا۔ اس کے علاوہ اس کے ماتحت عہدے دار ہوتے تھے جو اس کی ہر جگہ نمائندگی کرتے تھے۔ پھر بھی یہ ذرائع اور طریقے ناکافی تھے، اس لیے محتسب، قاضی اور شرطہ کے درمیان اشتراک عمل ناگزیر تھا۔ یہی وجہ تھی کہ قاضی اور محتسب یا حسبہ اور شرطہ کے وظائف ایک شخص ہی انجام دیتا تھا۔ وسعت عمل اور دینی منصب ہونے کے باوجود محتسب کو قاضی کا ماتحت اہل کار سمجھا جاتا تھا اور عام لوگوں میں سے بھی محتسب بھرتی کر لیے جاتے تھے۔ یہ اسامی قاضی کے منصب سے کمتر درجے کی سمجھی جاتی تھی (بعض اوقات محتسب ترقی کر کے قاضی بن جاتا تھا)۔

بیشتر مسلم ممالک میں دارالخلافۃ کا محتسب صوبائی شہروں کا بھی احتساب کر سکتا تھا۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں خلیفہ الناصر نے اپنی نگرانی میں اسلام کے نظری اور دینی پہلوؤں کو یکجا کرنا چاہا۔ اسی مقصد کے تحت اس نے تمام تر مشرق قریب میں حسبہ کو اپنے زیر اقتدار لانا چاہا، لیکن یہ منصوبہ پورا نہ ہو سکا۔ محتسب عدالتی کارروائی کے بغیر مجرموں کو تنبیہ کر سکتا تھا، زد و کوب کر سکتا تھا اور تذلیل کے لیے انہیں گلیوں میں پھرا سکتا تھا۔ غلط باٹ اور پیمانے اور ناقص مال ضبط کر لیے جاتے تھے؛ خاص حالتوں میں عادی مجرموں کو کاروبار سے روک دیا جاتا یا انہیں شہر بدر کر دیا جاتا تھا۔

ازمنۂ وسطیٰ کے خاتمے پر، جبکہ معاشی انحطاط کے ساتھ معاشرتی بحران رونما ہو گیا تھا، محتسب کا منصب بھی اپنا وقار کھونے لگا تھا۔ عہد ممالیک میں دیگر مناصب کی طرح بعض اوقات حسبہ کی ملازمت

رشوت دے کر حاصل کر لی جاتی تھی اور یہ خریدار بیوپاریوں پر ناجائز محصول لگا کر اپنی رقم وصول کر لیتا تھا ۔ منصب کے امیدواروں میں بسا اوقات جھگڑے بھی ہو جایا کرتے تھے ۔ بعض اوقات کارکردگی یا عسکری اہمیت کے پیش نظر یہ اسامی کسی فوجی عہدے دار کو دے دی جاتی تھی ۔

زمانۂ حال کی اصلاحات کے رائج ہونے سے قبل تمام مسلم ممالک میں محتسب ہوتے تھے ؛ مثال کے طور پر بیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک مراکش اور بخارا میں محتسب موجود تھے ۔ سلجوقی عہد میں ایران اور ترکیہ میں اس منصب کو احتساب کے نام سے پکارتے تھے اور حسبہ کا لفظ اس صلاحیت کے لیے مخصوص تھا جس کا اہل محتسب کو ہونا چاہیے (دیکھیے آگے) ۔ مشرق کے لاطینی ممالک، جو صلیبی جنگوں کے نتیجے میں ابھرے تھے، انھوں نے اس ادارے کو mathessep سے عام اور محدود شکل میں اپنا لیا تھا ۔

مآخذ : ماخذ اور زمانۂ حال کی تصانیف کا ذکر مقالے میں آ چکا ہے ۔ اس موضوع پر ابھی تک کوئی جامع تصنیف سامنے نہیں آئی ۔ قانونی نوعیت کی سب سے اہم تصنیف کے لیے دیکھیے (۱) E. Tyan : *Histoire de l'organisation judiciaire en Islam*، ج ۲، ۱۹۴۳ء، بالخصوص آخری باب؛ اس کتاب پر تبصروں کے لیے دیکھیے : (۲) M. Gaudefroy-Demombynes، در *Journal des Savants*، ۱۹۴۷ء؛ (۳) J. Sauvaget، در *JA*، شمارہ ۲۳۶ (۱۹۴۸ء) : ص ۳۰۹ تا ۳۱۱؛ (۴) J. Schacht، در *Orientalia*، ج ۱۷ (۱۹۴۸ء) : ص ۵۱۸؛ نیز دیکھیے E. Lévi-Provençal اور محمود علی مکّی کے دیباچے ان کے جدید ایڈیشنوں میں اور J. Schacht کا توضیحی بیان، در *Introduction to Islamic Law*، بار دوم، ۱۹۶۶ء، اشاریہ اور کتابیات، ص ۲۳۱ تا ۲۳۲؛ (۵) A. Darrag نے *L' Égypte sous le règne de Barsbay*، ۱۹۶۱ء، ص ۶۷ تا ۸۲، میں ایک مفید باب لکھا ہے ؛ (۶) ن ۔ زیادہ : الحسبة والمحتسب فی الاسلام، ۱۹۶۲ء، بھی اہم ہے، بالخصوص اس لیے کہ یہ متون کا مجموعہ ہے ؛ (۷) امام الدین نے *al-Ḥisba in Spain*، در IC، ۱۹۶۲ء، میں اندلسی محتسبوں کے حالات لکھے ہیں ؛ نیز دیکھیے (۸) R. Levy کا مقالہ ''محتسب'' در وو، طبع لائڈن بار اوّل ۔ جو کتابیں مسلمانوں کے شہروں کے حالات پر لکھی گئی ہیں، ان میں بھی محتسب کا ذکر ملتا ہے ۔ ان سب کا ذکر تو ہمارے نقطۂ نظر سے مفید نہ ہوگا لیکن خاص طور پر (۹) G. Marçais : *Considérations sur la ville musulmane et le muḥtasib*، در *Recueils de la société Jean Bodin*، ج ۶ (۱۹۵۳ء) : اور (۱۰) فاس پر R. Le Tourneau کا رسالہ ملاحظہ ہو ۔ بخارا کے لیے دیکھیے : (۱۱) P. I. Petrov : *Bukharskiy mukhtasib* ...، در *Problemī Vostokovedeniya*، ۱۹۵۹ء، ۱ : ۱۲۹ تا ۱۳۲ ۔ دوسری جزئیات کے لیے دیکھیے : (۱۲) Cl. Cahen : *La Féodalité et les Institutions politiques de l'Orient Latin*، در *Accad. Naz. d. Lincei*، *XII Convegno Volta*، ۱۲ (۱۹۵۶ء) ؛ ۲۲ تا ۲۳ ۔

(M. TALBI و CL. CAHEN)

۲ ۔ سلطنت عثمانیه

سلطنت عثمانیہ کے سرکاری رجسٹروں اور دستاویزات میں حسبہ کی اصطلاح نہیں ملتی؛ اس کے بجائے احتساب کی سرکاری اصطلاح دیکھنے میں آتی ہے، جو دارالخلافہ اور صوبوں میں مستعمل تھی، جس کے بنیادی معنی تاجروں، کاریگروں اور بعض اشیاے درآمد پر محصول کا نفاذ ہے ۔ آخر میں احتساب ان تمام وظائف کے لیے بولا جانے لگا تھا جو محتسب یا احتساب اغاسی (شاذ : احتساب امینی) کو تفویض ہوتے تھے ۔ اس لفظ کا انگریزی ترجمہ اکثر مارکیٹ پولیس کیا گیا ہے، جس سے اس کے محدود

معنی نکلتے ہیں، اسی طرح محتسب کو بازاروں کا ناظر (انسپکٹر) سمجھا گیا ہے، لیکن یہ ذمے داری منڈیوں اور تجارت پیشہ اصحاب کی نگرانی سے کچھ زیادہ تھی۔ محتسب کے فرائض کے قواعد و ضوابط احتساب قانون نامہ لری میں مندرج تھے، جس میں محتسب کے جملہ فرائض، جیسے بازار کی نگرانی، جانچ پڑتال، تعزیر اور خاص طور پر صوبوں میں محصول لگانے کی ہدایات موجود تھیں۔ ان ضوابط میں ایک طرف تو قیمتوں کی ایک فہرست درج تھی (نرخی روزی! رك بہ نرخ) اور اجناس، مصنوعات یا دوسری اشیا کی فروخت اور مقررہ حد منافع کے سلسلے میں اس فہرست کی پابندی کرنا ہوتی تھی، اور دوسری طرف بددیانت تاجروں اور کاریگروں کو سزا کے طور پر جرمانے کی تفصیلات درج تھیں۔ ان کے علاوہ اس دستور العمل میں محصولات کا تناسب یا ان کی کل مقدار، سرکاری واجبات اور دوسری ادائیاں مندرج ہوتی تھیں، جن کی تحصیل احتساب کی طرف سے کی جاتی تھی اور جو پیشہ ور انجمنوں کے ارکان سے واجب الوصول ہوتی تھیں۔ محتسب کے اصل فرائض کے کچھ آثار ان ضوابط کی بعض دفعات میں پائے جاتے ہیں جن میں یہ مذکور ہے کہ محتسب کا فرض ہے کہ عوام کے اخلاق و کردار کی نگرانی کرے اور مقدس مقامات میں فرق نہ آنے دے، مخرب اخلاق کوئی بات نہ ہونے دے اور اس بات پر کڑی نظر رکھے کہ آیا مسلمان اپنے مذہبی فرائض کا احترام کرتے ہیں یا نہیں۔ استانبول میں محتسب ہی تھوک فروشوں، تاجروں اور کاریگروں کے درمیان تجارتی سامان کی تقسیم کی نگرانی کرتا تھا۔ ٹیکسوں کی وصولی میں محتسب کے کارندے، جنہیں قول اوغلانلری (Kol oghlanlari) اور ملازم (سیندلی [رك بان]) کہا جاتا تھا، اس کے مدد و معاون ہوتے تھے۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں استانبول میں محتسبوں کی تعداد پندرہ تھی، جو بعد میں بڑھ کر چوبیس ہو گئی۔ ان کے علاوہ سو سے ملازم اور تھے جن کے پاس سرکار کی طرف سے تقرر کے پروانے ہوتے تھے۔ محتسب سال بسال (التزام) مقرر ہوتے تھے۔ یہ منصب حاصل کرنے والا مقررہ نقد رقم (بدل مقاطعہ) کی ادائی اور قاضی (جس کے سامنے محتسب براہ راست جواب دہ ہوتا تھا)، وزیر اعظم یا صوبائی گورنر کی منظوری کے بعد تقرر کا پروانہ (برات) پاتا تھا۔

احتساب کے اولین معلوم قوانین و ضوابط دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں سلطان بایزید دوم (۸۸۶ھ/۱۴۸۱ء تا ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء) کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعد میں سلطان سلیم اول، سلیمان اول، سلیم دوم، مراد سوم، مراد چہارم، محمد چہارم وغیرہ نے قوانین وضع کیے؛ احتساب سے متعلق صوبوں کے لیے قوانین، صوبوں کے انتظام سے متعلق عام قوانین (قانون نامہ) میں شامل کر لیے گئے تھے۔ قدیم ترین قانون نامہ سلطان بایزید دوم کے عہد حکومت کا ہے: یہ ناممکن نہیں کہ اس قسم کے قواعد و ضوابط اس سے قبل بھی نافذ ہوں۔ بعض صوبوں میں، جن کا عثمانی سلطنت سے الحاق دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں ہوا تھا، سلاطین نے قدیم قوانین و ضوابط ہی جاری رکھے، جیسا کہ مثال کے طور پر دمشق میں ہوا تھا۔

جہاں تک مالیات کا تعلق ہے، محتسب وہ محصول لگاتا تھا جو خاص احتساب کے دائرۂ اختیار میں ہوتے تھے (احتساب رسوم)۔ اس کے علاوہ ایسے محصول بھی لگاتا تھا جنہیں محصول درآمد یا محصول داخلہ کہا جا سکتا ہے، نیز ایک اور دکانوں کا یومیہ محصول جو محتسب اور اس کے ماتحتوں کی تنخواہوں

کے لیے دکان‌داروں سے وصول کیا جاتا تھا۔ مؤخرالذکر محصول کے لیے شہر استانبول کو پندرہ حلقوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ استانبول اور عثمانی مملکت کے دوسرے بڑے شہروں میں محاصل احتساب مندرجۂ ذیل ہوتے تھے: (۱) باج بازار [رك به باج]، یه ایک منڈی ٹیکس تھا، جو اس سے پہلے سلجوقیوں اور ایلخانیوں کے زمانے میں بھی رائج تھا، لیکن اس کے قوانین و ضوابط سلطان محمد دوم کے عہد کے معلوم ہوتے ہیں۔ یه ٹیکس ان اشیا پر عاید ہوتا تھا جو شہر میں بکنے کے لیے منڈی میں آتی تھیں؛ (۲) بتریه، یه ایک سالانه ٹیکس تھا، جو اجناس خوردنی کے تاجروں کو ادا کرنا پڑتا تھا؛ (۳) دابغه رسمی، یه ایک قسم کا مہر یا مارکه ٹیکس تھا [رك به تمغا، وو لائڈن، ۲]، جو کپڑوں اور قیمتی اور غیر قیمتی دھاتوں پر لگایا جاتا تھا۔ (۴) حق قپان یا رسم قپان یا حق قنطار [رك به قپان]، وزن کے واجبات، جو غلوں اور خشک سبزیوں پر جنس کی صورت میں اور دوسری اشیا پر نقدی کی صورت میں وصول کیے جاتے تھے؛ بعض مصنفوں کے بیان کے مطابق ان واجبات کے نام میزان (پیمانوں کے واجبات)، اوزان (باٹوں کے واجبات) اور اکیال اور کیالیّه (اناج کا وزن کرنے کے واجبات) تھے۔

مقامی حالات کے مطابق احتساب کے دوسرے ٹیکس بھی لگائے جا سکتے تھے، جیسا که (استانبول میں) رسومات احتسابیه، یعنی تجارتی جہازی ترسیل پر ٹیکس، حق قپی، یعنی ادرنه دروازے (میں داخلے پر) ٹیکس، اور بابیّه، یعنی بکری ٹیکس، جو اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں نافذ ہوا تھا۔ محتسبوں کی جانب سے عائد کرده بےجا ٹیکسوں کو بعض اوقات سلاطین اس بنا پر منسوخ کر دیتے تھے که حکومت کو بدنام کرنے والی یه جدّتیں مفاد عامّه کے منافی تھیں۔

احتساب میں اجارے کا طریقه ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲۶ء میں استانبول میں ختم کر دیا گیا اور اس کے بجاے ایک محکمه (احتساب نظارتی) عمل میں لایا گیا، جس کا سربراه احتساب ناظری ایک سرکاری عہدےدار ہوتا تھا۔ ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء میں احتساب ناظری کے عہدے کو کالعدم کر کے اس کے فرائض شہر امینی کے سپرد کر دیے گئے۔

مآخذ: اولیا چلبی: سیاحت نامه، ج ۱، استانبول ۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۸ء، بمواضع کثیره؛ (۲) Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*؛ (۳) W. Behrnauer: *Mémoire sur institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs*، در *JA*، سلسلۂ پنجم، ۱۵ (۱۸۶۰ء): ۳۹۱ تا ۵۰۸ و ۱۶ (۱۸۶۰ء): ۱۱۴ تا ۱۹۰، ۳۴۷ تا ۳۹۲ و ۱۷ (۱۸۶۱ء): ۵ تا ۷۶؛ (۴) عین علی مؤذن زاده: قوانین رساله سی قوانین آل عثمان در خلاصۂ مضامین دفتر دیوان، استانبول ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء؛ (۵) قانون نامۂ آل عثمان، در *TOEM* (تکمله)، ۱۳۳۰ھ/ ۱۹۱۳ء؛ (۶) عثمانلی قانون نامه لری، در *MTM*، ۱/۱ (مارچ - اپریل ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۵ء)، ص ۴۹ تا ۱۱۲ و ۱/ ۲ (مئی - جون ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۵ء)، ص ۳۰۵ تا ۳۳۸ و ۱/ ۳ (جولائی - اگست ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۵ء)، ص ۴۹۷ تا ۵۴۴؛ (۷) عثمان نوری: مجلۂ امور بلدیه، استانبول ۱۳۳۸ھ/ ۱۹۲۲ء، ۱: ۳۲۷ تا ۳۶۹؛ (۸) احمد رفیق: *Hicri 12. asirda Istanbul hayati* اور *Hicri 11. asirda Istanbul hayati*، استانبول ۱۹۳۰ - ۱۹۳۱ء؛ (۹) وہی مصنف: *16. asirda Istanbul hayati*، بار دوم، استانبول ۱۹۳۵ء؛ (۱۰) Ömer Lûtfi Barkan: *Bazi büyük şehirlerde eşya ve yiyecek fiyatlerinin tesbit ve teftişi hususlarini tanzim eden kanunnameler*، در *Tarih Vesikalari*، ۱/ ۵ (فروری ۱۹۴۲ء)، ص ۳۲۹ تا ۳۴۰ و ۲/ ۷ (جون ۱۹۴۲ء)، ص ۱۵ تا ۴۰ و ۲/ ۹ (اکتوبر ۱۹۴۲ء)، ص ۱۶۸ تا ۱۷۷؛ (۱۱) وہی مصنف:

Kununlar، بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتنن مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۷ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۳؛ (۱۳) محمد زکی پکلن: Osmanli tarih terimleri ve deyimleri sözlüğü، استانبول ۱۹۴۶ - ۱۹۵۴ء، بذیل مادۂ احتساب؛ (۱۴) Gibb-Bowen، ۱/۱: ۱۵۵ تا ۱۵۹، ۱۶۸، ۲۷۹، ۲۸۷ تا ۲۸۸، ۲۹۲ و ۱/۲: ۷ تا ۹، ۱۲، ۱۵، ۳۴، ۸۰، ۱۱۶، ۱۲۹؛ (۱۵) R. Mantran و J. Sauvaget: *Règlements fiscaux Ottomans Les Provinces syriennes*، بیروت ۱۹۵۱ء، بمواضع کثیرہ؛ (۱۶) L. Fekete: *Die Siyaqat Schrift in der türkischen Finanzverwaltung*، ج ۱، بوڈاپسٹ ۱۹۵۵ء، بمواضع کثیرہ؛ (۱۷) R. Mantran: *La police des marchés de Stamboul au début du xviᵉ siècle*، در *CT*، شمارہ ۱۴ (۱۹۵۶ء)، ص ۲۱۳ تا ۲۵۱؛ (۱۸) وہی مصنف: *Un document sur l'ihtisab d'Istanbul à la fin du xviiᵉ siècle*، در *Mélanges Massignon*، بیروت ۱۹۵۷ء، ۳: ۱۲۷ تا ۱۴۹؛ (۱۹) L. Fekete: *Rechnungsbücher türkischen Finanzstellen in Buda (ofen) 1550-1580*، بوڈاپسٹ ۱۹۶۲ء، بمواضع کثیرہ؛ (۲۰) Stanford J. Shaw: *The financial and administrative organization and development of Ottoman Egypt 1517-1798*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء؛ (۲۱) وہی مصنف: *Ottoman Egypt in the eighteenth century*: (۲۲) *The Nizâmnâme-i-Mıṣir of Cezzâr Aḥmed Pasha*، ہارورڈ ۱۹۶۲ء؛ (۲۳) R. Mantran: *Istanbul dans la seconde moitié du xviiᵉ siècle*، پیرس ۱۹۶۲ء، ص ۱۲۵ تا ۱۳۶، ۲۱۸ تا ۲۱۹، ۲۲۶ تا ۲۲۹، ۲۷۴، ۲۹۴، ۳۳۰ تا ۳۰۸، ۳۱۰ تا ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۵۲، ۳۵۹؛ (۲۴) Stanford J. Shaw: *Ottoman Egypt in the age of French Revolution*، ہارورڈ ۱۹۶۴ء۔

(R. MANTRAN)

۳۔ ایران

خلافت عباسیہ کے انقراض کے بعد ایران میں جو مختلف حکومتیں اور سلطنتیں قائم ہو گئی تھیں ان میں محتسب اور اس کا عہدہ (حسبہ یا احتساب) اور دینی اداروں کے کئی دوسرے عہدے انیسویں صدی عیسوی تک بھی برقرار رہے۔ اخلاق عامّہ اور مذہبی فرائض کی مناسب انجام دہی کی نگرانی محتسب کے ذمے تھی۔ عوام کی سہولتوں اور آسائشوں کی دیکھ بھال کرنا بھی اس کا فرض منصبی ہوتا تھا۔ اس کا فرض تھا کہ غلاموں سے بد سلوکی نہ ہونے پائے اور باربرداری کے جانوروں پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ لادا جائے۔ ذمّیوں کے مفادات کا تحفظ اور ان سے قواعد و ضوابط کی پابندی کرانا بھی اس کے ذمے تھا۔ بایں ہمہ اس کا اہم فریضہ یہ تھا کہ وہ منڈیوں کی نگرانی کرے، سوداگروں اور کاریگروں کو بد دیانتی نہ کرنے دے اور پیشہ ورانہ ''برادریوں'' اور انجمنوں پر کڑی نظر رکھے۔ وہ مجرموں کو سرسری سزا دے سکتا تھا (مزید دیکھیے R. Levy: *The social structure of Islam*، کیمبرج ۱۹۵۷ء، ص ۳۳۴ ببعد)۔

نظام الملک لکھتا ہے کہ اوزان اور قیمتوں کی جانچ پڑتال، تجارتی لین دین کی نگرانی، اشیا میں ملاوٹ اور دھوکے کے انسداد اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ترویج کے لیے ہر شہر میں محتسب کا تقرر ہونا چاہیے۔ سلطان اور اس کے عہدے دار اس کی تائید و حمایت کریں، کیونکہ اگر وہ اس کی مدد سے ہاتھ اٹھا لیں گے تو غریب اور نادار مصیبت میں پھنس جائیں گے، بیوپاری خرید و فروخت میں من مانیاں کریں گے، منڈی کے آڑھتی (فضلہ خور) مسلّط ہو جائیں گے، رشوت عام ہو جائے گی اور شریعت کا وقار جاتا رہے گا (سیاست نامہ، طبع شیفر، فارسی متن، ص ۴۱)۔ حسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰ھ/

۱۵۰۵ء)، جو تیموری عہد کا مصنف ہے، لکھتا ہے کہ محتسب کا وجود اس امر کی ضمانت ہے کہ عوام اسلامی قوانین کے مطابق زندگی بسر کریں گے۔ وہ لکھتا ہے: ''ہر وہ سلطان جو شریعت کے قوانین رائج کرنے کی کوشش کرتا ہے، زمین پر اللہ کا نائب اور اس کا سایہ (ظل اللہ) ہے۔ لیکن سلطان کے فرائض اتنے ہمہ گیر ہیں کہ وہ ان کی تفصیلات پر نظر نہیں رکھ سکتا، لہٰذا احکام شریعت پر عمل درآمد کے لیے اسے مملکت میں محتسبوں کا تقرر کرنا چاہیے۔ محتسب کے لیے ضروری ہے کہ وہ راسخ العقیدہ اور پرجوش مسلمان ہو، عفت، تقوٰی، امانت، دیانت اور قناعت کی صفات میں ممتاز ہو، اس کا ہر عمل اور ہر اقدام شریعت کی تقویت اور استحکام کے لیے ہو، وہ ذاتی اغراض، خود غرضی، حرص اور لالچ سے مبرّا ہو، تاکہ اس کے اقوال لوگوں کے دلوں میں اتر سکیں'' (اخلاق محسنی، طبع میرزا ابراہیم تاجر شیرازی، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۸ھ، ص ۱۵۹)۔ محمد مفید نے بھی گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں تحریر کرتے ہوئے مذہبی منصب کی حیثیت سے حسبہ کی اہمیت پر زور دیا ہے (جامع مفیدی، طبع ایرج افشار، تہران ۱۳۴۰ ہش، ۳ : ۳۸۰ تا ۳۸۱)۔

محتسب عام طور پر دینی جماعت کا فرد ہوتا تھا۔ محتسب کے تقرر کے بہت سے پروانے محفوظ ہیں؛ ان میں سے ایک پروانہ سلطان سنجر کے دیوان کا جاری کردہ ہے، جو اوحدالدین نام شخص کو مازندران کے منصب احتساب کے لیے ملا تھا۔ اس میں اسے حکم دیا گیا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی پابندی کرائے، اوزان اور پیمانوں میں انضباط اور یکسانی قائم رکھے؛ تاکہ خرید و فروخت میں کوئی دھوکہ نہ دیا جا سکے اور مسلمانوں کو کوئی نقصان نہ پہنچ سکے؛ مساجد اور عبادت گاہوں میں شریعت کے تقاضے پورے کرائے اور دیکھے کہ آیا مؤذن اور دیگر عہدے دار اپنے مذہبی فرائض کو احسن طریقے سے اوقات مقررہ پر سرانجام دیتے ہیں؛ وہ بدمعاشوں اور کھلے عام ان کی بدکاریوں کو روکے، سرعام بدی کا ارتکاب نہ ہونے دے اور مساجد، مقابر اور مشاہد کے گرد و نواح میں شراب کا کاروبار نہ ہونے دے [اور غیر محرم مرد اور عورت کے اختلاط پر پابندی لگائے] (دیکھیے منتجب الدین بدیع اتابک الجوینی : عتبۃ الکتبۃ، طبع عباس اقبال، تہران ۱۹۵۰ - ۱۹۵۱ء، ص ۸۲ تا ۸۳؛ نیز دیکھیے *Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqin und Ḫōrazmšāhs (1038-1231)* : H. Horst، Wiesbaden ۱۹۶۴ء، ص ۱۹۷، ۱۶۱ تا ۱۶۲؛ خوارزم شاہی عہد کی دستاویزات کے لیے دیکھیے ص ۱۱۲ تا ۱۱۳ اور ۱۱۶)۔

ایلخانیوں کے قبول اسلام کے بعد مذہبی ادارے کے دیگر عہدوں کے ساتھ محتسب کا عہدہ بھی برقرار رہا۔ جب غازان خان نے ساری مملکت میں باٹوں اور پیمانوں میں یکسانی پیدا کرنی چاہی تو اس نے حکم دیا کہ یہ کام ہر صوبے میں محتسب کی موجودگی میں عمل میں لایا جائے (رشید الدین : *Geschichte Ġāzān-Ḫāns*، طبع K. Jahn، سلسلۂ یادگار گب، ۱۹۴۰ء، ص ۲۸۸)۔ تیموری عہد میں محتسب کے فرائض اور اس منصب کی اہلیت کے لیے ضروری شرائط وہی تھیں جو سلجوقی دور میں ہوا کرتی تھیں۔ عبداللہ مروارید کے شرف نامہ میں محتسب کے تقرر کے تین پروانے ملتے ہیں (دیکھیے *Staatsschreiben der Timuridenzeit* : H. R. Roemer، Weisbaden ۱۹۵۲ء، ص ۳۵ تا ۵۰؛ ۱۵۰ تا ۱۵۱)۔ ہرات کے محتسب کے طور پر عبداللہ کرمانی کے تقرر کے بارے میں اس امر کی وضاحت کی گئی ہے۔

کہ وہ رکن الدین علاء الدولہ کے اشتراک عمل سے احتساب کے فرائض انجام دے گا (وہی کتاب، ورق ۲۴ الف).

صفویوں کے عہدِ حکومت میں اکثر بڑے شہروں میں ایک ایک محتسب ہوتا تھا۔ وہ اس منصب کے روایتی فرائض سرانجام دیا کرتا تھا، البتہ اب وہ اثنا عشری عقائد کی تائید و ترویج کا کام بھی کرتا تھا۔ تبریز کے منصب احتساب کے لیے ایک سرکاری دستاویز، مؤرخہ ۱۰۷۲ھ/۱۶۶۲ء میں محتسب کے مندرجۂ ذیل فرائض بیان کیے گئے ہیں: وہ اخلاق عامّہ کی حفاظت کرے گا، جس میں شراب نوشی اور جوے بازی اور دیگر خلاف شرع سرگرمیوں کا انسداد شامل ہوگا؛ خُمس اور زکٰوۃ وصول کر کے مستحقین میں تقسیم کرے گا؛ مساجد، مدارس اور اوقاف کی نگرانی اور اوزان اور پیمانوں کی جانچ پڑتال کرے گا؛ یہ دیکھے گا کہ گلیوں میں کوئی رکاوٹ نہ پیدا کی جائے؛ بعض جماعتوں اور پیشہ ورانہ "برادریوں" نیز ملّاؤں، مؤذّنوں اور غسّالوں کے اعمال کی بھی نگرانی کرے گا۔ کلانتروں، کدخداؤں، داروغوں اور عام قانون نافذ کرنے والوں (عُمّالِ عُرف) کو تاکید تھی کہ وہ نرخوں کی تعیین میں دخل انداز نہ ہوں، بلکہ اس بات کا خیال رکھیں کہ محتسب کو سرکاری واجبات کی ادائی ہوتی رہے (دیکھیے A. K. S. Lambton : *Islamic society in Persia* (افتتاحی تقریر)، لنڈن، S. O. A. S.، ۱۹۵۴ء).

مملکت کا محتسب اعلٰی محتسب الممالک کہلاتا تھا۔ شاہ طہماسپ کے زمانے میں یہ عہدہ میر سیّد علی استرآبادی کو تفویض تھا، جو دربارِ شاہی کا خطیب بھی تھا؛ بعد میں یہ منصب سید میر جعفر طباطبائی کو ملا۔ شاہ عباس کے عہد میں جب اس کا انتقال ہو گیا تو اس کی جگہ میرزا عبدالحسین مقرر ہوا، جو اس سے پہلے تبریز کا کلانتر رہ چکا تھا (دیکھیے اسکندر بیگ: عالم آرای عباسی، چاپ سنگی، تہران ۱۸۹۶-۱۸۹۷ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲)۔ تذکرۃ الملوک کے مصنف کے بیان کے مطابق ہر پیشے اور بیوپار کے سربرآوردہ تاجروں کو نرخوں کے بارے میں ہر مہینے ایک اقرار نامہ محتسب الممالک کی خدمت میں منظوری کے لیے بھیجنا ہوتا تھا۔ وہ اس اقرار نامے کو ناظر بیوتات (سرکاری کارخانے کے داروغہ) کے پاس تصدیق کے لیے بھیج دیتا تھا، تاکہ اشیا کی خرید کے لیے دستاویزیں تیار کی جائیں۔ اس نرخ نامے کی خلاف ورزی کی پاداش میں بھاری جرمانے کیے جاتے تھے (طبع منورسکی، سلسلۂ یادگار گب، فارسی متن، ورق ۷۹ ب تا ۸۰ الف)۔ شاردن Chardin، جس نے صفوی عہد کے اواخر میں ایران کی سیاحت کی تھی، بیان کرتا ہے کہ اصفہان میں محتسب ہر سنیچر کو چیزوں کے نرخ مقرر کرتا تھا اور مقررہ نرخ سے زائد قیمت لینے والے دکاندار کو سخت سزا ملتی تھی۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اونچی قیمتیں مقرر کرانے کے لیے دکاندار محتسب کو تحفے تحائف دیتے تھے (*Voyages*، طبع Langlès، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱۰ : ۲ ببعد).

محتسب الممالک اپنے نائب بھی مقرر کرتا تھا تاکہ وہ اس کی جانب سے اس امر کی نگرانی کریں کہ بیوپاری مقررہ قیمتوں پر چیزیں فروخت کرتے رہیں (دیکھیے تذکرۃ الملوک، ورق ۸۰ ب)۔ محتسب الممالک کو پچاس تومان سالانہ ملتے تھے، اس کے علاوہ دوسرے صوبائی شہروں پر محصولوں سے ۲۵۳ تومان، تین ہزار دینار، بھی اس کو ادا کیے جاتے تھے (دیکھیے وہی کتاب، ورق ۹۰ الف تا ۹۰ ب).

معلوم ہوتا ہے کہ صفوی عہد کے بعد محتسب کا عہدہ رو بتنزّل ہو گیا اور اس کی نوعیت روز بروز

غیر مذہبی ہوتی گئی۔ قانون شریعت کے نفاذ سے متعلق محتسب کو جو فرائض ادا کرنے پڑتے تھے وہ اس کی تولیت سے نکل کر 'مراجع التقلید' کے سپرد کر دیے گئے۔ ان فرائض میں خمس اور زکوۃ کی وصولی، وصایا اور مواریث کا انتظام، نابالغوں وغیرہ کے سرپرستوں کا تقرر اور امور حسبہ کے نام سے معروف دیگر معاملات شامل تھے۔ امور حسبہ کی نگرانی کے لیے 'مراجع' اجازے جاری کرتے تھے۔ اجازت کے حصول کے لیے یہ ضروری شرط تھی کہ امیدوار مؤمن، عادل اور احکام شریعت کا عالم ہو۔ وہ اپنی گزر بسر کے لیے خمس اور زکوۃ کے طور پر وصول کردہ مال میں سے مناسب رقوم نکال سکتا تھا؛ باقی ماندہ رقم اس 'مرجع' کے حوالے کر دی جاتی تھی جس نے اس رقم کو مستحقین میں تقسیم کرنے کے لیے اجازت جاری کی ہوتی تھی۔

محتسب کے جو فرائض بڑے بڑے شہروں کی پیشہ ورانہ جماعتوں اور شہروں کی صفائی سے تعلق رکھتے تھے، وہ کسی حد تک داروغہ اور کلانتر نے سنبھال لیے تھے۔ اب اس کے فرائض قیمتوں کو منضبط کرنے اور باٹوں اور پیمانوں کی جانچ پڑتال تک محدود ہو کر رہ گئے تھے، لیکن ان امور میں بھی وہ داروغہ کے احکام کا تابع ہوتا تھا (قب E. Scott Waring : *A tour to Sheeraz*، لنڈن ۱۸۰۷ء، ص ۸۶ تا ۹۶)۔ شاردن کی طرح Tancoigne بھی کہتا ہے کہ محتسب رشوت سے بالا تر نہ تھا اور بسا اوقات رشوت لے کر بیوپاریوں کے مفادات کا تحفظ کر دیا کرتا تھا (*A narrative of a journey into Persia*، لنڈن ۱۸۲۰ء، ص ۲۳۹ تا ۲۴۰)۔ انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں محتسب کا عہدہ بہت سے شہروں میں ختم ہو گیا۔ Binning، ۱۸۵۷ء کے قریب لکھتے ہوئے بیان کرتا ہے کہ شیراز میں محتسب کے عہدے کو حال ہی میں بند کر دیا گیا ہے (*A Journal of two years travel in Persia, Ceylon etc.*، لنڈن ۱۸۵۷ء، ۱ : ۳۳۷ تا ۳۳۸)۔ ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۷ - ۱۸۷۸ء میں اصفہان میں اس عہدے کا مؤثر وجود ختم ہو گیا تھا (میرزا حسین خان بن محمد ابراہیم : جغرافیۂ اصفہان، طبع ایم۔ ستودہ، تہران ۱۹۶۳ء، ص ۸۰)۔ بایں ہمہ ٹیکس کے کاغذات میں محتسب کے واجبات اور تنخواہوں کا کئی سال تک اندراج ہوتا رہا حالانکہ دفتر احتساب عملی طور پر بند ہو چکا تھا۔ ۲۰ آذر ۱۳۰۵ ھش / ۱۹۲۶ء کے قانون کی رو سے ایک سو پچاس قران کی رقم جو محتسب کے لیے قصابوں کی جماعت سے وصول کی جاتی تھی، منسوخ کر دی گئی (*The second yearbook of the municipality of Tehrān : statistics of the city of Tehrān for the years 1925-1930*)۔

۱۸۵۳ء میں تہران میں احتساب آقاسی کا ذکر ملتا ہے۔ منجملہ اور چیزوں کے اس کے فرائض میں یہ بھی تھا کہ وہ اجناس خوردنی اور دیگر اشیائے صرف کے نرخ نامے جاری کرتا رہے (قب روز نامۂ وقائع اتفاقیہ، شمارہ ۱۲۷، ۲۹ رمضان ۱۲۶۹ھ / ۱۸۵۳ء)۔ اس کے دفتر کا نام احتساب تھا اور اس کا اہم فریضہ گلیوں کی صفائی کی نگرانی تھا۔ اس کے تھوڑی دیر بعد ناصرالدین شاہ قاچار نے ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۰ء میں جدید طریقے پر پولیس کی ایک تنظیم قائم کی اور احتساب کو اس کے دائرۂ اختیار میں شامل کر دیا (اعتماد السلطنت : روز نامہ، مورخۂ ۵ صفر ۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۱ء، مخطوطہ مشہد میں مقبرۂ امام رضا کے کتاب خانے میں ہے)۔ ۱۳۱۲ھ / ۱۸۹۴ - ۱۸۹۵ء میں تہران میں محکمۂ احتساب ایک ناظم، دو نائب ناظموں، کئی ماتحت عہدے داروں، فراشوں، سائیسوں اور سقوں وغیرہ پر مشتمل تھا (دیکھیے اعتماد السلطنت : تاریخ و جغرافیۂ سواد کوہ، چاپ سنگی، تہران ۱۳۱۱ ھش، ضمیمہ)۔ اخبار تربیت کے

شمارہ ۵۸، ۲۹ شعبان ۱۳۱۵ھ / ۳۰ جنوری ۱۸۹۸ء میں ایک چھوٹا سا مقالہ شائع ہوا، جس کے مخاطب منشی السلطنت، یعنی وزیر نظمیہ والاحتسابیہ ہیں۔ اس میں ان کی کوششوں کو سراہا گیا ہے کہ وہ گلیوں کی صفائی کراتے ہیں، آمد و رفت میں سہولت بہم پہنچاتے ہیں، نرخوں کو اعتدال پر رکھتے ہیں، بدچلنی اور چوری کا انسداد کرتے ہیں اور باربرداری کے جانوروں سے بدسلوکی کو روکتے ہیں۔

اس طرح انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں محتسب کی دینی حیثیت بطور مہتمم اخلاق عامہ کے ختم ہوگئی تھی اور اس کے بچے کھچے فرائض پولیس والوں نے سنبھال لیے تھے۔

انیسویں صدی عیسوی کے دوران اور بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ''امور حسبی'' 'مراجع التقلید' کی نگرانی میں انجام پاتے رہے۔ لیکن جب رضا شاہ پہلوی کے زمانے میں نئی عدالتیں قائم ہوئیں تو امور حسبی خمس اور زکوٰة کی وصولی تک محدود ہو کر رہ گئے اور مواریث، وصایا، نابالغوں کی نگہداشت اور سرپرستوں کے تقرر جیسے امور جدید عدالتوں کی تولیت میں دے دیے گئے (دیکھیے ''قانون امور حسبی''، مجریۂ تیر ۱۳۱۹ ھش / ۱۹۴۰ء)۔

مآخذ: متن مقالہ میں آ چکے ہیں۔

(A. K. S. LAMBTON)

۴۔ برصغیر پاک و ہند

اگر حسبہ کو اس کے قدیم مفہوم کے لحاظ سے دیکھا جائے تو پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر تیرھویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی تک برصغیر پاکستان و ہند میں اس ادارے کے وجود کی واضح اطلاعات کم ہیں۔ [یہ صحیح نہیں۔ اس دور میں حسبہ کے فرائض کے لیے عہدے دار موجود تھے، چنانچہ متعدد کتابوں میں ان فرائض کی تفصیل ملتی ہے۔ دیکھیے: (۱) (انشاے ماہرو، طبع ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۲) فتاوی غیاثیہ، مخطوطۂ جامعۂ پنجاب، عدد ۱۶۹۷ / ۳۷۵۰؛ (۳) ضیاء الدین برنی: فتاوی جہانداری، طبع ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان ۱۹۷۱ء؛ (۴) عربی کی شاید غیر مطبوعہ کتاب نصاب الاحتساب، از ضیاء الدین سنامی (مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی)۔ ہندوستان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے پیچیدہ تھا۔ اس میں ہندوؤں کی تعداد نے بڑی پیچیدگی پیدا کر رکھی تھی۔ اس میں اہل الذمہ کا سوال بھی تھا۔ بہرحال] مسلم سلاطین نے ابتدا ہی میں (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی تا دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی) یہ محسوس کر لیا تھا کہ ہندوستان انھوں نے فتح کیا ہے اور مسلمانوں کی مخصوص حیثیت کا تقاضا ہے کہ وہ احکام شریعت کی پیروی اور درستی اخلاق میں سستی نہ دکھائیں ورنہ ملک کی سالمیت، یک جہتی، حتٰی کہ نئی سلطنت کا وجود بھی خطرے میں پڑ جائے گا؛ چنانچہ جہاں بھی مسلم آبادی قائم ہوتی یا چھاؤنی کی بنا ڈالی جاتی، وہاں ایک محتسب اور ایک قاضی بھی رکھا جاتا (قب منہاج سراج: طبقات ناصری، ص ۱۷۵؛ العتبی: تاریخ یمینی، ص ۲۸۸؛ تاج المآثر، ورق ۸۰ الف)۔ سلطان بلبن ایک اچھی حکومت کے لیے محکمہ احتساب کو ضروری خیال کرتا تھا۔ اس نے اپنے پیش رووں کے برعکس کسی چھوٹے سے چھوٹے شہر اور غیر اہم مقام کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ سفر نامۂ قاضی تقی متقی (بجنور ۱۹۰۹ء، ص ۲ ببعد) کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ التتمش (۶۰۸ھ/ ۱۲۱۱ء تا ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء) نے انبالے [ایک بان] میں ایک قاضی مقرر کیا تھا، جو مخلوط آبادی سے چند سو گھروں کا ایک چھوٹا سا گاؤں تھا۔ مسلم سلاطین

کے زمانے میں محتسب اور قاضی کے فرائض اور ان کے باہمی تعلقات وہی ہوتے تھے جو مرکزی علاقوں میں ہوتے تھے (دیکھیے بیان بالا، حصۂ اول) ۔ بعض اوقات سلطان ان رسوم و رواج یا بدعات کے مٹانے میں ذاتی طور پر دخل دیتا تھا جنھیں وہ غیر شرعی یا ملحدانہ سمجھتا تھا، یا جو معاملات محتسب کے دائرۂ کار سے باہر ہوتے تھے (قب، فتوحات فیروز شاہی، طبع شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۵۴ء، ص ۶ تا ۱۱) ۔ سلطان جتنا راسخ العقیدہ مسلمان ہوتا، اتنا ہی وہ لوگوں کی اخلاقی اور مذہبی حالت کو سدھارنے کی کوشش کرتا [لیکن بعض اوقات سلطان کو راے عامّہ کے دباؤ سے اپنا ماحول اصولی طور سے شرع کا پابند رکھنا پڑتا تھا ۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ اولیا و صلحاے وقت کی حق گوئی سلاطین کی اصلاح کا باعث ہوتی تھی؛ دیکھیے عبدالحق : اخبار الاخیار، جہاں متعدد واقعات ملیں گے]۔ امیر خسرو [رک باں] علاء الدین خلجی کے احتساب کی تعریف میں رطب اللسان ہیں ۔ اس زمانے میں محتسب کا ایک اہم فریضہ رسد رسانی اور اجناس خوردنی کے نرخوں کا انضباط بھی تھا ۔ سلطان سختی سے شراب خوری، جوے بازی اور دوسری معاشرتی اور اخلاقی برائیوں کو دبا دیتا تھا ۔ اسے یقین تھا کہ اگر لوگوں کے اخلاق نہ سدھارے گئے تو مجرموں کو جو سخت سزائیں خلاف شریعت اعمال پر دی جاتی ہیں، وہ بے اثر رہیں گی ۔ محمد تغلق (۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء تا ۷۵۲ھ / ۱۳۵۱ء) سزاؤں کے نفاذ میں تشدد سے کام لیتا تھا ۔ وہ احتساب کا اتنا معتقد تھا کہ خود محتسب بن جاتا تھا اور ایمان کے مبادیات کے متعلق مسلمانوں سے پوچھ گچھ کرتا رہتا تھا ۔ اس کے عہد حکومت میں محتسب بڑی آن بان کا آدمی ہوتا تھا، چنانچہ القلقشندی (صبح الاعشٰی، ۵ : ۹۴، جزوی انگریزی ترجمہ از O. Spies، شٹٹ گرٹ ۱۹۳۶ء، ص ۴۲) اور ابن فضل اللہ العمری (مسالک الابصار، جزوی انگریزی ترجمہ از شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۴۳ء، ص ۳۲) کے مطابق محتسب کو آٹھ ہزار ٹنکے تنخواہ ملتی تھی ۔ سلطان اداے نماز کا باقاعدہ اہتمام کرواتا تھا ۔ ابن بطوطہ کے بیان کے مطابق (۳ : ۲۹۲؛ مترجمۂ von Mžik، ص ۱۳۹) شاہی حرم کی ایک خاتون بدکاری میں ملوث ہونے کی بنا پر سنگسار کر دی گئی تھی ۔ اسی طرح شرابیوں کو تین ماہ کی قید تنہائی کی سزا کے علاوہ شرعی حد کے مطابق پوری سزا دی جاتی تھی ۔ برنی (تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۴۱) اور ابن بطوطہ (محل مذکور) سلطان غیاث الدین تغلق (۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء تا ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء) کے زمانے میں احتساب کے بلند معیار کی تصدیق کرتے ہیں ۔ محمد تغلق شاہی دربار میں شرعی احکام کی بجا آوری میں ذرا سے تساہل کو بھی برداشت نہ کر سکتا تھا ۔ سکندر لودی بھی حدود مملکت میں احتساب کے جاری کرنے کا آرزومند تھا ۔ اس نے ہمت سے کام لے کر غازی مسعود سالار [رک باں] کے مزار پر نیزے چڑھانے کی قدیم اور مقبول عام رسم بند کرا دی اور فیروز تغلق کے پرانے ضابطے کو دوبارہ نافذ کر دیا، جس کی رو سے مستورات کو قبرستانوں اور مزاروں پر جانے سے روک دیا گیا تھا ۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ احتساب کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا تھا ۔ غیر مسلم اپنے مذہبی یا شخصی قوانین یا ملک کے رواج عام کے پابند تھے [اور ان پر مسلمانوں کے شخصی قوانین نافذ نہیں کیے جاتے تھے]۔

محتسب کا دوسرا اہم فریضہ دینداری کی حمایت اور بے دینی کا قلع قمع کرنا تھا ۔ محتسب کے خوف سے دینی درس گاہوں میں مدرسوں اور مقبول عام واعظوں کو اپنی تقریروں میں محتاط رہنا پڑتا تھا ۔ سلطانہ رضیہ کے عہد حکومت (۶۳۴ھ/ ۱۲۳۶ء

تا ۶۳۷ھ/ ۱۲۴۰ء) میں قرمطیوں نے دہلی میں بڑے ہنگامے کیے تھے، لیکن فیروز شاہ نے بڑی کامیابی سے ان کا مقابلہ کیا، کیونکہ زمانۂ مابعد میں ان کا ذکر سننے میں نہیں آتا ۔ لودیوں یا سیّدوں کے زمانے میں محتسب کا زیادہ ذکر نہیں آتا، تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ محکمۂ احتساب بند ہو چکا تھا ۔ شیر شاہ سوری ملکی استحکام اور انتظامی اصلاحات میں مصروف رہا، لیکن اس کے جانشین اسلام شاہ (۹۵۲ھ / ۱۵۴۵ء تا ۹۶۰ھ / ۱۵۵۲ء) نے دینی معاملات کی طرف توجہ کی ۔ مثال کے طور پر اس نے سید محمد جونپوری [رکّ باں] کے مریدوں (مہدیوں) کے خلاف سخت اقدامات کیے ۔ اس کے دو مریدوں، شیخ عبداللہ نیازی سرہندی اور شیخ علائی کو سخت سزائیں دیں ۔ اول الذکر کو مار مار کر ادھ موا کر دیا گیا، جبکہ ثانی الذکر کو جان سے مار دیا گیا (قبّ اے ۔ ایس ۔ بزمی انصاری: *Sayyid Muhammad Jawnpūri and his movement*، در *Islamic Studies*، کراچی ۲/۱ (مارچ ۱۹۶۳ء).

ان بیانات کے خلاف بعض مؤرخوں کے نزدیک گرچہ نظری اعتبار سے یہ درست ہے کہ سلاطین دہلی سیاسی حکمت عملی کے تحت احکام حسبہ کا نفاذ کر دیتے تھے، لیکن بعض اوقات اس میں تساہل بھی ہو جاتا تھا، یہاں تک کہ بعض اوقات حلال و حرام کے احکام پر بھی عمل نہ ہوتا تھا؛ لیکن تساہل کی یہ مثالیں استثنائی اور شاذ ہیں اور انہیں عام اصول کا درجہ نہیں دیا جا سکتا.

شیر شاہ کی وفات کے بعد بدامنی پیدا ہوئی جس سے حسبہ کا ادارہ درماندہ ہو گیا ۔ ۔ ۔ [مغلوں کا زمانہ ایک پیچیدہ دور تھا ۔ اس میں افغانوں سے ان کی چپقلش اور ہندوؤں پر ان کے انحصار نے احتساب کی پالیسی کو ایک دوسری شکل دے دی ۔ اس دور میں احتساب کی دینی بنیاد سے زیادہ سیاسی و معاشرتی اسباب سامنے آئے؛ خاص طور سے اکبر، جہانگیر اور شاہجہان کے زمانے میں؛ لیکن اورنگ زیب کے عہد میں اقامت دین کی خاص کوشش ظہور میں آئی اور احتساب بھی اس سے متأثر ہوا] ۔ یہ باور کرنے کے لیے وجوہ ہیں کہ اس دور میں محتسب کی جگہ کوتوال [رکّ باں] نے سنبھال لی تھی ۔ یہ ایک قسم کا دنیاوی منصب تھا، جس کے فرائض محتسب سے ملتے جلتے تھے ۔ فرق صرف اتنا تھا کہ کوتوال ہر قسم کے جرائم اور بدعنوانیوں سے نمٹتا تھا، جب کہ محتسب ان جرائم سے سروکار رکھتا تھا جو شرعی قوانین کے ذیل میں آتے تھے ۔ مغلوں کو اس میں انتظامی سہولت نظر آئی کہ وہ محتسب کے وظائف کوتوال کے سپرد کر دیں ۔ یہ انتظام مسلمانان ہند کی مذہبی اور معاشرتی زندگی کے لیے تباہ کن اور آخر میں ان کی حکومت کے لیے مہلک ثابت ہوا ۔

مآخذ: العتبی: کتاب الیمینی، انگریزی ترجمہ از J. Reynolds، لنڈن ۱۸۳۸ء، ص ۲۸۸؛ (۲) حسن نظامی: تاج المآثر (مقالہ نگار کے ذاتی مجموعے کا مخطوطہ، ورق ۸۵ الف)؛ (۳) منہاج سراج: طبقات ناصری، کلکتہ ۱۸۶۴ء، ص ۱۲۵؛ (۴) برنی: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۳۵، ۳۱، ۲۷، ۲۸۵، ۳۳۱؛ (۵) فتوحات فیروز شاہی، طبع شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۴۳ء، ص ۲ ببعد؛ (۶) نامعلوم مصنّف: سیرت فیروز شاہی، مخطوطۂ کتاب خانۂ آزاد، علی گڑھ، ورق ۱۲۸، ۱۸۰؛ (۷) برنی: فتاوائے جہانداری، مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۱۳۴۸، ورق ۸، ۹ الف، ۱۹ الف تا ۲۹ الف [یہ کتاب اب ادارۂ تحقیقات پاکستان، پنجاب یونیورسٹی نے شائع کر دی ہے]؛ (۸) امیر خسرو: خزائن الفتوح، طبع معین الحق، علی گڑھ ۱۹۲۷ء، ص ۷، تا ۱۰؛ (۹) ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، جزوی انگریزی ترجمہ از شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۴۳ء، ص ۳۲، ۳۸، ۵۲؛ (۱۰) عین الملک ماھرو: انشائے ماھرو، طبع شیخ عبدالرشید،

لاہور ۱۹۶۵ء، مکتوب ۷؛ (۱۱) ابن بطوطہ، ج ۳ (بذیل مادّہ غیاث الدین تغلق اور محمد بن تغلق)؛ (۱۲) عبداللہ: تاریخ داؤدی، طبع شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۵۴ء، ص ۳۶ تا ۳۸؛ (۱۳) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Ind.، ۱: ۳۳۳؛ (۱۴) P. Saran: *The provincial government of the Mughals*، الہ آباد ۱۹۴۱ء، ص ۳۸۱ تا ۳۸۲، ۳۹۴، ۳۹۸ تا ۳۹۹؛ (۱۵) اشتیاق حسین قریشی: *The administration of the Sultanate of Delhi*، بار چہارم، کراچی ۱۹۵۸ء، ص ۱۹۲، ۱۹۴ تا ۱۹۶؛ (۱۶) اے ۔ بی ۔ محمد حبیب اللہ: *The foundation of Muslim rule in India*، الہ آباد ۱۹۶۱ء، ص ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۸ تا ۲۵۰؛ (۱۷) فخر مدبّر: آداب الحرب والشجاعۃ (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۲۷۶۷)، ورق ۵۴ الف، ۶۴ الف)؛ [(۱۸) ضیا سنّامی: نصاب الاحتساب (عربی)، مخطوطہ، پنجاب یونیورسٹی]۔

(بزمی انصاری [و ادارہ])

حسدای بن شپروط: (نواح ۲۹۲ھ/۹۰۵ء تا ۳۶۵ھ/۹۷۵ء)، قُرطُبہ [رکّ بآں] میں عبدالرحمٰن الثالث اور الحکم الثانی کے دربار میں ایک معزز یہودی عہدےدار، جسے عربی، عبرانی اور لاطینی زبانوں اور ملکی عشقیہ داستانوں پر عبور حاصل تھا اور جو طب میں خاص مہارت رکھتا تھا۔ وہ ابتدا میں شاید ایک درباری طبیب تھا، لیکن جلد ہی اسے محاصل کا نگران اور پھر بوزنطہ اور جرمنی کی سفارتوں سے متعلق معاملات کا ذمّےدار بنا دیا گیا۔ وہ ایک خاص مقصد کے لیے لیونش León گیا، نبرہ (Navarre) کی ملکہ اور اس کے پوتے، یعنی لیونش کے شہزادے سانجۂ (Sancho) کو قرطبہ لایا (۳۴۷ھ/ ۹۵۸ء)۔ اس نے ایک یونانی راہب کی اعانت سے بوزنطیم سے بھیجی ہوئی دیسقوریدس Dioscorides کی تصنیف *Materia Medica* کا مطالعہ کیا اور اس کے ایک قدیم تر عربی ترجمے کی اصلاح کی [قب ابن ابی اصیبعہ: طبقات الاطبّاء، ص ۴۹۳، جہاں سے ابن شپروط کے بجائے ابن بشروط لکھا ہے]۔

وہ یہودی علاقے کا سربراہ (نسی) تھا۔ عبرانی احوال، نظموں اور دستاویزوں سے پتا چلتا ہے کہ اندلس، المشرق، بوزنطی اطالیہ، طلوشہ Toulouse اور خزر سلطنت کے یہودیوں کے لیے اس نے کیا کیا خدمات سرانجام دیں اور ان کے ساتھ اس کے کیسے تعلقات تھے۔ اس کے دربار میں عبرانی علما اور شعرا حاضر رہتے تھے۔ اس کی کوششوں سے یہودی علوم کے ایک مقامی مدرسے کو بہت ترقی ملی۔ شاید اس کارروائی کو، جس نے اندلس میں یہودی علاقے کو قومی انتظام اور ثقافتی تجدید میں بیرونی علاقوں سے آزاد کر دیا، اندلسی خلافت کی تائید حاصل تھی۔

مآخذ: (۱) S.W. Baron: *A social and religious History of the Jews*، بار دوم، فلاڈلفیا ۱۹۵۲-۱۹۵۸ء؛ (۲) D.M. Dunlop: *History of the Jewish Khazars*، پرنسٹن ۱۹۵۴ء؛ (۳) E. Lévi-Provençal: *Hist. Esp.*، ج ۲؛ (۴) E. Ashtor: *History of the Jews in Muslim Spain* (عبرانی)، بیت المقدس ۱۹۶۰ء، باب ۵، ص ۱۵۹ ببعد، ۲۳۳ تا ۲۳۸۔

(M. PERLMANN)

حسرت موہانی: برصغیر پاکستان و ہند کے مشہور سیاسی رہنما اور اردو زبان کے نامور شاعر اور محقق مولانا فضل الحسن حسرت موہانی ۱۲۹۵ھ میں بمقام موہان (ضلع اُناؤ، یوپی) پیدا ہوئے۔ اسی نسبت سے وہ موہانی کہلاتے ہیں۔ ان کے والد کا نام سید اظہر حسن موہانی تھا، اور ان کا سلسلۂ نسب حضرت امام علی موسیٰ رضاؒ تک پہنچتا ہے۔ حسرت نے ابتدائی تعلیم مکتب میں حاصل کی۔ پھر انگریزی تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا۔ ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ ہائی سکول فتح پور سے انٹرنس کا

امتحان پاس کرنے کے بعد وہ علی گڑھ گئے۔ ۱۹۰۳ء میں انہوں نے وہاں سے بی۔ اے کا امتحان پاس کیا۔ اسی سال ان کی صحافتی زندگی کی ابتدا ہوئی۔ ان کا مشہور رسالہ اردوئے معلی بھی اسی زمانے کا ہے۔ اوّل اوّل وہ ''سودیشی'' کی تحریک میں شریک ہوئے۔ پھر باقاعدہ کانگرس میں کام کیا، لیکن کانگرس میں ہمیشہ وہ انتہا پسند حلقوں کا ساتھ دیتے رہے۔ اس طرح ایک خاصا زمانہ انہوں نے کانگریس میں گزارا، قید و بند کی سختیاں برداشت کیں، لیکن بالآخر ایک منزل ایسی بھی آئی جب انہوں نے یہ محسوس کیا کہ کانگریس پر ہندو احیائی رجحانات غالب آ گئے ہیں، اس لیے اس کے ساتھ منسلک رہنے سے مسلمانوں کو خاطر خواہ فائدہ نہیں ہو سکتا۔ جب انہیں اس کا یقین ہو گیا تو وہ کانگریس سے علیحدگی اختیار کر کے مسلم لیگ میں شامل ہو گئے اور قیام پاکستان تک مسلم لیگ کے سرگرم کارکن رہے۔ ان کا انتقال ۱۹۵۱ء میں ہوا۔

ایک سچے محبِ وطن کی تمام خصوصیات حسرت میں موجود تھیں۔ آزادی کا خیال اور حق و صداقت کا اظہار ان کی شخصیت میں سب سے زیادہ نمایاں تھا۔ انہوں نے مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لیے اپنی ساری زندگی وقف کر دی۔ ان کی زندگی اس جد و جہد کی ایک کہانی ہے۔ یہ جد و جہد انہیں سیاست کے میدان میں لے گئی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ سیاست کی مصلحت کوشیوں سے طبعاً مناسبت نہیں رکھتے تھے۔ انہیں زمانہ سازی نہیں آتی تھی، اسی لیے سیاست کی دنیا میں وہ اکثر اکیلے اکیلے رہے۔ ان کا اپنا ایک نقطۂ نظر اور نظریۂ حیات تھا اور اس کی روشنی میں جو کچھ وہ سوچتے تھے، اس پر عمل کرتے تھے اور یہ عمل ہمیشہ خلوص و صداقت پر مبنی ہوتا تھا۔ انہوں نے مستقل کے نام سے ایک اخبار بھی نکالا تھا]۔

حسرت ایک ادبی محقق اور بلند مرتبہ شاعر تھے۔ ان کا رسالہ اردوئے معلی اگرچہ زندگی کے تمام شعبوں پر اظہار خیال کے لیے وقف تھا، لیکن ادب و شعر کے معاملات و مسائل کو اس میں نمایاں جگہ دی جاتی تھی۔ اس رسالے میں انہوں نے مختلف اردو شعرا پر تحقیقی اور تنقیدی مضامین لکھے اور قدیم اردو شعرا کے دواوین کا انتخاب بھی شائع کیا۔ یہ مضامین اور انتخابات اپنی نوعیت کے اعتبار سے منفرد حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے توسط سے اردو شعر و ادب کا ذوق عام ہوا اور اس کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی اور تنقیدی کام کرنے کی فضا قائم ہوئی۔ [ان کے یہ رسالے محاسن سخن، معائب سخن اور نکات سخن ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے دیوان غالب کی شرح لکھی، جو بہت مفید سمجھی جاتی ہے۔] حسرت کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے، لیکن ان کی شہرت کا دار و مدار شاعری پر ہے۔ انہوں نے غزل کی صنف کو ایک نیا رنگ و آہنگ دیا۔ اردو غزل میں انسانی عشق اور اس کی مختلف واردات اور کیفیات کو حقیقت و واقعیت سے ہم آہنگ کر کے پیش کیا اور اس طرح غزل میں ایک انسانی فضا قائم کی۔ انہیں سیاست سے جو دلچسپی تھی، اس کے اثرات بھی ان کی غزلوں میں ملتے ہیں [خصوصاً ان کی حبسیہ غزلوں میں مختلف واقعات کے اشارے بکثرت ہیں۔ غزل کی زبان میں سیاسی خیالات کو بہت اچھی طرح بیان کیا ہے۔ ان کی غزلیں ملک میں بہت مقبول ہوئیں اور ''رئیس المتغزلین'' جیسے القاب سے ان کا اعتراف ہوا۔ اس کے باوجود بعض نقادوں نے انہیں دوسرے درجے کا شاعر قرار دیا ہے کیونکہ ان کے کلام میں فکر کی گہرائی نہیں پائی جاتی۔ بہرکیف اردو غزل کی تاریخ میں انہیں بڑا مقام حاصل ہے (دیکھیے نگار، لکھنؤ،

حسرت نمبر).

مآخذ: (۱) عبدالشکور: حسرت موہانی، آگرہ ۱۹۴۴ء؛ (۲) اردوے معلّی (۱۹۰۳ تا ۱۹۴۰ء)؛ (۳) نگار، حسرت نمبر، لکھنؤ جنوری ۱۹۵۲ء (جلد ۶۱، شمارہ ۱ و ۲) (۴) اردو ادب، حسرت نمبر، دسمبر ۱۹۵۱ء (مطبوعۂ انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ)، جلد ۲، شمارہ ۲.

(عبادت بریلوی [و ادارہ])

حِسّ: ادراک حسّی، بعض اوقات حاسّہ (جمع: حواس)، یعنی انفرادی حِسّ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ حس اور احساس میں بھی فرق ہے، جسے عام طور پر ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔ اوّل الذکر ایک میکانکی اور مؤخرالذکر شعوری عمل ہے۔ رسائل اخوان الصفاء میں جو تعریفیں آئی ہیں وہ اس فرق کو اچھی طرح واضح کرتی ہیں: ”حسّ اس تغیّر حالت کا نام ہے جو حواس کے مزاج میں محسوسات کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے جب کہ احساس، حسی قوٰی کا وہ شعور ہے جو حواس کے مزاج کی کیفیت کی تبدیلی کے بارے میں ہوتا ہے یا بالقوّہ ہوتا ہے“ (رسائل اخوان الصفاء، بمبئی ۱۳۰۵ھ، ۲: ۲۶۱).

جہاں تک ان حواس کا تعلق ہے جنھیں حواس ظاہرہ کہا جاتا ہے، مسلم حکما بالعموم ارسطاطالیسی نظریۂ ادراک حسی کے پیرو ہیں۔ محسوسات اس تغیر سے محسوس ہوتے ہیں جو ان کے ذریعۂ مخصوص یعنی حسّی عضو میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ عمل انفعالی نہیں بلکہ عضو میں اس کیفیت کی بالفعلیت ہے جو بالقوہ طور پر پہلے ہی عضو میں موجود ہے اور جو محسوس شدہ کیفیت کے مماثل ہے۔ ابن سینا اس عمل کو ”استکمال“ یا ”تکمیلی عمل“ کا نام دیتا ہے (*De Anima* : **Avicenna**، طبع فضل الرحمٰن، لنڈن ۱۹۵۹ء، ص ۶۶).

الکِندی نے اپنے رسالے الرسالۃ فی العقل میں اس طرح بیان کیا ہے: ”وہ تمثال جو ھیولٰی میں مضمر ہے وہی بالفعل محسوس ہوتی ہے۔ جب نفس اسے محسوس کرتا ہے تو وہ نفس کا جزو بن جاتی ہے اور چونکہ یہ صورت نفس بالقوہ موجود ہوتی ہے، اس لیے نفس اسے محسوس کرتا ہے اور جب نفس کا اس سے اتصال ہوتا ہے تو وہ حقیقی طور پر نفس میں شامل ہو جاتی ہے۔ نفس میں اس کا وجود برتن میں پانی کی طرح نہیں اور نہ جسم میں تمثال کی مانند ہے، اس لیے کہ نفس غیر جسم اور ناقابل تقسیم ہے۔ تمثال نفس میں موجود ہوتی ہے، لہٰذا تمثال اور نفس ایک ہی چیز ہیں . . . . اسی طرح قوت حاسہ نفس سے الگ کوئی چیز نہیں۔ یہ نفس میں اس طرح نہیں جیسے جسم میں اعضا ہیں کیونکہ نفس ہی سب کچھ محسوس کرتا ہے . . . . (”لہٰذا نفس میں جو کچھ محسوس ہوتا ہے، وہی در اصل محسوس کر رہا ہوتا ہے“ (الکِندی: رسائل الفلسفیۃ، طبع ابو ریدہ، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۳۵۴ تا ۳۵۵).

کوئی بھی عضو حس یا محسوسات سے براہ راست ادراک نہیں کرتا، اور حقیقت میں وہ ایسا کر بھی نہیں سکتا کیونکہ اس کا عمل ایک درمیانی واسطے سے ہوتا ہے۔ یہ واسطہ بیشتر حواس کے تعلق میں ہوا اور پانی ہے۔ ارسطو کے برعکس مسلم حکما اس بارے میں لمس کو مستثنٰی قرار دیتے ہیں۔ وہ گوشت [جلد شاید زیادہ صحیح ہو گا] کو عضو قرار دیتے ہیں اور اسے حس کا درمیانی واسطہ نہیں سمجھتے۔ ابن رشد نے اپنی کتاب تلخیص کتاب الحاس والمحسوس لارسطو (طبع بدری، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۹۳) میں لمس کو مستثنٰی قرار دیا ہے اور ذائقے کو بھی، کیونکہ یہ لمس ہی کی صورت ہے (و یخص قوۃ اللمس والذوق انہا

لا تحتاج فی فعلها الی متوسط (= قوت لامسہ اور ذائقہ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے فعل میں واسطے کی محتاج نہیں) و انّ آلة اللّمس قوی اللحم (= گوشت (جلد) ہی آلۂ لمس ہے)، کتاب مذکورہ، ص ۱۹۴۔

ارسطو اور مسلم حکما کا اختلاف وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ باطنی حواس کا عمل بیان کرتے ہیں۔ یہ نفس کے قوی ہیں جو خارجی حواس سے مدرکات وصول کرتے وقت ان کے مادّی پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، پھر انہیں محفوظ کر لیتے ہیں، ان پر غور و فکر کرتے ہیں، انھیں یکجا کرتے ہیں، ان میں تمیز پیدا کرتے ہیں اور سابقہ تجربے کی بنا پر محسوسات کی صفات کو پہچان لیتے ہیں۔ ان قوتوں کی تعداد، ان کے افعال اور ان کے ناموں کے بارے میں حکما کا آپس میں اختلاف ہے، (اس لیے) اس پیچیدہ بحث کے چند پہلوؤں پر سرسری گفتگو کرنا مناسب رہے گا۔

ارسطاطالیسی حسّ مشترک کا ذکر برائے نام تمام اسلامی نظریات میں ملتا ہے، لیکن ان نظریات میں حس کے ان تمام وظائف کا ذکر نہیں جو ارسطو بیان کرتا ہے۔ مسلم حکما کے نزدیک حس مشترک کا فریضہ محض بیرونی حواس کے مدرکات میں اشتراک پیدا کرنا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس سے مشترکہ محسوسات کا ادراک ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر حس مشترک جسم کی حرکت کو سیدھے یا ٹیڑھے خط پر دیکھتی ہے، اس لیے کہ جسم کی جو مختلف صورتیں اس حرکت کو پیدا کر دیتی ہیں، انھیں حس مشترک محفوظ کر لیتی ہے (*Al Fārābi's philosophische Abhandlungen*، طبع F. Dieterici، لائڈن ۱۸۹۰ء، ص ۷۷؛ ابن سینا: تسع رسائل، قاہرہ ۱۹۰۸ء، ص ۴۳ (الفارابی کی لفظ بلفظ نقل)؛ ابن سینا: *Avicenna's De Anima*، ص ۴۳ تا ۴۵)؛ لیکن یہ حس ان مدرکات کو لمبے عرصے کے لیے محفوظ نہیں کرتی، نہ ان کے متعلق کوئی رائے ہی قائم کرتی ہے۔ اصل میں یہ وظائف القوة المصورة (یعنی قوت خیالیہ) اور القوة المتفکرة (یعنی قوت متخیلہ) سے تعلق رکھتے ہیں، جنھیں یہ مدرکات منتقل کر دیے جاتے ہیں۔ رسائل اخوان الصفاء کے اندازے میں 'الحاسة المشترکة' کا ذکر آتا ہے (دیکھیے رسائل، ۱ : ۸)، لیکن اس رسالے میں اسے نظر انداز کر دیا گیا ہے (۲ : ۲۰۵ تا ۲۰۷): یہاں القوة المتخیلة اپنا عمل کرنے کے علاوہ اس کا عمل بھی اختیار کر لیتی ہے۔

الفارابی کے نزدیک اس قوت کا کام ہی جدا ہے ''فی حد المشترک بین الباطن والظّاہر نوہ ہی تجمع معدنة الحواس و عندہا بالحقیقة الاحساس'' (کتاب مذکور، ص ۷۷) اور وہ ہے حواس اور وہم (متخیلہ) کے مدرکات کی تنظیم کرنا (مثال کے طور پر جانوروں کی اندرونی قوت، جیسے ایک بھیڑ کا جب کسی بھیڑیے سے آمنا سامنا ہو جائے تو وہ محسوس کرتی ہے کہ اسے بھاگ جانا چاہیے، اس لیے کہ بھیڑیا اس کا دشمن ہے)۔ حقیقی ادراک کا اس کے سوا کچھ بھی مطلب نہیں کہ سب انفرادی مدرکات متحد ہو جائیں، کیونکہ وہ فوراً ہی قوت مصورہ (حسی مدرکات کے مخزن) اور قوت حافظہ (خیالی مدرکات کے مخزن) کی طرف منتقل کر دیے جاتے ہیں۔

الفارابی کے نظریے کے مطابق وہم اور حس یکساں سطح پر عمل کرتے ہیں۔ ابن سینا کی القوة الوہمیة (حیوانی قوت فیصلہ) قوت متخیلہ سے اونچے درجے کی ہے (قوت متخیّلہ بشری قوت متفکرہ یعنی وقوفی قوت سے ملتی جلتی ہے) اور ضمنی طور پر ارسطاطالیسی قوت مشترکہ کا عمل کرتی ہے، جیسے دیگر اسلامی مفکروں نے نظر انداز کر دیا ہے، یعنی اس امر کا ادراک کہ ادراک حسی

کا عمل ہو رہا ہے۔ ابن رُشد حیوانوں میں وہم کے تصور کو غیر ضروری سمجھ کر رد کر دیتا ہے اور یہ دعوی کرتا ہے کہ القوۃ المتخیلہ ایک فعال قوت ہے اور یہی وہم کا فریضہ انجام دے سکتی ہے (تہافت التہافت، طبع M. Bouges، بیروت ۱۹۳۰ء، ص ۵۴۶ تا ۵۴۷)۔

اسلامی نظریات میں سب سے واضح اور منظم نظریات اخوان الصفاء (محل مذکور) اور ابن سینا (محل مذکور) کے ہیں۔ (رک بہ محسوسات، در ۱۹۵۱ء، طبع لائڈن، بار دوم)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(J. N. MATTACK)

* **حَسّان بن ثابتؓ**: [ابن المُنذر بن حَرام بن عَمرو النّجّاری (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۴۷)، الانصاری]، اپنے والد اور والدہ دونوں کی طرف سے قبیلۂ الخزرج سے تھے۔ [ان کی کنیت ابوالولید اور بقول بعض ابوالحسام تھی]۔ ان کے دادا المنذر نے اَوس و خزرج کی جنگ میں حکم (ثالث) کے فرائض انجام دیے (حوالۂ مذکور)۔ ان کی ولادت ۵۶۳ء کے قریب مدینۂ منورہ میں ہوئی۔ اس طرح وہ عمر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً سات آٹھ برس بڑے تھے۔ حسانؓ اپنے زمانے کے سب سے زیادہ ممتاز حَضَری (شہری) شاعر تھے۔ وہ جِلّق کے غسانی بادشاہوں کے (جو الحارث الأعرج کے بیٹے اور پوتے تھے) درباری شاعر ہو گئے تھے۔ یہیں [عرب کے مشہور شعرا] النّابغۃ اور عَلقمۃ سے ان کی ملاقات ہوئی اور ان کی موجودگی میں عَمرو کی مدح میں ایک قصیدہ پڑھنے کے صلے میں پنشن مل گئی؛ تاہم یہ قدردانی انھیں حِیرہ کے النعمان ابو قابوس کی ملاقات سے نہ روک سکی۔ اس ملاقات نے غسانی بادشاہ کے جذبۂ رقابت کو مشتعل کر دیا، لیکن حسان اس کے شبہات کامیابی سے رفع کر دیے۔ جب النّعمان دوبارہ النابغۃ پر مہربان ہو گیا تو حسّان مصلحۃً حِیرہ سے چلے آئے۔ کہا جاتا ہے کہ جب موصوف نے اسلام قبول کیا، اس وقت ان کی عمر تقریباً ساٹھ برس تھی۔ [عہد رسالت میں حضرت حسّان، حضرت عبداللہ بن رَوّاحہ، حضرت کعب بن مالک اور حضرت کعب بن زہیر مشہور صحابی شعرا تھے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کے لیے] حضرت حسان کی خدمات اس وجہ سے بیش قیمت تھیں کہ یہ شعرائے کفار کے ہجویہ اشعار کا جواب دیا کرتے تھے [اور روح القدس اس معاملے میں ان کی مدد فرمایا کرتے تھے]۔ رسول اللہؐ نے انھیں کچھ زمین اور ایک مصری کنیز بنام سِیرین عطا کی تھی، جو حضرت ماریہ قبطیہؓ کی بہن تھی۔ [بوجہ پیری حضرت حسّان کسی غزوے میں شریک نہ ہو سکے، البتہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم امہات المؤمنین کو حضرت حسّان کے مضبوط قلعۂ [= اُطم] فارع میں چھوڑ جاتے]۔ اسلام کے لیے ان کی شاید سب سے زیادہ نمایاں خدمت بنو تمیم کو دائرۂ اسلام میں لانا تھی، جن کے چوٹی کے شعرا کو انھوں نے شعر گوئی کے ایک مقابلے میں نیچا دکھایا تھا۔ حسانؓ نہ صرف رسول اللہؐ بلکہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بعد تک زندہ رہے، اور ان سب کے انتقال پر بلند پایہ مرثیے کہے۔ حضرت عثمانؓ سے انھیں خاص عقیدت تھی، جو ہجرت [رک بآں] کے بعد ان کے بھائی کے گھر میں رہے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک سو بیس برس کی عمر میں وفات پائی۔ [آخری عمر میں بصارت جاتی رہی تھی۔ حضرت حسّان کی ایک بیٹی تھی اور سیرینؓ کے بطن سے ایک بیٹا عبدالرّحمٰن، دونوں شعر گوئی کا ذوق رکھتے تھے]۔

حضرت حسّانؓ اسلام کی مذہبی شاعری کے بانی تھے۔ ان کے اشعار میں قرآن سے اخذ کیے

ہوئے جملے بکثرت پائے جاتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ان میں فخر بھی بہت نمایاں ہے۔ انھیں ہجو و قدح میں خاص طور پر کمال حاصل تھا اور یہی وہ صفات تھیں جن کے بل پر وہ کفار کی یاوہ گوئی کا مقابلہ کامیابی سے کرتے رہے۔ یورپی مذاق کے مطابق ان کی شاعری کو بدوی شعرا کے کلام پر ترجیح حاصل ہے، لیکن اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ وہ تاریخ اسلام کا ایک مأخذ ہے۔

[حضرت حسانؓ شہری بالخصوص یثربی شعرا میں چوٹی کے قادرالکلام شاعر تسلیم کیے گئے ہیں۔ ان کے کلام میں مدح، فخر، ہجو سب انواع شعر موجود ہیں۔ ان کی شاعری اتنی مستند اور ٹکسالی تصور کی گئی کہ اہل لغت نے ان کے کلام سے استشہاد کیا ہے۔ ابن منظور نے لسان العرب میں تقریباً ڈیڑھ سو مرتبہ حضرت حسانؓ کے اشعار بطور سند نقل کیے ہیں (دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، جلد اول (فہرس الشعراء)، لاہور ۱۹۳۸ء، بذیل مادہ)۔ دیوان حسان کی کئی شروح لکھی گئیں۔ دیوان کی بعض شروح کی مختلف طباعتیں موجود ہیں۔ عصر حاضر میں عبدالرحمٰن البرقوقی کی شرح خاصی مقبول و متداول ہے۔ دیگر متون اور شروح کے لیے دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی، تعریب عبدالحلیم النجار، ۱: ۱۵۲ تا ۱۵۵]۔

[مآخذ: (۱) الاغانی، ۴: ۲ تا ۱۷، نیز بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۳) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۴) المبرد: الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: الفاضل، بمدد اشاریہ؛ (۶) البکری: سمط اللآلی، طبع میمنی، ص ۱۷۰، ۱۷۱؛ (۷) البغدادی: خزانۃ، ۱: ۲۰۷ تا ۲۱۱ و ۴: ۲۸۸ تا ۳۰۴؛ (۸) القالی: الامالی، قاہرہ ۱۹۲۶ء، ۱: ۱۴ و ۲: ۱۱۲ ببعد؛ (۹) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۳۶۶ تا ۳۷۴، ۳۹۴؛ (۱۰) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۲: ۴۷۴؛ (۱۱) ابن سلام الجمحی: طبقات الشعراء، طبع احمد محمد شاکر، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ص ۱۷۹ تا ۱۸۳؛ (۱۲) ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۳ (= طبع احمد محمد شاکر، ۱: ۲۶۳ تا ۲۶۷)؛ (۱۳) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۴: ۱۲۵ تا ۱۴۰؛ (۱۴) المرزبانی: معجم الشعراء، ص ۱۰۴؛ (۱۵) وہی مصنف: الموشح، ص ۶۰ تا ۶۳؛ (۱۶) ابن حجر: التہذیب، ۲: ۲۴۷ تا ۲۴۸؛ (۱۷) وہی مصنف: الاصابۃ، ۱: ۶۶۷ تا ۶۶۹؛ (۱۸) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۱: ۳۳۴؛ (۱۹) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۲: ۴ تا ۷؛ (۲۰) ابن عبدربہ: العقد، بمدد اشاریہ؛ (۲۱) السہیلی: الروض الانف، قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۲: ۱۰۷، ۱۵۵، ۲۲۰؛ (۲۲) ابن حبیب: المحبر، بمدد اشاریہ؛ (۲۳) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۴۷؛ (۲۴) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۲۵) البلاذری: انساب الاشراف، بمدد اشاریہ؛ (۲۶) السیوطی: شرح شواہد المغنی، ص ۱۱۴؛ (۲۷) البستانی: الروائع، رقم ۳۴، بیروت ۱۹۳۳ء؛ (۲۸) محمد راحت اللہ خان: اثر القرآن فی الشعر العربی؛ (۲۹) علی شاکر فہمی جابی زادہ: حسن الصحابۃ فی شرح اشعار الصحابۃ، آستانہ ۱۳۲۴ھ؛ (۳۰) البلاذری: فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۳۲، ۳۳؛ (۳۱) ابن درید: الاشتقاق، بمدد اشاریہ؛ (۳۲) وہی مصنف: الجمہرۃ، ۱: ۱۲۸، ۲۰۹ و ۲: ۲۰ وغیرہ؛ (۳۳) ابن سید الناس: عیون الاثر، ۱: ۱۹۰، ۲۹۰ و ۲: ۲۲ تا ۳۴، ۶۶، ۱۸۱ وغیرہ۔

(T. H. Weir [و ادارہ])

حسان بن مالک: کلبی سردار بحدل بن انیف [رک بآں] کا پوتا اور خلیفہ یزید اول کا قرابت دار۔ [حسان کا باپ مالک بن بحدل یزید کی ماں میسون بنت بحدل کا بھائی تھا۔] ان تعلقات کی بنا پر نیز اپنے خاندان اور بنو کلب کے بااقتدار قبیلے [بنو حارثہ بن جناب] کے رعب و وقار کی وجہ سے اس نے

امیر معاویہؓ اور یزید کے عہد حکومت میں فلسطین اور اُرْدُن کے علاقے کے والی کا عہدہ حاصل کر لیا تھا۔ اس سے پہلے اس نے شامی فوج کے ساتھ [دمشق کے بنو قُضاعہ کی قیادت کرتے ہوئے] صِفّین کی جنگ میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ بعد ازاں جب یزید تختِ خلافت پر بیٹھنے کے لیے دمشق گیا تو وہ اس کے ہمراہ تھا۔ یزید کے عہد حکومت میں وہ دربار میں خاصا بارسوخ آدمی تھا۔ یزید کی اچانک وفات اور اس کے بعد جلد ہی معاویہ ثانی کی جانشینی پر ابن بَحْدَل (جیسا کہ حسان بن مالک عام طور پر مشہور تھا) جُندِ اردن کا والی ہو گیا۔ یہی ایک ایسا ضلع تھا جو اس کے اثر سے اموی خاندان کا وفادار رہا۔ اس نے بعد ازاں دمشق پر چڑھائی کی تاکہ موقع پر موجود رہ کر واقعات کی خبر رکھ سکے اور خلیفہ یزید کے خورد سال بیٹوں [خالد اور عبداللہ] کے مفاد کی نگہداشت کر سکے، جن کی نگرانی اس کے سپرد کی گئی تھی۔ اس نے ان کے ساتھ جابیّہ میں سکونت اختیار کی۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں رہ کر وہ اپنی چالوں سے ضَحّاک ابن قیس [رَكَ بآں] کی پردہ دری کرنے میں کامیاب ہوا، جو دراصل امویوں کے مفاد سے غداری کر رہا تھا، تاہم ابن سعد کی بیان کردہ ایک روایت اس مدبّرانہ کامیابی کو بجا طور پر عبیداللہ بن زیاد سے منسوب کرتی ہے۔ بوہل Buhl نے بھی یہ امر واضح کیا ہے، نیز ابن زیاد ہی نے مَرْوان بن الحَکَم کو خالی تخت کا دعوی کرنے کی ترغیب دی تھی۔ جب حَسّان نے خالد بن یزید کے دعوے کی حمایت شروع کی تو اموی خاندان کے ارکان اور ان کے مددگاروں کو مجبوراً جَابیّہ میں اس کے پاس آنا پڑا۔ وہاں اس کلبی سردار کی صدارت میں ایک مجلس شوریٰ منعقد ہوئی [رَكَ بہ الجابیۃ]۔

چالیس دن کی گفت و شنید کے بعد مَروان بن الحَکَم کو خلیفہ منتخب کیا گیا، لیکن حسّان نے اسے خلیفہ تسلیم کرنے سے پہلے اس بات پر رضامند کر لیا تھا کہ اس کی وفات کے بعد نوعمر خالد اس کا جانشین ہو گا، نیز حسان اور اس کے خاندان کو وہ تمام مراعات اور حقوق حاصل ہونگے جو بنو سفیان کے زمانے میں حاصل تھے۔ اس کے بعد سے اس کا اثر و رسوخ کم ہونا شروع ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ مروان نے اپنی وفات سے پہلے حسّان سے [اپنے بیٹے] عبدالملک کی جانشینی تسلیم کرا لی تھی۔ عَمرو الأَشْدَق [رَكَ بآں] کی بغاوت پر حسان نے عبدالملک کی حمایت کی اور اس باغی کے قتل کے موقع پر وہ اموی خاندان کے اور لوگوں کے ساتھ موجود تھا۔ اس واقعے کے بعد سے اس کلبی سردار کے نام کا کہیں ذکر نہیں ملتا، حالانکہ اس سے پہلے ایک طویل عرصے تک اس کے ہاتھ میں اموی خاندان کی قسمت کی باگ ڈور رہ چکی تھی۔ حسان بن مالک کی وفات ۶۵ھ/۶۸۵ء یا بقول دیگر ۶۹ھ/ ۶۸۸ - ۶۸۹ء میں ہوئی۔

مآخذ : (۱) الدّینوری: الأَخْبار الطِّوال (طبع Guirgass)، ص ۱۸۳؛ (۲) الیعْقوبی: تاریخ (طبع Houtsma)، ۲: ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۶؛ (۳) الاغانی، ۱۷: ۱۱۱؛ (۴) الطّبری: تاریخ (طبع ڈخویہ)، ۲: ۳۶۸ تا ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۳، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۸، ۷۸۵، ۷۸۷؛ [(۵) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۵۷؛ (۶) ابن عبد ربہ: العقد (بمدد اشاریہ)؛ (۷) المسعودی: مروج الذہب، ۵: ۱۹۳، ۱۹۷ تا ۲۰۱، ۲۰۵؛ (۸) وہی مصنف: تنبیہ، (BGA) ۸: ۳۰۷ ببعد؛ (۹) ابن عساکر: تاریخ دمشق، بذیل مادہ؛ (۱۰) ابن الأثیر: الکامل، ۴: ۱۲۰ تا ۱۲۳، ۱۲۶، ۲۳۶ ببعد؛ (۱۱) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۸: ۳۱۲؛] (۱۲) *Zeitschr. f. Assyriol.*، ۲۷: ۵۰ تا ۶۰؛ (۱۳) H. Lammens: *Études sur le regne du Califat*

Omaiyade Mo'awia Ier، در *MFOB*، (۱۹۱۰ء)، ۳: ۴۸۷؛ (۱۳) وہی مصنف: *Le Califat de yazid Ier*، در *MFOB*، (۱۹۱۱ء —)، ۵: ۱۰۷.

(H. Lammens [و ادارہ])

*⊗ **حَسّان بن النُّعمان الغَسّانی**: [شاہانِ غَسّان کی اولاد میں سے نامور مسلمان جرنیل، مدبر اور سیاست دان، اسلامی فتوحات کے سلسلے میں مشاہیر فاتحین میں شمار ہوتا ہے۔ حضرت امیر معاویہؓ کے عہد میں افریقہ کا والی رہا۔ خلیفہ عبدالملک بن مروان کے زمانے میں مصر کا عامل مقرر ہوا۔ جب ۷۶ھ / ۶۹۵ء میں مشہور فاتح اور والی افریقیہ زُہَیر البَلَوی شہید ہو گئے تو افریقیہ میں شورش بپا ہو گئی۔ خلیفہ عبدالملک نے حسان بن النعمان کو حکم دیا کہ وہ افریقیہ پر لشکر کشی کر کے شورش فرو کرے۔ چنانچہ حسان ۷۸ھ میں ایک لشکر جرار لے کر سر زمین افریقیہ میں وارد ہوا۔ سب سے پہلے شہر] قرطاجنہ پر، جو ابھی تک بوزنطیوں کے قبضے میں تھا، حملہ کر کے اسے فتح کر لیا، لیکن وہاں کے باشندوں میں سے کچھ لوگ صِقِلّیہ اور اندلس کی طرف بچ نکلنے میں کامیاب ہو گئے۔ [قیروان میں کچھ دن ستانے کے بعد حسان ملکۂ کاہنہ پر حملہ کرنے کی غرض سے جبل اوراس کی طرف پیش قدمی کرتے ہوئے وادی مَسْکِیانہ میں فروکش ہوا۔ ملکہ کاہنہ کی بربر فوج سے سخت مقابلہ ہوا۔ مسلمانوں کو بھاری جانی نقصان اٹھانا پڑا۔ آخر حسان کو پسپا ہو کر قابس وغیرہ علاقوں کو خالی کر کے بَرقہ میں پناہ گزین ہونا پڑا]۔ وہاں اس نے خلیفہ کی طرف سے مدد پہنچنے کا انتظار کیا۔ ۶۹۸ء میں مسلمانوں نے دوبارہ قرطاجنہ کو خشکی اور سمندر کی جانب سے محصور کر لیا اور اس پر پھر قابض ہو گئے۔ یوحنا John، جسے شہنشاہ لیونتیوس Leontius نے ایک مضبوط بحری بیڑا دے کر قرطاجنہ کے لیے روانہ کیا تھا، اپنا بچا کھچا بیڑا لے کر مشرق کو واپس چلا گیا۔ حسان نے ان سب قلعوں کو فتح کر لیا جو افریقیہ میں رومیوں کے قبضے میں تھے۔ اس کے بعد [جبل اوراس کی جانب پیش قدمی کر کے ملکۂ] کاہنہ کے خلاف مہم کا آغاز کیا۔ [جب بڑے گھمسان کا رن پڑا تو ملکۂ کاہنہ کی بربر فوج شکست خوردہ ہو کر میدان سے بھاگ گئی۔ حسان نے تعاقب کر کے ملکۂ کاہنہ کو قتل کر دیا۔ بربر قبائل نے حسان کے لیے بارہ ہزار مجاہد مہیا کر کے امان حاصل کی۔ جب بربر قبائل نے اسلام قبول کر کے اطاعت کا اظہار کیا تو حسان بن نعمان اطمینان پا کر قیروان لوٹ آیا۔ اب سارا علاقہ اس کے زیر نگین تھا۔ حسان مفتوحہ علاقے کے نظم و نسق اور بندوبست کی طرف متوجہ ہوا]۔ اسی اثنا میں مصر کے والی عبدالعزیز [بن مروان] نے اسے دفعۃً معزول کر دیا اور اس کی سب املاک ضبط کر لی گئیں۔ قرطاجنہ اور بَربَر قبائل کے خلاف اس کی مہموں کی تاریخی ترتیب مختلف فیہ ہے۔

[حسان بن نعمان نے افریقیہ کو فتح کر کے اسلامی حکومت کو وہاں مضبوط و مستحکم بنایا۔ تونس میں دارالصناعۃ قائم کر کے بحری بیڑے کو مضبوط کیا۔ قیروان کی مسجد کی تعمیر نو کا سہرا بھی اسی کے سر ہے۔ آخری عمر میں حسان نے کوئی عہدہ قبول نہ کیا۔ البتہ رومیوں کے خلاف لڑتے ہوئے ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں شہید ہو گیا۔ بقول بعض اس کی وفات ۸۰ھ / ۶۹۹ء میں ہوئی]۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البلدان، (طبع ڈ خویہ)، ص ۲۲۹؛ (۲) ابن عذاری: [البیان المغرب]، ۱: ۳۴ تا ۳۸؛ (۳) البکری: [المغرب فی ذکر بلاد افریقیۃ والمغرب]، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۷ تا ۸؛ [(۴) ابن الابار: الحلۃ السیراء، طبع حسین مؤنس، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ۱:

۳۶۳ و ۲: ۲۱۱ تا ۲۱۳؛ (۵) ابن عساکر: تاریخ، ۴: ۱۳۶ تا ۱۴۷؛ (۶) ابن الأثیر: الکامل، ۴: ۳۶۱ تا ۳۷۱؛ (۷) احمد بن خالد الناصری السلاوی: الاستقصا لاخبار المغرب الأقصی، مصر ۱۳۱۲ھ، ۱: ۳۴؛ (۸) محمد ابن علی السنوسی الخطابی: الدرر السنیة، مصر ۱۳۴۹ھ، ص ۲۳ تا ۲۹؛ (۹) مبارک بن محمد الہلالی المیلی: تاریخ الجزائر، قسطنطینہ، ۱: ۳۴۰؛ (۱۰) المالکی: ریاض النفوس، قاہرہ ۱۹۵۱ء، ۱: ۳۱، ۳۸؛ (۱۱) حسین مؤنس: فتح العرب للمغرب، مصر ۱۳۶۶ھ، ص ۲۲۵؛ (۱۲) التیجانی: رحلة، تونس ۱۹۶۰ء، طبع عبدالوہاب، ص ۲۴۹؛ (۱۳) ابن عبدالحکم: فتوح افریقیة، الجزائر ۱۹۴۸ء، ص ۶۷ تا ۸۲؛ (۱۴) الیعقوبی: تاریخ، بیروت ۱۹۶۰ء، ۲: ۲۷۷؛ (۱۵) ابن خلدون: کتاب العبر، بیروت ۱۹۵۸ء، ۱: ۴۰۳ تا ۴۰۵ و ۳: ۳۰۱؛ (۱۶) ابن ابی دینار القیروانی: المؤنس فی اخبار افریقیة و تونس، تونس ۱۲۸۶ھ، ص ۱۷ تا ۱۸؛ (۱۷) مولای احمد: رحلة، فاس، ۱: ۴۷ تا ۵۲؛ (۱۸) عبدالرحمن بن محمد الدباغ: معالم الایمان، تونس ۱۳۲۰ھ، ۱: ۴۴ تا ۶۳؛ (۱۹) الطاہر احمد الزاوی: تاریخ الفتح العربی فی لیبیا، مصر ۱۹۶۳ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۸]؛ (۲۰) de Slane: *Histoire des Berberes*، ۱: ۲۱۳ تا ۲۱۹؛ (۲۱) Berbrugger: *Voyages dans le Sud de l'Algérie*، پیرس ۱۸۴۳ء، ص ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ (۲۲) Fournel: *Les Berberes*، پیرس ۱۸۷۵ء، ۱: ۲۰۷ تا ۲۲۴؛ (۲۳) A. Müller: *Der Islam*، ۱: ۲۰۴ تا ۳۲۲؛ (۲۴) Diehl: *L'Afrique Byzantine*، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۵۸۱ تا ۵۸۶؛ (۲۵) Audollent: *Carthage romaine* (پیرس ۱۹۰۱ء)، ص ۱۲۸ تا ۱۳۱۔

(RENÉ BASSET [و ادارہ])

* **حسّان، با (بنو)**: کندہ [رک باں] کے جنوب میں عربی قبیلے کی ایک شاخ (بطن)، جو حضر موت میں رہتی تھی اور حسّان بن معاویہ بن حارث بن معاویہ بن ثور بن مرتع [بن معاویہ] بن کندہ کی اولاد تھی۔ اس کا ایک فرد عبدالرحمن بن علی بن / با حسّان الحضرمی (۷۴۰ھ/۱۳۳۹ء تا ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء) تھا، جس کی تاریخ (تاریخ ابن حسّان، جسے تاریخ البہاء بھی کہتے ہیں) کو عبداللہ بن احمد ابو / با مخرمہ (۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء تا ۹۰۳ھ/۱۴۹۸ء) اور اس کے بیٹے الطیّب (۸۷۰ھ/۱۴۶۵ء تا ۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء) نے تذکروں کی بنت قلادة النحر کے لیے استعمال کیا۔ اس کی تاریخ کا ایک نسخہ اب کتاب خانۂ بوڈلین میں ہے۔ اس کی دوسری تصانیف کے حوالے السقّاف (دیکھیے مآخذ) نے دیے ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ ضائع ہو گئی ہیں۔

القلقشندی کہتا ہے کہ حسّان کا ایک اور بطن کلب [رک باں] کی ایک شاخ عُذرہ بن زید اللات سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرے حسّان نام اشخاص الہمدانی نے اپنی الاکلیل، ج ۲ (دیکھیے مآخذ) میں گنوائے ہیں، جہاں آل حسان ذی الشعبین کا نسب دیا گیا ہے (مخطوطۂ برلن، ورق ۱۰۸ ب تا ۱۰۹ الف)۔

مآخذ: (۱) عبداللہ السّقاف: تاریخ الشعراء الحضرمیین، ۱، قاہرہ ۱۳۵۳ھ: ۷۴ تا ۷۶؛ (۲) القلقشندی: نہایة الارب فی معرفة انساب العرب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ۳۷۸، بذیل مادّہ (طبع الابیاری، بغداد ۱۹۵۹ء، میں یہ حصہ اور چھوٹے اور حصے — ۴ صفحات پر مشتمل — نہیں ہیں)؛ (۳) السویدی: سبائک الذہب، نجف ۱۳۴۵ھ، ص ۳۵؛ (۴) الہمدانی: *Südarab. Muštabih*، طبع O. Löfgren، اپسالا ۱۹۵۳ء (= مآخذ Ekmaniana، ۵۷)، ص ۱۹؛ (۵) O. Löfgren: *Über Abū Maḥram's Kilādat al-naḥr*، در MO، ۲۴ (۱۹۳۱ء): ۱۲۰ تا ۱۳۹؛ (۶) R. B. Serjeant: *Materials for South Arabian history*، در BSOAS، ۱۳ (۱۹۵۰ء): ۲۹۹؛ (۷) وہی مصنف: *The Saiyids of Hadramawt*، لنڈن ۱۹۵۷ء، ص ۲۱؛ (۸) وہی مصنف: *The Portuguese off the South Arabian Coast*، آکسفرڈ ۱۹۶۳ء، ص ۴۳۔

(O. LÖFGREN)

⊘ **حَسَن**: (ع)؛ (۱) مذکر، بمعنی خوبصورت، اچھا؛ مؤنث: حَسَنَة؛ قرآن مجید: اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ؛ (۲) علم حدیث کی ایک اصطلاح ہے؛ تین اہم اقسام حدیث میں سے ایک قسم۔ صحیح وہ حدیث ہے جس کے اسناد میں کوئی علّت یا کمزوری نہ ہو اور جس کا مضمون مسلّمات کے خلاف نہ ہو دوسری قسم حَسَن ہے۔ جس کے راویوں کے ثقہ ہونے پر پورا اتفاق ہو خواہ اس میں کسی دوسری معمولی وجہ سے (مثلاً اسناد کا پورے طور سے مکمل نہ ہونا وغیرہ) کچھ کمزوری بھی پائی جاتی ہو۔ صحیح کے بعد ایسی حدیث بھی مستند قرار دی جاتی ہے؛ تیسری قسم ضعیف ہے جس میں مضمون، یا اسناد یا عقائد مسلّمہ کے سلسلے میں واضح سُقم یا عیب پایا جاتا ہو۔ حدیث کی دیگر متعدد اقسام اور ان کی تفصیل کے لیے رکّ بہ حدیث (و اصول حدیث)؛ اسماء الرجال؛ نیز دیکھیے الحاکم: معرفة علوم الحدیث، طبع معظم حسین؛ صبحی صالح: علوم الحدیث؛ (۳) حسن اور الحسن نام کے اشخاص پر مقالے آگے آ رہے ہیں)۔

[ادارہ]

● **حَسَن**: اَلملک النّاصر، ناصرالدّین ابوالمعالی، مصر کے ''دولة الترک'' خاندان کا انسواں مملوک سلطان؛ وہ الملک النّاصر محمد بن قلاوون کے آٹھ بیٹوں میں سب سے زیادہ مشہور تھا۔ محمد بن قلاوون کے بیٹوں نے اپنی باری میں ۷۴۱ھ / ۱۳۴۰ء تا ۷۶۳ھ / ۱۳۶۲ء کے دوران میں حکومت کی۔ یورپی دستاویزوں میں ان بھائیوں کو اکثر ''حسن اور اس کے بھائی'' کہا جاتا ہے (مثلاً *BSOAS*، ۲۸ (۱۹۶۵ء): ۲۹۲: "Nasser Hassan et suo fradeli")؛ دیکھیے Zambaur: *Manuel*، ۱: ۱۰۳؛ Wiet، در *Mém. Inst. Egypte*، ج ۱۹، ۱۰۶؛ شجرۂ نسب: ص ۲۷۹)۔ خاندانی جانشینی کے لیے مسلسل کوشش کی وجہ سے ۱۴ رمضان ۷۴۸ھ / ۸، دسمبر ۱۳۴۷ء کو پہلی بار سلطنت حاصل کرنے کے وقت حسن کم عمر (گیارہ سال کا) تھا اور اس نے پہلے دور حکومت میں، جو چار سال سے کم تھا (۱۷ جمادی الآخرة ۷۵۲ھ / ۱۱ اگست ۱۳۵۱ء تک)، در اصل حکومت نہیں کی اور جیسا کہ ممالیک کے عہد میں اکثر ہوتا تھا عملاً اقتدار سابق سلطان کے دور کے باقی ماندہ امرا (قرانیص، دیکھیے Ayalon، در *BSOAS*، ۱۵ (۱۹۵۳ء): ۲۱۷ ببعد) کے باہم حریف گروہوں میں بٹا رہا۔ اس بار اس کشمکش میں چرکسی عناصر نے اہم حیثیت حاصل کر لی تھی۔ ان امرا کو اس کے بھائی اور پیشرو الملک المظفّر حاجی کی نظر عنایت حاصل تھی اور یہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں ممالیک مصر اور شام کے حکمرانوں کی حیثیت سے نمودار ہوے [رکّ بہ چرکس؛ برجیّہ]۔ کہا جاتا ہے کہ سن بلوغ کو پہنچنے کے نو ماہ بعد، امیر طاز اور امیر منکلی کے دباؤ کی وجہ سے حسن تخت سے دستبردار ہو گیا (النجوم، ۵: ۹۱)۔ انھوں نے حسن سے تین سال بڑے بھائی صالح کی جانشینی کا بندوبست کر لیا، جو الملک الصالح کے لقب کے ساتھ تین سال تک تخت نشین رہا، تا آنکہ وہ ۲ شوّال ۷۵۵ھ / ۲۰ اکتوبر ۱۳۵۴ء کو برطرف کر دیا گیا اور اس کے بعد وہ سات سال تک (تا دمِ مرگ) قید میں رہا۔ الملک الصالح کی برطرفی اور اس کے بعد حسن کی بحالی میں صرغتمش اور شیخون جیسے امراء نے خاص طور پر حصہ لیا۔ مؤخر الذکر اتابک العساکر [رکّ بآں] اور الامیر الکبیر [رکّ بآں] کے لقب کا پہلا حامل تھا اور اسی کی سفارش پر حسن نے امیر طاز کو، اس کی سازش کی پاداش میں سزاے موت دینے کے بجاے شام و حلب کی جانب جلاوطن کر دیا تھا۔

دوسری بار تخت نشینی کے جلد بعد شیخون ایک مملوک کے ساتھ جھگڑے کے دوران میں قتل ہو گیا، جس سے حسن کی حیثیت کمزور پڑ گئی۔ مزید برآں، ممکن ہے شیخون کے قتل کے نتیجے میں، صرغتمش نے سلطان کی مرضی کے خلاف زیادہ قوت حاصل کر لی ہو، چنانچہ اسے الاسکندریہ میں جلا وطن کرنا پڑا، جہاں بعد میں وہ فوت ہو گیا۔ آخر کار حسن کا دوسرا اور آخری دور حکومت اس کے اپنے ہی ایک جاہ طلب مملوک یلبغا نے ختم کر دیا اور وہ یوں کہ جب سلطان ۲، جمادی الاولی ۷۶۳ھ/۹ مارچ ۱۳۶۲ء کو سازش کی اطلاع پا کر بدوی لباس میں شام کی طرف بھاگ جانے کا انتظام کر رہا تھا، اسے قلعے میں قتل کر ڈالا گیا۔

سلطان حسن کے ادوار حکومت اس طرح نہ تو اپنی طوالت کی وجہ سے اہم ہیں اور نہ اس کی سیاسی استعداد ہی کے مظہر ہیں۔ اس کے پہلے دور کا بڑا واقعہ جس کی نشان دہی سلطان کے دربار میں نہیں کی جا سکتی، لیکن جس کے دوررس اثرات نے مصر اور شام میں حکومت کو معمول سے زیادہ مشکل ضرور بنا دیا، ۷۴۹ھ/ ۱۳۴۸ء میں طاعون کا پھوٹنا ہے۔ اس کے بعد مملوک صوبوں کی جو تباہی اور ان کی آبادی میں جو کمی واقع ہوئی اسے کچھ تفصیل کے ساتھ وقائع نگار ابن تغری بردی نے بیان کیا ہے (النجوم، ۵: ۶۲ تا ۷۶)۔ دوسرے ممالک سے حسن کے تعلقات کے متعلق دستاویزی شہادت موجود ہے جو اس سلسلے میں اس کی مسلسل کارکردگی کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے، مثلاً بوزنطی سلطنت سے (M. Canard، در *AIEO*، ۳ (۱۹۳۷ء): ۲۷ تا ۵۲)، کوہ سینا کے راہبوں سے (Ernst : *Sultansurk*، دستاویز ۳، ۴، ۱۰) اور جمہوریۂ وینس سے (Thomas-Predelli : *Diplomatarium*، ج ۲، دستاویز ۱۲، ۱۳، ۳۷)۔ اس کی حکومت کی ایک اور یادگار قاہرہ میں سلطان حسن کا مدرسہ ہے، جس کی تعمیر ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں شروع ہوئی (النجوم، ۵: ۱۵۸)۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی، ۵: ۵۵ تا ۱۰۸، ۱۴۷ تا ۱۷۳، خاصا جامع بیان، اگرچہ عربی وقائع میں مزید حوالے بھی ملتے ہیں؛ (۲) Wiet : *Les biographies du Manhal Safi*، در *MIE*، ۱۹: ۱۳۳ (شمارہ ۹۱۶) اور (۳) Ernst : *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters*، Wiesbaden ۱۹۶۰ء، ص ۵۹ میں مل سکتے ہیں؛ نیز (۴) Weil : *Chalifen*، ۴: ۴۷۶ تا ۴۸۹، ۵۰۰ تا ۵۰۵؛ (۵) القلقشندی : الصبح الاعشی، ۸: ۲۴۲ تا ۲۴۴؛ (۶) Thomas-Predelli: *Diplomatarium Veneto-Levantinum*، وینس ۱۸۸۰ تا ۱۸۹۹ء، ج ۲، دستاویز ۱۲، ۱۳، ۴۷ اور (۷) M. Canard : *Une Lettre du sultan Malik Nasir Hasan à Jean VI Cantacuzène (750/1349)*، در *AIEO Alger*، ۱۹۳۷ء، ص ۲۷ تا ۵۲؛ مدرسے کے لیے قب (۸) Wiet : *Cairo*، Norman، Okla ۱۹۶۴ء، ص ۱۰۹ ببعد و بمدد اشاریہ۔

(J. WANSBROUGH)

الحسن بن اُستاذ ہُرمُز، ابو علی جو ابو جعفر اُستاذ ہُرمُز کا بیٹا تھا، اپنے والد کی زندگی ہی میں صمصام الدولہ کے ماتحت دیلمی فوج کا سردار بن گیا تھا۔ ۳۸۸ھ/ ۹۹۸ء میں مؤخر الذکر کے قتل کے بعد الحسن نے بُویہی خاندان کے حکمران بہاء الدولہ کی ملازمت اختیار کر لی، جس نے اسے ۳۹۰ھ/ ۱۰۰۰ء میں خُوزستان کا والی بنا کر بھیجا اور عمید الجُیُوش کا خطاب عطا کیا۔ بعد میں اس نے اسے اسی حیثیت سے العراق روانہ کیا جہاں جا کر اس نے اپنے پیشرو ابو جعفر حجّاج اور ابو العباس بن واصل (جس نے دلدلی علاقے میں بغاوت کر دی تھی، [رَكَ بہ بَطِیحہ] اور بدر بن حَسنویہ [رَكَ بآں]

اور دوسرے لوگوں سے متعدد جنگیں کیں۔ وہ ۴۰۱ھ/ ۱۰۱۰-۱۰۱۱ء میں اپنے والد سے پہلے انچاس (۴۹) سال کی عمر میں بغداد میں فوت ہو گیا اور اهل قریش کے قبرستان میں دفن ہوا۔ مشہور شاعر شریف الرضی نے اس کی یاد میں ایک مرثیہ لکھا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۹: ۶۷ ببعد۔

- **حسن بن محمد العطار**: رک به العطار۔
- **حسن آغا**: الجزائر میں خیرالدین کا نائب، سردانیہ میں پیدا ہوا۔ خیرالدین نے ایک تاخت کے دوران میں اسے قید کر کے اپنے خواجہ سراؤں میں شامل کر لیا تھا۔ اس نے جلد ہی اپنے آقا کا اعتماد حاصل کر لیا، جس نے اسے کہیا (kiaya)، یعنی داروغہ بنا دیا اور جب تونس پر چڑھائی کی تو الجزائر کی حکومت اس کے سپرد کر دی [رک به خیرالدین]۔ جب ۱۵۳۶ء میں خیرالدین کو ترکی واپس بلایا گیا تو وہاں کی حکومت اس نے حسن آغا کو تفویض کی۔ حسن نے اپنے فرائض اس خوش اسلوبی سے انجام دیے کہ سب لوگ اس سے خوش رہے، چنانچہ ہائیڈو Häedo لکھتا ہے کہ "آج تک بہت سے لوگ جو اسے جانتے تھے، کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ منصف مزاج پاشا کوئی نہیں گزرا"۔

الجزائر پر چارلس پنجم کا حملہ (۱۵۴۱ء) اسی کے عہد حکومت میں ہوا تھا۔ ہائیڈو Häedo کا بیان ہے کہ اس نے اس موقع پر غیر معمولی شجاعت دکھائی اور شہنشاہ کی فوج کو شکست دینے میں بذات خود حصہ لیا۔ اس کے برعکس ہمعصر مؤرخین کے قول کے مطابق حسن کی روش کچھ مشتبہ سی تھی۔ ان کا بیان ہے کہ وہران (Oran) کے گورنر کاؤنٹ الکودیت Count de'Alcaudete نے کچھ تجاویز پیش کر کے اسے ہموار کر لیا تھا اور محض چند سپہ سالاروں کی مزاحمت نے اسے شہر کو چارلس کے حوالے کرنے سے باز رکھا۔ بہرحال ہسپانوی فوج کی ناکامی کے بعد حسن نے کوکو Kūko کے بادشاہ کے خلاف (جس نے عیسائیوں سے اتحاد کر لیا تھا) فوج کشی کی اور اسے خراج ادا کرنے اور اپنا بیٹا بطور یرغمال حوالے کرنے پر مجبور کیا (۱۵۴۲ء)۔ ہائیڈو (Häedo) کا بیان ہے کہ اس نے تلمسان کے بادشاہ کو وہران (Oran) کے ہسپانویوں سے بچانے کے لیے المغرب میں فوج کشی کی، لیکن یہ مہم کچھ غیر یقینی ہے۔ اس کے بعد وہ جلد ہی معزول ہو گیا۔ اس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور ۱۵۴۹ء میں بعمر اٹھاون سال کسمپرسی کی حالت میں فوت ہو گیا۔ وہ اس قبے میں دفن ہوا جو اس کے کہیا (Kiaya) نے باب الوید (Bāb-al-Wēd) کے قریب بنوایا تھا۔ اس قبے کا کتبہ الجزائر کے عجائب خانے میں محفوظ ہے (G. Colin: Corpus des Incriptions arabes et turques de l' Algérie, département d'Alger، الجزائر ۱۹۰۱ء، عدد ۲۰)۔

مآخذ: (۱) Berbrugger: Négociations enter le comte d'Alcaudète et Hasan agha، در Revue Africaine، ۱۸۶۲ء، ص ۳۷۹؛ (۲) De Caroli: Cat. V in Afrika rebus gestis؛ (۳) Devoulx: El-Hadj Pacha، در Rev. Africaine، ۱۸۶۳ء؛ (۴) Haëdo: Epitome de los Reyes de Argel، در Topographia e historia de Argel، Valladolid ۱۶۱۲ء، باب ۳، ترجمہ de Grammont: Rev. Africaine، ۱۸۸۰ء؛ (۵) P. Ruff: La domination espagnole à Oran sous le gouvernement du comte de'Alcaudete، پیرس ۱۹۰۰ء (= Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger، جلد ۲۳)، باب ۳ و ۷؛ نیز قب مآخذ بذیل الجزائر؛ [(۶) R. Basset: Documents musulmans sur le

Siege d'Alger en 1641، پیرس و وہران ۱۸۹۰ء؛ (۷) S. Lane-Poole : *The Barbary Corsairs*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۱۱۲ تا ۱۲۲].

(G. Yver)

⊗ **حَسَن اَبْدال**: مغربی پاکستان کے ضلع کیمبل پور کا قصبہ، جو اٹک کے مشرق میں چالیس کیلومیٹر دور، ۷۲ درجے ۴۴ دقیقے مشرق اور ۳۳ درجے ۴۸ دقیقے شمال میں واقع ہے۔ یہ قدیم ٹیکسلا کے گرد و نواح میں بکھرے ہوئے آثار کا ایک حصہ ہے۔ سطح سمندر سے اس کی اوسط بلندی ۱۵۰۰ فٹ ہے۔ ۱۸۹۶ء میں یہاں ریلوے سٹیشن بنا۔ چشموں اور باغات کی فراوانی کی بنا پر مغل عہد کے مؤرخین نے اسے لاہور سے کابل جانے والی شاہراہ پر حسین ترین منزل لکھا ہے۔ یہی امر کئی دفعہ اس کی تباہی کا باعث بھی ہوا۔ یہاں کی آبادی دس ہزار ہے، لیکن اس میں کوئی خاندان ایسا نہیں جو یہاں ۱۷۳۰ء سے پہلے کا آباد ہو۔ زبان پنجابی اور اردو ہے۔ زرعی اور صنعتی پیداوار میں پھل، بجری، چونا، چونے کا پتھر، ٹربائین، پمپ، شیشہ، گیس اور پانی کے میٹر، سیمنٹ اور سیمنٹ کے بلاک اور پائپ قابل ذکر ہیں۔

ساتویں صدی عیسوی کے چینی سیّاح ہیون سانگ Hiuen Tsang نے سرسُکھ (ٹیکسلا) سے ۷۰ 'لی' شمال مغرب میں ناگ راجا الاپتر کے جس تالاب کا ذکر کیا ہے، کننگھم Cunningham نے اس کی نشان دہی حسن ابدال میں کی ہے۔ سرسُکھ (ٹیکسلا) اور حسن ابدال کا درمیانی فاصلہ بارہ میل ہے اور ۷۰ 'لی' تقریباً ۲ میل کے برابر ہوتے ہیں، اس لیے یہ نشان دہی محلّ نظر ہے یا ہیون سانگ کا بتایا ہوا فاصلہ درست نہیں۔ گذشتہ چالیس برس میں اس قصبے میں چھے سو سے زائد کنویں کھودے گئے ہیں، لیکن کسی میں سے ایسی کوئی چیز دستیاب نہیں ہوئی جس سے یہ معلوم ہوتا کہ موجودہ قصبہ مسلم عہد سے پہلے آباد تھا، یا کسی قدیم مسمارشدہ بستی پر آباد ہوا۔ البتّہ موجودہ آبادی کے باہر کننگھم نے ۱۸۶۳ء میں ایسے تین آثار دیکھے، جو بدھ مت دور کے تھے۔

موجودہ قصبہ پندرھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں سبزوار کے ایک مجذوب سالک حضرت بابا حسن ابدال، مشہور بہ بابا ولی قندھاری کے نام پر آباد ہوا۔ بابا ولی قندھاری امیر تیمور کے بیٹے میرزا شاہ رخ کے مرشد تھے۔ بابا ولی تیمور کے لاؤلشکر کے ساتھ برصغیر پاکستان و ہند آئے۔ یہ تاریخ معصومی کے مؤلف میر معصوم کے اجداد میں سے تھے۔ میر معصوم نے اپنا شجرۂ نسب بابا ولی سے ملایا ہے اور یہ فتح پور سیکری کے بلند دروازے کے ایک کتبے میں کندہ ہے۔ یہ قصبہ جس پہاڑی کے دامن میں آباد ہے، اسے بابا ولی قندھاری کی پہاڑی کہتے ہیں۔ ساڑھے چھے سو ایکڑ میں پھیلی ہوئی اس پہاڑی کی چوٹی (سطح سمندر سے ۲۳۰۰ فٹ بلند) پر اس بزرگ کی بیٹھک اور مغربی دامن میں چشموں کے قریب چلّہ خانہ ہے؛ ان دونوں عمارتوں نے موجودہ شکل سکھوں کے عہد تسلط میں اختیار کی۔

۱۵۸۱ء میں قلعۂ اٹک کی تعمیر اور اس کے پانچ سال بعد کشمیر کا راستہ محفوظ ہو جانے سے حسن ابدال ایک اہم مقام بن گیا۔ قلعۂ اٹک کی تعمیر کے نگران خواجہ شمس الدین خوافی نے بابا ولی قندھاری کے چلّہ خانے کے مشرق میں ۱۲۶ × ۶۸ فٹ چبوترے پر رفاہ عامّہ کے لیے ۴۴ مربع فٹ ایک تالاب اور اپنے لیے ۳۶ مربع فٹ ایک مقبرہ بنوایا۔ یہاں کئی ایک مقبرے ہیں، جو خستہ حالت میں ہیں؛ ان میں سے ایک کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شہنشاہ اکبر کی دختر کا ہے (؟)، جسے برطانوی یادداشتوں میں ''لالہ رخ'' کا مقبرہ کہا گیا ہے۔ ۱۹۱۷ء میں جب

اسے محکمۂ آثار قدیمہ نے اپنی تحویل میں لے لیا تو اس پر ''لالہ رخ'' کے نام کا ایک کتبہ نصب کر دیا۔ ''لالہ رخ'' ٹامس مور کی منظوم عشقیہ داستان کی آخری نظم ہے، لیکن اس مذکورۂ بالا خاتون کی تاریخی حیثیت مشتبہ ہے۔

مغل عہد کی ۱۴ انچ چوڑی شہر پناہ کی غربی اور شرقی دیواریں خستہ حالت میں باقی ہیں۔ الفنسٹن نے چشموں کے قریب جس باغ کو ''باغ کوهاٹ'' کے مانند بتایا تھا اور وہ سرائے جس کے وسط میں Hügel نے پنجہ صاحب دیکھا تھا، سکھ عہد میں معدوم ہو گئے۔ مغل زمانے کی جس سرائے کا کننگھم نے ذکر کیا ہے، اسے ۱۹۰۲ء میں مسمار کر کے کمپنی باغ بنا دیا گیا۔ یہ باغ ۱۹۶۲ء میں کیڈٹ کالج (قائم شدہ ۱۹۵۴ء) میں شامل کر لیا گیا۔

کیڈٹ کالج سے دو میل مشرق میں بابا ولی قندھاری کے بالمقابل اور اس کی ندی سے کچھ دور مغل باغ کے آثار موجود ہیں، جس میں چمن، فوارے اور ایک حمام ہے۔ اس مقام کو واہ کہتے ہیں۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ شہنشاہ اکبر نے جب اس دلکش منظر کو دیکھا تو اس کے منہ سے بے ساختہ کلمۂ تحسین ''واہ'' نکلا۔ شاہان مغلیہ کی اس اجڑی تفریح گاہ کو دیکھنے کے لیے موسم گرما میں ہر اتوار کو میلا سا لگا رہتا ہے۔

حسن ابدال میں شہنشاہ اکبر سات مرتبہ، جہانگیر چھے دفعہ اور شاہ جہان کوئی سات بار آیا۔ افغانوں کی شورش فرو کرنے کے لیے اورنگ زیب عالمگیر نے ۱۶۷۴ - ۱۶۷۵ء میں یہاں اٹھارہ ماہ قیام کیا۔ ۱۷۵۲ سے ۱۸۱۳ء تک یہ درّانی مقبوضات میں شامل تھا، اور احمد شاہ درّانی، تیمور شاہ، شاہ زمان اور شاہ شجاع یہاں آئے۔ ۱۸۱۳ء سے ۱۸۴۹ء تک اس قصبے پر سکھوں کا تسلّط رہا۔

حسن ابدال کی شہرت کی ایک وجہ اس کا چشمہ ہے، جس کے متعلق بدھ، ہندو، مسلم اور سکھ مآخذ میں کئی افسانوی روایات پائی جاتی ہیں۔ ہیون سانگ نے اس کے تالاب کو ناگ راجا ایلاپترا سے منسوب کیا تھا، اب مسلمان اسے ''چشمۂ بابا ولی'' اور سکھ ''چشمۂ پنجہ صاحب'' کہتے ہیں۔ گرودوارہ پنجہ صاحب میں ایک چٹان پر جس کے نیچے چشمہ بہتا ہے، دائیں پنجے کا نشان ہے، جسے سکھ اپنے گرو بابا نانک سے منسوب کرتے ہیں۔ حالانکہ دوسرے لوگوں کے علاوہ خود کٹر قسم کے سکھ بھی اس کہانی کو بارھویں صدی / اٹھارھویں صدی کی اختراع سمجھتے ہیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ رنجیت سنگھ کے زمانے سے پہلے حسن ابدال میں سکھوں کا کوئی گرودوارہ نہ تھا۔

۱۸۳۵ء میں Hügel نے اس چٹان پر ایک ابھرا ہوا نشان سا دیکھا تھا، جس کی تصدیق ۱۹۰۷ء کے کیمبل پور ڈسٹرکٹ گزیٹئر *District Gazetteer* سے بھی ہوتی ہے۔ بعد ازاں اس نشان کو صاف کر کے اس کی جگہ ایک بھدّا سا غیر متناسب پنجہ کھدوا دیا گیا۔ ۱۹۳۲ء میں جب گرودوارہ اور اس سے ملحقہ تالاب کو از سر نو تعمیر کرایا گیا تو یہ نشان پنجہ بھی متناسب بنا دیا گیا۔

سکھوں کی روایت ہے کہ بابا ولی قندھاری نے پہاڑ کی چوٹی سے بابا نانک کو ایک بڑا سا پتھر مارا، جو انہوں نے اپنے ہاتھ پر روک لیا اور اس پر پنجے کا نشان پڑ گیا، لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ گرو نانک کی ولادت (۱۴۶۹ء) سے کم از کم بائیس سال پہلے حضرت بابا ولی قندھاری کا انتقال میرزا شاہ رخ کے عہد حکومت (۱۴۰۸ تا ۱۴۴۷ء) میں ہو چکا تھا، جیسا کہ ان کی لوح مزار پر کندہ ہے۔ حضرت بابا حسن ابدال مشہور بہ بابا ولی قندھاری کا مزار قندھار سے پانچ میل کے فاصلے پر شمال مغرب میں

۶۵ درجے ۴۰ دقیقے ۵ ثانیے شرقی اور ۳۱ درجے ۲۹ دقیقے ۲۲ ثانیے شمالی میں بابا ولی نامی ایک سر سبز و شاداب موقع میں ہے۔ موضع بابا ولی کا نام بابر، جوہر آفتابچی، ابوالفضل اور میر معصوم نے "بابا حسن ابدال" لکھا ہے۔

مآخذ: (۱) بابر نامہ، ترجمۂ خانخانان، بمبئی ۱۳۰۸ھ، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۲) جوہر آفتابچی: تذکرۃ الواقعات، ترجمۂ ڈاکٹر معین الحق، کراچی ۱۹۵۵ء، ص ۱۱۷؛ (۳) ابوالفضل: اکبر نامہ، نولکشور ۱۸۸۱ء، ۱: ۱۵۵، ۱۷۸؛ ۱۸۸۳ء، ۳: ۲۱۰، ۳۰۹، ۳۴۷؛ (۴) جہانگیر: توزک، غازی پور ۱۸۶۳ء، ص ۲۱، ۲۶، ۴۸، ۶۱، ۲۸۹؛ انگریزی ترجمہ پرائس Price، لندن ۱۸۲۹ء، ص ۱۳۷؛ (۵) محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ۲: ۱۴۲، ۳۰۵، ۳۴۱، ۳۴۳، ۵۰۸، ۳: ۱۰۳، ۱۳۲؛ (۶) محمد ساقی مستعد خان: مآثر عالمگیری، رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ۱۸۷۰ء، ص ۱۲۳ تا ۱۳۶؛ (۷) سوہن لعل سوری: عمدۃ التواریخ، لاہور ۱۸۸۸ء، دفتر دوم، ص ۲۳۵؛ (۸) قاموس جغرافیای افغانستان، کابل، ج ۱، بذیل مادۂ بابا ولی؛ (۹) عبدالحی حبیبی: تاریخ افغانستان، در عہد گورکانی ہند، ص ۲۴۶؛ (۱۰) جنم ساکھی، بھائی بالا (گورمکھی)، ۱۹۳۰ء، ساکھی نمبر ۱۴۷؛ (۱۱) منظور الحق صدیقی: تاریخ حسن ابدال (زیر طبع)؛ (۱۲) M. Elphinstone: *An Account of the Kingdom of Caubul*، لندن ۱۸۳۹ء، ۱: ۹۸؛ ۲: ۳۱۴؛ (۱۳) H. H. Wilson: *Travels etc. of Moocroft*، لندن ۱۸۴۱ء، ۲: ۳۱۷ ببعد؛ (۱۴) B. C. Hügel: *Travels in Kashmir and the Panjab*، لندن ۱۸۴۵ء، ص ۲۰۹، ۲۲۰؛ (۱۵) شہامت علی: *The Sikhs and the Afghans*، لندن ۱۸۴۷ء، ص ۱۵۷ ببعد؛ (۱۶) کننگھم Cunningham: *Archaeological Survey of India*، شملہ ۱۸۷۱ء، ۲: ۱۳۵ تا ۱۳۹؛ (۱۷) Cracraft: *Report of Settlement of Rawalpindi District 1866*، لاہور، ص ۵؛ (۱۸) Khazan Singh: *History and Philosophy of the Sikh Religion*، لاہور ۱۹۱۴ء، ص ۱۰۰؛ (۱۹) ایم ولی اللہ خان: *The Story of Hasan Abdul*، در *Pakistan Times*، لاہور، ۹ دسمبر ۱۹۵۴ء؛ (۲۰) آئین اکبری، انگریزی ترجمہ Blochmann، کلکتہ ۱۸۷۳ء؛ (۲۱) محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، طبع داؤد پوتہ، جلد ۱، بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۲۲) Burnes: *Bokhara*، جلد ۱، لندن ۱۹۳۴ء۔

(منظور الحق صدیقی و J. Burton-Page, M. Longworth Dames)

حسن الأُطرُوش: رک بہ الاطروش۔

حَسَن بابا، الجزائر کا دے (دای، Dey) (۱۶۸۲ء تا ۱۶۸۳ء)، جو عام طور پر بابا حسن کہلاتا تھا۔ شروع میں وہ بحری قزاقوں کا رئیس (سردار) تھا۔ اس نے ۱۶۷۱ء کے انقلاب میں حصہ لیا، جس سے آغاؤں کی حکومت کا خاتمہ ہو کر اس کی جگہ دایات کی حکومت قائم ہو گئی۔ حاج محمد [طریقی] کے داماد کی حیثیت سے، جو سب سے پہلے دای کے منصب پر فائز ہوا، حقیقی اقتدار اس کے ہاتھ میں تھا، اور اس کے خسر کا محض نام ہی نام تھا۔ اس کی نخوت، بے اعتمادی اور بے رحمی نے اس کے بہت سے دشمن پیدا کر دیے تھے، لیکن بغاوت بپا کرنے کی تمام کوششوں کو اس نے سختی سے دبا دیا۔ جب مراد بک کے بیٹوں کی باہمی رقابت کی وجہ سے تونس میں انتشار پیدا ہوا تو اس نے امن و امان بحال کرنے کے بہانے ۱۶۸۰ء میں تونس پر حملہ کر دیا۔ ۱۶۸۱ء میں اس نے المغرب میں مولای اسمٰعیل کی فوج سے جنگ کی۔ ۱۶۸۲ء میں جب حاج محمد یہ اطلاع پا کر کہ فرانسیسیوں نے Duquesne کی سرکردگی میں

ایک بیڑا اس کے خلاف روانہ کیا ہے، طرابلس بھاگ گیا اور حسن بابا نے عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ الجزائر پر پہلی گولہ باری کے دوران میں (۲۶ اگست تا ۱۲ ستمبر ۱۶۸۲ء) وہ شہر پر بہت سختی سے حکومت کرتا رہا اور جس کسی نے بھی حرفِ شکایت زبان پر لانے یا صلح کی سلسلہ جنبانی کا ذکر کرنے کی جرأت کی، اسے بیدریغ قتل کرا دیا۔ دوسرے سال Duquesne دوبارہ شہر کے بالمقابل آ دھمکا۔ کئی دن کی گولہ باری (۲۶ تا ۲۹ جون) کے بعد دای فرانسیسی امیر البحر سے گفت و شنید کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس نے رئیسوں کے سردار حاج حسین مِزّومرتو Mezzomorto کو بطور یرغمال اس کے حوالے کر دیا اور عیسائی قیدی رہا کر دیے۔ چونکہ فرانسیسیوں کو تاوان ادا کیے جانے کے بارے میں کوئی سمجھوتا نہیں ہو سکا تھا، اس لیے مِزّومرتو (حاج حسین) کو ساحل پر اترنے کی اجازت دیدی گئی، کیونکہ اس کا کہنا یہ تھا کہ وہ گفت و شنید کو جلد ہی بارور بنا دے گا۔ لیکن جہاز سے ساحل پر اترتے ہی اس نے رئیسوں کو جمع کیا اور جنینہ میں زبردستی داخل ہو کر حسن بابا کو قتل کرا دیا اور بعد ازاں خود ۲۲ جولائی ۱۶۸۳ء کو دای منتخب ہو گیا۔

مآخذ: (۱) Chevalier d'Arvieux: *Mémoires*، جلد ۵، پیرس ۱۷۳۵ء؛ (۲) H. de Grammont: *Hist. d'Alger sous la domination turque*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۲۰ تا ۲۲۵؛ ۲۳۲ تا ۲۵۱۔

(G. Yver)

حسن بزرگ: تاج الدنیا والدین بن حسین گورگان بن آق بوقا بن ایلخان (= ایلکان) نویان معروف بہ شیخ حَسَن جو ایلخان ابو سعید کی وفات کے بعد بغداد میں جلائری خاندان کا بانی ہوا۔ مؤخر الذکر کی زندگی ہی میں اس نے ایک اعلیٰ مرتبہ حاصل کر لیا تھا، اس لیے کہ اس کی ماں ایلخان ارغون کی بیٹی تھی۔ اسی سبب سے سنہ ۷۳۲ھ / ۱۳۳۲ء میں جب اس پر ایلخان ابو سعید کے قتل کا منصوبہ بنانے کا غالباً جھوٹا الزام عاید کیا گیا تو اس کو جان کی تو امان ملی لیکن سزای موت کے بدلے اسے کماخ میں جلا وطن کر دیا گیا، دوسرے سال اسے ایشیاے کوچک کا والی بنایا گیا۔ ابو سعید کی وفات (۷۳۶ھ / ۱۳۳۵ء) کے بعد تختِ حکومت کے لیے جلد ہی کشمکش شروع ہو گئی۔ خان آرپا جسے تخت نشینی کے لیے منتخب کیا گیا تھا، اپنا تخت اور اپنی جان دونوں بغداد کے والی علی بادشاہ سے جنگ میں کھو بیٹھا۔ علی نے ہلاگو کی نسل سے ایک اور حاکم موسیٰ نامی کی بادشاہت تسلیم کر لی تھی۔ اس پر شیخ حسن نے اس کی مخالفت میں بادشاہت کے ایک اور دعویدار محمد نامی کو میدان میں لا کھڑا کیا۔ قرہ درہ کے قریب بمقامِ آلاَطاغ دونوں حریفوں کا بتاریخ ۱۴ ذوالحجّہ ۷۳۶ھ / ۲۴ جولائی ۱۳۳۶ء مقابلہ ہوا۔ شیخ حسن نے فتح پائی اور اس نے تبریز کو اپنا صدر مقام بنایا؛ موسیٰ نے بغداد کی جانب مراجعت کی۔ یہ نزاع چونکہ صرف حسن اور موسیٰ ہی کے درمیان نہ تھی بلکہ دو مغول قبیلوں جلائر اور (اویرات) کا باہمی مناقشہ بھی اس میں صورت پذیر تھا اس لیے خراسان کے امرا نے طغا تیمور کو خان منتخب کر لیا اور موسیٰ نے اس کی اطاعت قبول کر لی؛ لیکن ان امرا نے ۷۳۷ھ (۱۳۳۷ء) میں مراغہ کے قریب ایک جنگ میں شیخ حسن کے ہاتھوں شکست کھائی۔ موسیٰ گرفتار ہوا اور قتل کر دیا گیا۔ اس اثنا میں حسن کا ایک نیا مدّ مقابل پیدا ہو گیا جو حسنِ کوچک [رکّ بآں] کہلاتا تھا۔ اس نے نہ صرف ایک جنگ میں فتح حاصل کی بلکہ شیخ حسن کے تسلیم کردہ خان محمد کو گرفتار کرنے اور اسے ٹھکانے لگانے

میں بھی کامیاب ھوا - شیخ حسن نے بروقت تبریز بھاگ کر اپنے آپ کو بچالیا اور اپنے رقیب سے کچھ سمجھوتہ بھی کر لیا: اس کا خیال تھا کہ وہ طغا تیمور سے اظہار عقیدت کر کے امداد حاصل کر سکے گا مگر جب مؤخرالذکر ناقابل اعتماد ثابت ھوا تو اسے کسی اور نمائشی بادشاہ کی تلاش ھوئی اور اب اس نے شاہ جہان تیمور کے سامنے جو آباقا کی اولاد سے تھا، سر تسلیم خم کیا - بعد ازاں وہ بغداد چلا گیا (۷۴۰ھ/ ۱۳۳۹ - ۱۳۴۰ء) اور وھاں اپنے قدم مضبوط کر کے اس نے شاہ جہان تیمور کا خاتمہ کر دیا، اور اپنی وفات (۷۵۷ھ / ۱۳۵۶ء) تک خود مختارانہ طور پر حکومت کرتا رھا.

یہاں ان جنگوں کی تفصیلات بیان نہیں کی جا سکتیں جو اسے مذکورہ برسوں کے دوران میں لڑنی پڑیں - صرف یہ بتا دینا کافی ھوگا کہ وہ کامیابی سے اپنی جگہ پر جما رھا اور آل علی سے اظہار عقیدت کرتے ھوے اس نے نجف کی زیارتگاہ کو بحال کر دیا - اس کا بیٹا اویس [رک باں] اس کا جانشین ھوا [نیز رک بہ جلایر].

مآخذ: (۱) میر خواند: روضة الصفا، طبع لکھنؤ ۱۸۹۱ء، ۲: ۱۸۱ ببعد؛ (۲) خواندامیر، حبیب السیر، ۳: ۱، ۱۳۰ و ببعد؛ (۳) d'Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۴: ۷۱۲ ببعد؛ (۴) Cl, Huart: *Histoire de Baghdad*، ص ۱۰ ببعد؛ (۵) Markov: *Katalog djelairidskikh monet*.

حسن بے زادہ: حسن بے زادہ ایک ترک مؤرخ، حسن بے کوچک کا بیٹا جو خادم نسیح سلیمان پاشا کی وزارت عظمی کے دوران (ذوالحجہ ۹۹۳ھ/ دسمبر ۱۵۸۵ء تا ۲۵ ربیع الآخر ۹۹۴ھ/ ۱۵ اپریل ۱۵۸۶ء) میں رئیس الکتاب رھا تھا - وہ بھی اپنے والد کا پیشہ اختیار کر کے دیوان ھمایوں میں بطور منشی (دبیر) شامل ھو گیا - ۱۰۰۵ھ/ ۱۵۹۶ء اور ۱۰۰۷ھ - ۱۵۹۸ - ۱۵۹۹ء میں سردار ساطور جی محمد پاشا کے دبیر کی حیثیت سے اس کی ھنگری کی مہمات میں شریک رھا - بعد میں باش تذکرہ جی کی حیثیت سے، اور ۱۶۰۱ء کے بعد پاشای موصوف کے جانشین وزیر اعظم ابراھیم پاشا (م ۹ محرم ۱۰۱۰ھ / ۱۰ جولائی ۱۶۰۱ء) اور یمشیجی حسن پاشا (معزول ۲۷ ربیع الآخر ۱۰۱۲ھ / ۳ اکتوبر ۱۶۰۳ء) کے رئیس الکتاب کے طور پر خدمات سر انجام دیتا رھا - ۱۰۱۸ھ / ۱۶۰۹ء میں ھم اسے آنادولو کا دفتردار یعنی آناطولی [رک باں] کے دفتر مال کا ناظر دیکھتے ھیں - بقول حاجی خلیفہ: کشف الظنون عدد ۲۱۶۰ [۱: ۲۸۵]، اس نے ۱۰۴۶ھ / ۱۶۳۶ - ۱۶۳۷ء میں وفات پائی.

اس کی تصنیف تاریخ آل عثمان، معنون بہ سلطان مراد چہارم کا پہلا دو تہائی حصہ سعد الدین کی معروف عام تاج التواریخ کا محض ملخص ھے - باقی حصہ سلیمان اول کی تخت نشینی سے سلطان مصطفی کی مکرر تخت نشینی (۱۰۳۲ھ) تک کے زمانے کے واقعات سے متعلق ھے اور اس کے آخری ابواب اس کی ذاتی تحقیقات پر مبنی ھیں اور ترک مؤرخین پچوی، حاجی خلیفہ (فذلکہ) اور نعیما اکثر اس کا حوالہ ایک قابل قدر مآخذ کے طور پر دیتے ھیں (کتبخانۂ وینس، عدد ۱۰۴۶ - ۱۰۴۹، جن میں سے عدد ۱۰۴۶ مکمل ھے اور عدد ۱۰۴۹ میں سلسلۂ بیان ۱۰۴۵ھ تک پہنچا ھے) - احمد رسمی کی سفینة الرؤساء، صفحہ ۲۶ ببعد میں حسن بک زادہ کے سوانح حیات مذکور ھیں (جنھیں جمال الدین نے اپنے آئینۂ ظرفاء، ص ۲۱ ببعد میں حرف بحرف نقل کر دیا ھے).

اس کی دیگر تصانیف میں اصول الحکم فی نظام العالم (مخطوطہ در استانبول، بلدیہ ۹۰۴)

بھی قابل ذکر ہے۔ یہ کتاب محمد بن خطیب قاسم (م ۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء) کی کتاب روض الاخیار کا اختصار ہے۔ علاوہ ازیں کچھ قصائد اور تین فتح نامے بھی اس کے قلم کے رہین منت ہیں۔

مآخذ: (۱) بُرسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۳۶؛ (۲) Babinger، ص ۱۲۷؛ (۳) وؤ ت، بذیل مادۂ حسن بے زادہ (از Orhan F. Köprülü)؛ (۴) M. Civid: رئیس الکتاب کوچک حسن بے، در تاریخ در گیسی، ۲: ۳ تا ۴ (۱۹۵۲ء)، ۹۷ تا ۱۰۲؛ (۵) وہی مصنف: حسن بے زادہ احمد پاشا، در TM، ۱۰: ۳۲۱ تا ۳۳۰ (۱۹۵۳ء)؛ (۶) وؤ ت بذیل مادہ۔

([V. L. MÉNAGE] و J. H. MORDTMANN)

حَسَن پاشا: ۱۱۱۶ھ / ۱۷۰۴ء سے لے کر ۱۱۳۶ھ / ۱۷۲۳ء تک ایالت (ولایت) بغداد کا (اور گاہے گاہے ملحقہ صوبوں کا بھی) گورنر، اور احمد پاشا [رک بآن] کا باپ اور پیشرو۔ اس نے عراق کے مملوک حکمرانوں کے سلسلے کی بنیاد رکھی جو ۱۲۴۷ھ / ۱۸۳۱ء تک چلتا رہا۔ اصلاً ایک Georgian اور مراد چہارم کے ایک افسر کا بیٹا۔ وہ ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۷ء کے لگ بھگ پیدا ہوا، سرائے مدارس میں تعلیم حاصل کی، اور بڑی تیزی سے قونیہ، حلب، اُرفہ اور دیار بکر کی گورنری کی طرف منزلیں طے کیں۔ عراق میں اس نے اپنے تقوے، استقلال، انصاف نیز سالانہ (کبھی کبھی ماہانہ) مہموں میں اجڈ عرب اور کردی قبائل کو کامیابی کے ساتھ نظم و ضبط کا پابند بنانے میں غیر معمولی کردار کا مظاہرہ کیا، امن و قانون کا ایک اعلیٰ (اگرچہ کبھی بےعیب نہیں) معیار حاصل کیا، اور اپنے ماتحتوں سے انصاف اور دیانتداری کا تقاضا کیا۔ ۱۱۳۶ھ / ۱۷۲۳ء میں ایران کے خلاف عثمانی اعلان جنگ میں حسن پاشا کا اہم فوجی کارروائیوں اور اس سال کے موسم سرما میں دشمن کے علاقے پر وسیع پیمانہ پر حملہ کرنے میں ہاتھ تھا۔ موسم بہار سے پہلے کرمان شاہ میں فوت ہوا، اور اس کی موت کے بعد ''فاتح ہمدان'' کا جو خطاب ملا وہ اس نے قطعًا حاصل نہیں کیا تھا بلکہ اس کے بیٹے احمد نے حاصل کیا؛ لیکن اس کے پشلیق کے طویل المیعاد عہدے کے متعلق بجا طور پر کہا گیا ہے کہ وہ نمایاں طور پر کامیاب تھا۔

مآخذ: وہی جو احمد پاشا [رک بآن] کے ہیں۔

(S.H. LONGRIGG)

حَسَن پاشا: رک بہ صوقوللی و جزائرلی حسن پاشا۔

حَسَن پاشا: الجزائر کا بیگلر بیگ جو ایک مراکشی عورت سے خیر الدین [رک بآن] کا بیٹا تھا۔ باب عالی میں اس کے اثر و رسوخ کی بنا پر اسے ۱۵۴۴ء (یعنی اٹھائیس برس سے بھی کم عمر) میں الجزائر کا پاشا بنا دیا گیا، اور مغربی الجزائر میں ترکی اقتدار کو بحال کرنے کا کام اس کے سپرد کیا گیا کیونکہ وہاں ترکوں کی حکومت کمزور ہو چکی تھی۔ ۱۵۴۶ء میں حسن نے تلمسان کے ضلع میں اہل ہسپانیہ کے خلاف فوج کشی کی، لیکن وہ مسیحی سپاہ سے اَرزیل کے قریب ابھی رو در رو ہوا ہی تھا کہ اسے الجزائر واپس جانا پڑا کیونکہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا تھا۔ وہاں وہ بیگلر بیگ کی حیثیت سے اس کا جانشین ہوا اور اس کے بعد اس نے جلد ہی ایک نئی مغربی مہم کا بیڑا اٹھایا؛ یہ فوج کشی اہل مراکش کے خلاف تھی جنھوں نے ۱۵۵۱ء میں تلمسان پر قبضہ کر لیا تھا۔ اس کی فوج نے جو حسن کورسو (Corso) کی قیادت میں ینی چری سپاہیوں اور بنی عباس کے سلطان (یورپین مآخذ میں Labes کے سلطان) کے ماتحت قبائل پر مشتمل تھی، اہل مراکش کو شکست دی۔ ملویہ

تک ان کا تعاقب کیا اور تلمسان پر دوبارہ قبضہ کر لیا (۱۵۵۲ء) ۔ اس اثنا میں حسن الجزائر میں اہم تعمیری کاموں میں مشغول رہا ۔ اس نے قلعہ بندیوں کی توسیع کی کُدیۃ الصّابون پر برج مولائی حسن Fort l'Empereur تعمیر کیا ۔ عوام کے لیے حمام بنوائے اور ایک شفاخانہ ینی چری سپاہیوں کے لیے قائم کیا ۔ لیکن وہ فرانسیسی حکمت عملی کا مخالف تھا اس لیے باب عالی نے اسے قسطنطینیہ واپس بلا لیا اور اس کی جگہ صلاح رئیس (۱۵۵۲ تا ۱۵۵۶ء) کا تقرر کر دیا۔

سنہ ۱۵۵۷ء میں وہ افریقہ واپس آیا ۔ ان فسادات نے جو صلاح رئیس کی وفات پر رونما ہوئے، خاص طور پر حسن کورسو کی بغاوت اور تکہ لر لی پاشا کے قتل نے سلطان کو مجبور کر دیا کہ وہ اسے دوبارہ بیگلر بیگ کی حیثیت سے الجزائر روانہ کرے ۔ مغرب میں شریف محمد المہدی نے اس ہلچل سے فائدہ اٹھا کر تلمسان پر دوبارہ یورش کر کے اس شہر پر قبضہ کر لیا تھا ۔ صرف مشوّر میں قائد سفّہ کی سرکردگی میں ایک ترکی قلعہ گیر فوج ابھی تک مقابلہ پر ڈٹی ہوئی تھی ۔ الجزائر میں امن بحال کرنے کے بعد حسن نے اہل مراکش کے خلاف فوج کشی کی، انھوں نے حسن کی آمد پر تلمسان کو خالی کر دیا ۔ ترکوں نے فاس کی دیواروں تک ان کا تعاقب کیا اور وہاں انہیں تباہ کن شکست دی ۔ تاہم بیگلربک کو اس اندیشے کی وجہ سے جلد مراجعت کرنی پڑی کہ کہیں وہران (Oran) کے ہسپانوی باشندے اس کا راستہ قطع نہ کر دیں (۱۵۵۷ء) ۔ دوسرے سال جب مؤخرالذکر نے مستغانم کا محاصرہ کیا تو حسن اس شہر کی امداد کو آ پہنچا اور اس نے ہسپانویوں کو مار بھگایا (۲۶ اگست ۱۵۵۸ء) ۔ اب عیسائیوں کو وہران تک محدود رہنا پڑا اور ترکوں کے لیے خطرہ جاتا رہا۔

جب حسن اس نواح میں امن و امان قائم کر چکا تو اس نے قبائل کو زیر کرنے کی تدبیر کی ۔ ینی چری سپاہیوں کی کسی آئندہ سرکشی سے اپنے آپ کو محفوظ کرنے کے لیے اس نے ہسپانوی نومسلموں کی ایک فوج تیار کی ۔ کُوکو (Kuko) کے سلطان کی بیٹی سے شادی کر کے اس نے کئی قبیلوں کی اعانت حاصل کر لی اور بنی عباس کے سردار احمد بن القاضی کے خلاف جنگ کی طرح ڈالی ۔ مؤخرالذکر کو شکست ہوئی اور وہ قلعۂ بنی عباس پر ایک جھڑپ میں مارا گیا ۔ اس کے بھائی مکرانی نے جنگ جاری رکھی لیکن بالآخر وہ ۱۵۵۹ء میں ترکی کا باجگزار بن گیا۔

اشراف کی ریشہ دوانیوں اور ہسپانویوں کی بحری تیاریوں کی وجہ سے حسن بربری قبائل کو پورے طور پر مطیع و منقاد نہ بنا سکا ۔ اس لیے اس نے وقتی طور پر اپنے مؤخر الذکر مخالفین سے کوئی تعرّض نہ کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ جب پیالی (Piali) پاشا نے جربہ پر ہسپانوی بیڑے کو جو مدینۂ سالم (Medina Coeli) کے ڈیوک کے زیر کمان تھا، نیست و نابود کر دیا (۱۵ مارچ ۱۵۶۰ء)، تو بیگلربک کو اپنی قوّتیں اہل مراکش کے خلاف صرف کرنے کا موقع مل گیا ۔ وہ ان سے جنگ شروع کرنے ہی کو تھا کہ اتنے میں ینی چری سپاہیوں نے جو ایک نئی قبائلی فوج بنائے جانے سے ناخوش تھے، اسے گرفتار کر لیا اور پابزنجیر قسطنطینیہ بھیج دیا۔

حسن نے بغیر کسی دقّت کے اپنے آپ کو ان الزامات سے بری ثابت کر دیا جو باب عالی کے سامنے اس کے خلاف عائد کیے گئے تھے ۔ پھر وہ تیسری مرتبہ الجزائر آیا جہاں سلطان کے ایک ایلچی نے پہلے ہی سے ازسر نو امن قائم کر دیا تھا اور بیگلربک کے خلاف سازش کے سرغنہ آغا حسن

کو قتل کرا دیا تھا؛ اب حسن نے ہسپانویوں کو ملک سے نکال باہر کرنے اور وَہران اور المَرسی الکبیر پر قبضہ کرنے کا عزم بالجزم کر لیا، چنانچہ تیس ہزار سپاہیوں کی جمعیت کے ساتھ اس نے ان دونوں شہروں کا محاصرہ شروع کیا اور ساتھ ہی اس کے بیڑے نے سمندر کی طرف سے ان کی ناکہ بندی کر دی (۱۵۶۷ء) - دو ماہ کی بے سود کوشش اور پے در پے حملوں کے بعد، جن کے دوران میں بیگلر بیک خود اپنی جان خطرے میں ڈالتا رہا، ہسپانویوں کے ایک امدادی بیڑے کی آمد نے ترکوں کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا - حسن کو اپنے منصوبے پر دوبارہ عمل پیرا ہونے کا موقع نہیں ملا، اس لیے کہ اس کے بعد جلد ہی اسے الجزائر کے جہازوں کو اپنی قیادت میں مالٹا لے جانا پڑا جس کا ترک محاصرہ کیے ہوئے تھے - یہاں اس کے بیڑے کا ایک حصہ ضائع ہو گیا، لیکن اس نے اس موقع پر جو شجاعت کے جوہر دکھائے، ان کی وجہ سے اسے قپودان پاشا (امیر البحر) کا منصب ملا (۱۵۶۷ء) - اس نے ۱۵۷۰ء میں وفات پائی اور بیوک دِرہ میں اپنے والد خیرالدین کے پہلو میں دفن ہوا.

مآخذ: (۱) Haëdo: *Epitome de los Reyes de Argel*، در *Topographia e Historia general de Argel* (Valladolid ۱۶۱۲ء، ورق ۴۷ ببعد) باب ۱۶، ترجمہ از de Grammont در *Rev. Africaine*، ۱۸۸۰ء؛ (۲) A. Cour: *L'Etablissement des Dynasties des Chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d' Alger*، جلد ۲۹؛ (۳) Charrière: *Négociations de la France dans le Levant*، پیرس ۱۸۴۸ تا ۱۸۶۰ء، ج ۱؛ (۴) Diego de Torres: *Histoire des Chérifs*، مترجمۂ duc d'Angoulême، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۵) De Grammont: *Histoire d'Alger*، ص ۴۷ تا ۷۷، ۸۶ تا ۱۰۳؛ (۶) F. Ruff: *La domination espagnole à Oran sous le gouvernement du comte d'Alcandète*، پیرس ۱۹۰۰ء = *Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger*، ج ۲۳؛ باب ۹ تا ۱۳؛ (۷) J. Morgan: *A history of Algier*، لنڈن ۱۷۳۱ء، ص ۳۰۳، ۳۶۳، ۳۹۸، ۴۱۹، ۴۳۳، ۴۴۷ ببعد؛ (۸) الافرانی: نزهة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی، پیرس ۱۸۸۸ء، ص ۵۰؛ (۹) عزیز سامی: *Simali Afrika 'da Aziz Türkler*، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۱۰) R. Le Tourneau: *Les débuts de la dynastie sa'dienne*، الجزائر ۱۹۵۴ء، باب ۳؛ (۱۱) Sir Godfrey Fisher: *The Barbary States*، لنڈن ۱۹۵۷ء، ص ۷۶، ۸۱ تا ۸۲، ۸۵) - قب نیز مآخذ بذیل مادۂ الجزائر.

(G. Yver)

حَسَن پاشا: چِغَلْجِلی، عثمانی قپودان پاشا [امیر البحر] چِغلجہ کے ایک ینی چری کا بیٹا، جسے چاشنگیر محمد آغا کے گھر میں ایک زین ساز کے طور پر تربیت ملی - دارالسعادہ آغاسی کے سرپرست مصطفٰی نے اسے محل میں یکے بعد دیگرے مطبخ ابنی، چاؤش باشی، قپ جی باشی اور میر آخور اول [رکب به سرای] کی ملازمت دلوائی - ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں قپودان پاشا کے طور پر تقرر ہوا تو اس کی شادی احمد اول کی بیٹی عائشہ سلطان کے ساتھ کر دی گئی.

امیر البحر کی حیثیت میں اس نے کریمیا کے خان کی طرح جانی بک گرائی قائم کیا (۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷-۱۶۲۸ء) - ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰-۱۶۳۱ء میں اس نے کوسک بیڑا تباہ کر دیا، جس نے بحر اسود کے ساحلوں کو تاخت و تاراج کیا تھا جب کہ وہ آئی اونین Ionian جزائر میں گشت کر رہا تھا - اس نے دنیپر پر Özi (Oczakov) کی

مرمت کی اور اسے پھر سے مستحکم کیا ۔ قائم مقام رجب پاشا کا حسد، جسے یہ شک گزرا کہ شاید وہ اس سے سبقت لے جانے کی خواہش رکھتا ہے، قپودان کے عہدے سے حسن پاشا کی برطرفی (۲ ربیع الاوّل ۱۰۴۱ھ / ۸ اکتوبر ۱۶۳۱ء) اور بودن کے بیلربے کے طور پر تقرر کا باعث بنا، جب کہ وہ روم ایلی میں دستوں کی حرکات کی نگرانی کر رہا تھا ۔ اس نے شمالی تھسلی Thessaly میں دغن کوپروسو کے مقام پر وفات پائی ۔ اس کی میت استانبول لائی گئی اور ایک مکتب (در سجلِ عثمانی، ۲: ۱۳۲: ایک مسجد) کے پاس اسے دفن کیا گیا، جس کی اس نے کدک پشا کے محلے میں بنا رکھی تھی ۔

مآخذ: (۱) محمد حفید: سفینۃ الوزراء، طبع J. Parmaksizoğlu، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۸۲، حاشیہ ۹۷؛ (۲) کاتب چلبی: فذلکہ، ۲: ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۳۴؛ (۳) محمد عزت رامز پاشا زادہ: خریطۂ قپودانانِ دریا، استانبول ۱۲۹۹ھ، ص ۴۷؛ (۴) نعیما: تاریخ، مطبوعۂ ۱۲۸۰ھ، ۳: ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۶؛ ۴: ۳۸، ۳۹، ۶۶، ۶۷؛ (۵) پچوی: تاریخ، ۲: ۱۵۲؛ (۶) محمد بن محمد الرومی: تواریخ آلِ عثمان، استانبول، مخطوطۂ لالہ اسماعیل (سلیمانیہ) شمارہ ۳۰۰، ورق ۳۰؛ (۷) ھامر پرگستال Hammer-Purgstall، بعدد اشاریہ (بذیل مادۂ حسن آغا) ۔

(CENGIZ ORHONLU)

حسن پاشا داماد: (م ۱۱۲۵ھ/۱۷۱۳ء)، عثمانی وزیر اعظم ۔ کتابوں میں اس کا ذکر کبھی ''موریلی''، یعنی ''موریا سے'' اور کبھی ''اینشتہ''، یعنی بہنوئی (سلطان کا) کے نام سے کیا جاتا ہے ۔ وہ 'چوک دار' ہو گیا، اور پھر ۱۰۹۵ھ / ۱۶۸۳ - ۱۶۸۴ء میں سلاح دار کے رتبے کو پہنچا ۔ محرم ۱۰۹۹ھ / نومبر ۱۶۸۷ء میں سلیمان الثانی کی تخت نشینی کے بعد اسے مصر کا گورنر بنا دیا گیا (وزیر کے مرتبے میں) ۔ اس عہدے پر وہ ۱۱۰۱ھ/۱۶۸۹ - ۱۶۹۰ء تک فائز رہا، اور اس سال، سجلِ عثمانی کے مطابق، وہ برسہ اور Nicomedia (ازمد) کا متصرف ہو گیا ۔ حسن پاشا نے ۱۱۰۲ھ / ۱۶۹۰ - ۱۶۹۱ء میں محمد چہارم کی بیٹی خدیجہ سلطان کے ساتھ شادی کر لی ۔ کچھ عرصہ بغاز محافظی، کی حیثیت سے خدمت سر انجام دینے کے بعد اسے ۱۱۰۵ھ / ۱۶۹۳ - ۱۶۹۴ء میں جزیرہ ساقیز (Chios) کا گورنر بنا کے بھیج دیا گیا؛ اس وقت سلطنت عثمانیہ کے خلاف "Sacra Lega" (آسٹریا، وینس، پولینڈ) کی جنگ ہو رہی تھی (۱۶۸۴ تا ۱۶۹۹ء) ۔ ۱۱۰۶ھ / ۱۶۹۴ء میں حسن پاشا کو ساقیز (Chios) کے مقام پر وینس کی ایک بحری فوج کے حملے کا مقابلہ کرنا پڑا، جو Antonio Zeno کے زیر کمان اور چھوٹے بڑے تقریباً ایک ہزار جہازوں پر مشتمل تھی، جن پر آٹھ ہزار سے زیادہ فوجی سوار تھے ۔ مؤثر مزاحمت ممکن نہ تھی اس لیے حسن پاشا نے مختصر سے محاصرے کے بعد جزیرہ اہلِ وینس کے حوالے کر دیا، ساقیز کی مسلم آبادی اور محافظ دستے کو، اپنے اسلحہ اور سامان سمیت، ایشیائے کوچک میں واقع چشمہ کی طرف منتقل ہونے کی اجازت دے دی گئی ۔ اس پسپائی کی پاداش میں حسن پاشا کو تھوڑی سی مدت کی قید کی سزا ملی، جس کے بعد وہ کریمیا میں کفہ Kaffa کا گورنر بن گیا (نصرت نامہ، ۱/۱: ۲۷) ۔ ۱۱۰۶ھ / ۱۶۹۵ء میں اسے ترقی دے کر پانچویں اور پھر دوسرے وزیر کا رتبہ دے دیا گیا (نصرت نامہ، ۱/ ۱: ۲۷، ۳۳) ۔ اس کے بعد حسن پاشا یکے بعد دیگرے ادرنہ کے محافظ (۱۱۰۷ھ / ۱۶۹۵ - ۱۶۹۶ء: نصرت نامہ، ۱/۱: ۱۱۰)، آناطولی کے بیگلر بیگی (۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء: نصرت نامہ، ۱/ ۳: ۳۰۲) اور حلب کے بیگلر بیگی (۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء: نصرت نامہ، ۱/

۳ : ۳۰۷) کے عہدوں پر فائز رہا۔ ۱۱۱۰ھ/ ۱۶۹۸ء میں استانبول میں ''قائم مقام'' مقرر ہو جانے کے بعد (نصرت نامہ، ۱ / ۳ : ۴۵۳) حسن پاشا مختلف حیثیتوں میں خدمات سرانجام دیتا رہا، تا آنکہ احمد ثالث کی تخت‌نشینی کے تھوڑے عرصے بعد، ۸ رجب ۱۱۱۵ھ/ ۱۷ نومبر ۱۷۰۳ء کو حسن پاشا کو وزیر اعلٰی مقرر کر دیا گیا، اور وہ ۲۸ جمادی الاولٰی ۱۱۱۶ھ/ ۲۸ ستمبر ۱۷۰۴ء تک اس عہدے پر فائز رہا۔ حسن پاشا ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء میں دوسری مرتبہ مصر کا گورنر، پھر ۱۱۲۱ھ/ ۱۷۰۹ء میں شام میں طرابلس کا گورنر ہو گیا۔ اس نے ۱۱۲۴ھ/ ۱۷۱۲ء میں ایک بار پھر آناطولی کے بیگلر بیگی کی حیثیت سے خدمت کی اور بعد میں اسی سال شام رقّہ میں اس کا تبادلہ کر دیا گیا۔ وہ ربیع الآخر ۱۱۲۵ھ/ مئی ۱۷۱۳ء میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) سلاح دار فندقلیلی محمد آغا: تاریخ، ۲، استانبول ۱۹۲۸ء: ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۸۷ ببعد؛ (۲) وہی مصنف: نصرت نامہ، طبع I. Parmaksizoğlu، استانبول ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۴ء، ۱/۱: ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۱۱۰، ۱۱۵؛ ۱/۲: ۱۵۰، ۲۰۹؛ ۱/۳: ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۱۷، ۳۴۸، ۳۵۳، ۳۵۴؛ (۳) راشد: تاریخ، ۲: ۱۶، ۸۰ تا ۸۶، ۲۷۰ ببعد، ۲۷۵، ۲۸۲ تا ۲۸۳، ۳۱۸ + ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۳۶، ۳۴۷ تا ۳۴۸، ۳۴۹ تا ۳۵۰، بمواضع کثیرہ، اور ۳: ۳۰، ببعد، ۳۰، ببعد، ۳۴۴، ۳۸۰؛ (۴) P. Garzoni: *Istoria della Republica di Venežia in tempo della Sacra Lega*، وینس ۱۷۰۵ء، ص ۳۷۵ ببعد؛ (۵) C. Contarini: *Istoria dell guerra di Leopoldo Primo ..... contr il Turco dall'anno 1683 sino alla pace*، وینس ۱۷۱۰ء، ۲: ۳۲۱ ببعد؛ (۶) Hammer-Purgstall: *Historie*، ۱۲: ۳۱۵ تا ۳۱۶، ۳۶۱ تا ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۲۸؛ ۱۳: ۱۳۳ ببعد، ۱۵۳، ۱۵۷ تا ۱۵۹؛ (۷) Zinkeisen: *GOR*، ۵: ۱۲۷ ببعد؛ (۸) Jorga: *GOR*، ۴: ۲۶۷ تا ۲۸۸، ۲۹۰؛ (۹) اوزون چارشلی: عثمانلی تاریخی، ۳/۱، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۶۳۳ (اشاریہ) اور ۳/۲، انقرہ ۱۹۵۹ء، ص ۶۳۹ (اشاریہ)؛ (۱۰) سجلِ عثمانی، ۲: ۳۶۔

(V. J. PARRY)

حَسَن پاشا (السیّد): ضلع قرہ حصار شرقی کے ایک گاؤں کا باشندہ تھا۔ وہ ینی چری فوج میں شامل ہو گیا اور ۱۱۴۶ھ/ ۱۷۳۳ - ۱۷۳۴ء میں اس نے قُول کہیسی kul kāhyasi یعنی لفٹنٹ جنرل کا مرتبہ حاصل کر لیا۔ وہ ایرانی مہمات میں شریک رہا اور ربیع الاول ۱۱۵۱ھ کے وسط (۲۹ جون تا ۸ جولائی ۱۷۳۸ء) میں آسٹریا سے جنگ کے دوران میں ترقی پا کر ینی چری کا آغا [= سردار] بن گیا۔ اس جنگ میں اپنی شجاعت کی وجہ سے ۲۲ رمضان ۱۱۵۲ھ/ ۲۳ دسمبر ۱۷۳۹ء کو وزیر کا لقب پانے کے بعد بتاریخ ۴ شعبان ۱۱۵۶ھ/ ۲۳ ستمبر ۱۷۴۳ء کو اسے وزیر اعظم مقرر کیا گیا اس کے باوجود کہ اسے نہ پڑھنا آتا تھا نہ لکھنا۔ نادر شاہ [رک باں] سے مسلسل جنگ، ۱۸ جنوری ۱۷۴۴ء کے معاہدے کی رو سے آسٹریا سے سرحدی جنگ کا خاتمہ، جو بلغراد کے صلحنامے (۱۷۳۹ء) کے وقت سے غیر مسلسل طور پر جاری تھی، اور متفرق سیاسی اقدامات، جن کا محرک مشہور و معروف احمد پاشا بونیوال Bonneval [رک باں] تھا اور جن کا مقصد یہ تھا کہ باب عالی کو یوروپی اتحاد (European Concert) میں شامل کر لیا جائے، یہ تمام واقعات اس عہد وزارت میں ہوئے۔ محل سرائے کی ریشہ دوانیوں کے باعث اسے ۲۲ رجب ۱۱۵۹ھ/ ۱۰ اگست ۱۷۴۶ء کو معزول کرنے کے بعد رھوڈس (Rhodes) میں

جلا وطن کر دیا گیا۔ دوسرے سال [وسط ربیع الاول ۱۱۶۰ھ / ۱۳ مارچ تا یکم اپریل ۱۷۴۷ء] اسے ایچ - ایل Iç - il اور کچھ عرصے بعد دیار بکر کا والی بنایا گیا اور ۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء کے اختتام پر اس نے مؤخرالذکر شہر میں وفات پائی۔

[حسن پاشا ناخواندہ ہونے کے باوجود بڑا دانا اور تجربہ کار تھا اور بڑی کامیابی کے ساتھ حکومت کے بڑے سے بڑے عہدے پر دس بارہ برس فائز رہا۔ استانبول میں ایک مسجد، ایک مدرسہ اور ایک فوارہ عوام کے لیے تعمیر کرایا]۔

مآخذ: (۱) عزّی: تاریخ، ورق ۱۸۷ ب ببعد؛ (۲) دلاور زادہ عمر آفندی: حدیقة الوزراء، ذیل ۱: ۱۷ ببعد؛ (۳) سجلّ عثمانی، ۲: ۱۵۲ ببعد (حصہ سیر)؛ (۴) [ایوان سرای حسین: حدیقة الجوامع، ۱: ۱۸۹؛ (۵) Hammer-Purgstall: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، [۷: ۵۱۲]، ۸: ۱۶، ۹۳ تا ۹۵، ۱۱۸؛ [(۶) صبحی: تاریخ، ۱۲۷ الف، ۱۳۰ ب ببعد، ۱۵۰ الف ببعد، ۱۹۹ ب ببعد، ۲۳۳ ب؛ (۷) اسمٰعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ۳/۱، بامداد اشاریہ؛ (۸) وؔ، ت، بذیل مادّہ؛ (۹) سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ]۔

(J. H. MOODTMANN)

* **حسن پاشا شریف**: (بقول واصف: چلبی زادہ السید حسن) روسچق چلبی الحاجّ سلیمان آغا کا بیٹا، جس کا ذکر ۱۱۸۳ھ / ۱۷۷۰ء میں روس کے خلاف جنگ (۱۷۶۹ء تا ۱۷۷۴ء) کے دوران میں روسچق، سلستره (Silistre) اور یرگوگی (Giurgewo) کی افواج کے قائد کے طور پر آتا ہے۔ خود اس نے ۱۷۶۹ء کے موسم سرما میں یوکرین Ukraine میں کریم خان گیرای کی سرکردگی میں بحیثیت ''سردنگچدی آغاسی'' (یعنی سالار رضاکاران) نمایاں حصہ لیا۔ یہی وہ جنگ ہے جو بیرون توٹ Baron Tott کے تذکرے کی وجہ سے مشہور ہو گئی ہے (*Memoires*، ۲: ۲۰۳ تا ۲۶۷)۔ اس مہم کے دوران میں اس نے صدر اعظم محسن زادہ محمد پاشا کو جو مالی امداد دی تھی اس کے صلے میں اسے قپوجی باشی کا منصب عطا کیا گیا اور ۲۳ جمادی الآخرہ ۱۱۸۷ھ / ۱۱ ستمبر ۱۷۷۳ء کو وہ منصب وزارت کے ساتھ روسچق کا فوجی حاکم مقرر ہوا [کچھ دنوں بعد اسے سلستره کا فوجی حاکم مقرر کر دیا گیا، جہاں اس نے بڑی کامیابی سے روسی حملے کی مدافعت کی]۔ صلحنامہ طے ہونے کے بعد (۱۷۷۴ء) وہ معتوب ہو گیا اور منصب وزارت سے علحدہ کر دیا گیا اور جلاوطنی کی حالت میں اس نے کئی سال فِلِبّو پولس Philippopolis اور سالونیکا Salonica میں بسر کیے۔ ۱۲۰۱ھ کے اختتام (موسم خزاں ۱۷۸۷ء) پر روس سے جنگ چھڑ جانے کے بعد اسے دوبارہ ڈینیوب Danube کے محاذ پر مختلف حیثیتوں میں فوج کی کمان دیجاتی رہی اور یکم شعبان ۱۲۰۴ھ / ۱۶ اپریل ۱۷۹۰ء کو جزائرلی حسن پاشا کی وفات کے بعد اس کی جگہ ''صدر اعظم'' اور سپہ سالار اعلیٰ [= ''سردار اکرم''] مقرر ہو گیا۔ اگرچہ اس کا بھائی سیّد محمد آسٹریا والوں اور ان کے روسی مددگاروں کو ۲۰ رمضان ۱۲۰۴ھ / ۸ جون ۱۷۹۰ء کو یرگوگی میں ایک اچھی خاصی زک پہنچانے میں کامیاب رہا، تاہم اس کی اپنی مہم روسیوں کے خلاف انتہائی نا مبارک ثابت ہوئی۔ اس سال کے آخر کے قریب مؤخرالذکر نے سرعت سے یکے بعد دیگرے کیلیا Kilia، طولجی Tulča ایساقجی [= ایساقجه] Isakdja اور اسماعیل Isma'il کے قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ اس کے علاوہ چونکہ شریف حسن پاشا نے اپنے آپ کو ہر قسم کی من مانی کارروائی اور صاف گوئی سے

مورد شک و شبہہ بنا لیا تھا اس لیے ۹ جمادی الآخرۃ ۱۲۰۵ھ / ۱۲-۱۳ فروری ۱۷۹۱ء کی رات کو اسے اس کی قیام گاہ واقع شمنی میں اچانک گھیر لیا گیا اور گولی مار دی گئی۔

مآخذ: (۱) احمد جاوید: ذیل حدیقۃ الوزراء، ۲: ۲۴ ببعد؛ (۲) سجل عثمانی، ۲: ۱۶۰؛ (۳) واصف: تاریخ، ۲: ۹۳، ۲۶۷، ۲۹۰؛ (۴) جودت: تاریخ (بار دوم)، ۴: ۳۵۲ تا ۴۴۷؛ (۵) Zinkeisen: *Geschichte d. Osmon. Reiches*، ۴: ۷۶۸، ۷۹۶ تا ۸۱۴؛ [(۶) اوزون چار شیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ۴/۱، بمدد اشاریہ؛ (۷) سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ]۔

(J. H. MORDTMANN)

حَسَن پاشا: معروف بہ یمشجی (سبزی فروش)، البانیا کا رہنے والا تھا۔ سرای سلطانی کی ملازمت میں منسلک ہو کر زلفلی بالطہ جی یعنی نیزہ‌بردار کی حیثیت سے زندگی کا آغاز کیا اور ترقی کرتے کرتے قپوجی باشی (حاجب) کے عہدے پر پہنچ گیا۔ اس کے ہم‌وطن صدر اعظم سنان پاشا نے اسے شروع ذوالقعدہ ۱۰۰۲ھ / ۱۹ جولائی ۱۵۹۴ء میں ہنگری سے جنگ کے دوران میں ینی چری کا آغا بنا دیا تھا۔ ربیع الآخر ۱۰۰۳ھ / دسمبر ۱۵۹۴ء میں اسے برطرف کر دیا گیا۔ لیکن شوّال ۱۰۰۳ھ / جون ۱۵۹۵ء میں وہ دوبارہ بحال ہو گیا۔ جمادی الاولٰی ۱۰۰۴ھ / جنوری ۱۵۹۶ء میں وہ شیروان کا والی ہو گیا اور وہاں سے واپسی پر وزیر دیوان مقرر ہوا۔ جس زمانے میں وہ اس عہدے پر مامور تھا اس نے ربیع الاوّل ۱۰۰۹ھ میں سکۂ رائج الوقت سے متعلق اصلاحات نافذ کیں۔ جن دنوں صدر اعظم ابراہیم پاشا محاذ جنگ پر تھا اس کی غیر حاضری میں وہ یکم شعبان ۱۰۰۹ھ / ۵ فروری ۱۶۰۱ء کو اس کا نائب (قائمقام) مقرّر ہوا۔ اور جب ۹ محرم ۱۰۱۰ھ / ۱۰ جولائی ۱۶۰۱ء کو ابراہیم پاشا نے وفات پائی تو وہ اس کا جانشین بنا دیا گیا۔ بحیثیت سردار اس نے ہنگری میں جنگی کارروائی جاری رکھی؛ اس سلسلے میں اس نے Stuhlweissenburg کے مقام پر ۱۵ اکتوبر ۱۶۰۱ء کو شکست کھائی، قانیجہ [= قانیشہ و قانیہ] (Kanischa) کو نجات دلائی۔ Stuhlweissenburg پر ۲۹ اگست ۱۶۰۲ء کو دوبارہ قبضہ کیا، آرک ڈیوک Mathia نے ۱۶۰۲ء کے آخر موسم خزاں میں پسٹ Pest پر قبضہ کیا اور اوفن Ofen، کا محاصرہ کیا اور کہیں جنوری ۱۶۰۳ء میں وہ دارالسلطنت میں سپاہیوں کی شورش کی خبر سن کر واپس آیا۔ اگرچہ وہ فسادات کو فرو کرنے میں کامیاب رہا لیکن اس کے باوجود اپنے دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے ۲۷ ربیع الآخر ۱۰۱۲ھ / ۴ اکتوبر ۱۶۰۳ء کو اسے برطرف کر دیا گیا اور اسی سال ۱۲ جمادی الاولٰی / ۱۸ اکتوبر کو اسے سلطان کے حکم سے گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) سوانح حیات: عثمان زادہ تائب: حدیقۃ الوزراء، ص ۵۰؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۲: ۱۲۶ ببعد، قب نیز ابواب متعلقہ؛ (۳) پچوی؛ (۴) نعیما حاجی خلیفہ: فذلکہ و تقویم التواریخ؛ (۵) Von Hammer: *Geschichte des Osmanichen Reiches*، جلد ۴؛ [(۶) سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ]۔

(J. H. MORDTANN)

حَسَن پاشا بن حُسَین: تقریباً چوتھائی صدی تک یمن کا والی رہا، جس کی وجہ سے وہ یمنلی کے لقب سے موسوم ہوا۔ وہ البانیا کا باشندہ تھا اور قسطنطینیہ میں بوستان جی باشی کے عہدے پر مامور تھا۔ جب سلطان مراد ثالث نے اسے جمادی الاولٰی ۹۸۸ھ / جون ۱۵۸۰ء میں اس غرض سے

یمن روانہ کیا کہ وہ اس صوبے میں جس کا بیشتر حصہ زیدی امام مطہّر کے قبضے میں چلا گیا تھا ترکی اقتدار کو دوبارہ قائم کرے۔ پانچ سال کے عرصے میں کچھ تو زور بازو سے اور کچھ حیلہ سازی سے وہ سرکش اشراف کو زیر کرنے میں کامیاب ہو گیا اور جن قلعوں پر انھوں نے قبضہ جما لیا تھا انھیں اس نے دوبارہ حاصل کر لیا۔ مزید بغاوتوں کی روک تھام کے لیے ۱۵۸۸ء کے آخر میں اس نے آلِ مطہّر کو قسطنطینیہ جلا وطن کر دیا، جہاں وہ مرتے دم تک زیرِ حراست رہے۔ آئندہ چند سال کے دوران میں اس نے متعدد چھوٹے قلعوں کو مسخّر کیا اور یافع اور دیگر اضلاع کو فتح کر لیا؛ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ۱۵۹۱ء میں ملک میں امن و امان قائم ہو چکا تھا۔ اس کے چھے سال بعد زیدیوں نے ایک نئی اور خطرناک بغاوت برپا کر دی، جس کا رہنما مہدی القاسم بن محمّد تھا۔ اس نے کوکبان کے ضلع اور ثُلا کے قلعے پر قبضہ حاصل کر لیا اور ۱۵۹۸ء میں شدید جنگ کے بعد ہی وہاں سے اسے نکالا جا سکا، لیکن وہ چند سال اور شہارہ میں مقابلہ کرتا رہا۔ رجب ۱۰۱۲ھ کے اختتام / ۱۶۰۴ء کے آغاز پر حسن پاشا کو اس کی اپنی درخواست پر واپسی کا حکم بھیجا گیا اور وہ قسطنطینیہ واپس آ گیا۔ صفر ۱۰۱۳ھ کے خاتمے پر (جون ۱۶۰۴ء کے شروع میں) وہ مصر کا والی مقرر ہوا اور اس عہدے پر محرم ۱۰۱۶ء / مئی ۱۶۰۷ء کے خاتمے تک فائز رہا۔ وہاں سے واپسی کے چند ماہ بعد بتاریخ ۹ یا ۱۹ رجب ۱۰۱۶ھ (اوائل نومبر ۱۶۰۷ء) کو اس نے قسطنطینیہ میں انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) سلانیکی: تاریخ، ص ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۳؛ (۲) نعیما: تاریخ، ۱: ۱۲۲، ۱۹۷، ۲۳۹؛ (۳) کاتب چلبی: تقویم، ص ۲۲۰؛ (۴) سجلّ عثمانی، ۲: ۱۲۸ (حصۂ سیرت)، خصوصاً یمن کی جنگوں کے متعلق: *Historia Jumanae sub Hasano Poscha* : Rutgers (۵) *Lugd. Bat.*، ۱۸۳۸ء؛ (۶) احمد راشد: تاریخ یمن و صنعاء، ۱: ۱۴۳ تا ۱۸۷؛ (۷) Wüstenfeld : *Jemen im XI. (XVII) Jahrhundert*، ص ۳۵ تا ۴۱؛ [(۸) سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ]۔

(J.H. MORDTMANN)

حسن چلبی قنالی زادہ : ایک مشہور ترکی عالم اور شعرا کا تذکرہ نگار، جو ۹۵۳ھ / ۱۵۴۶ - ۱۵۴۷ء میں بروسہ [رک بہ بُرسہ] میں پیدا ہوا۔ وہ قنالی زادہ مولانا علی چلبی بن امر اللہ کا بیٹا تھا، جو عالم اور شاعر کی حیثیت میں مشہور تھا اور اس زمانے میں حمزہ بیک کے مدرسے میں معلّم تھا۔ اپنے والد کی طرح حسن نے بھی فقہ اور دینیات کی تعلیم پائی۔ بروسہ، ادرنہ، حلب، قاہرہ، گیلی پولی، ایوب اور زکرۂ جدیدہ میں مدرّس کی حیثیت سے باعمل اور با وقار زندگی بسر کر کے اس نے بتاریخ ۱۲ شوال ۱۰۱۲ھ / ۱۴ مارچ ۱۶۰۴ء مصر میں وفات پائی۔ اس وقت وہ رشید (Rosetta) کا قاضی تھا۔

ترکی علما کے عام دستور کے مطابق حسن کو شاعری میں بھی درک تھا۔ اگرچہ شعر گوئی میں وہ محض تقلید سے کم لیتا تھا۔ اس نے الدرر و الغرر پر حواشی تحریر کیے نیز دینیات کی بعض اہم کتابوں اور دوسری تصانیف پر ضمیمے اور تعلیقات لکھیں۔ لیکن اس کی بڑی تصنیف، جو اس کی شہرتِ دوام کا باعث ہوئی، چھے سو سات شعرا کے سوانح حیات کا مجموعہ تذکرۃ الشعراء ہے، جسے اس نے ۹۹۴ھ/۱۵۸۶ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچایا اور مؤرخ خوجہ سعد الدین کے نام معنون کیا۔ یہ تالیف سیرتی تفاصیل اور متعدد اقتباسات کے اعتبار سے بہت اہم ہے۔ شعرا کے جو بہت سے ترکی تذکرے ہیں، ان میں سے یہ پر تکلف

طرز تحریر، پر تصنع رنگ آمیزی اور نوادر و حکایات کی کثرت کے باوجود بہترین خیال کیا جاتا ہے۔ حسن نے شعرا کو ابتدائی زمانے سے لیکر تین عنوانوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) سلاطین، (ب) شہزادگان، (ج) دیگر شعرا۔ اس کی یه چھوٹی سی کمزوری زیاده قابل اعتراض نہیں سمجھی جا سکتی که اس نے اپنی تصنیف میں اپنے خاندان کے سب افراد کو شعرا کی صف میں جگه دیدی ہے.

مآخذ: (۱) شقائق النعمانیة، قسطنطنیه ۱۲۶۹ھ، الذیل، ص ۱۹۳ تا ۲۹۳؛ (۲) حاجی خلیفه: فذلکه، (۱۲۸۶ھ)، ۱: ۲۳۰؛ (۳) تذکرهٔ لطیفی (۱۳۱۴ھ)، ص ۱۳۱؛ (۴) ثریا: سجل عثمانی (۱۳۱۱ھ)، ۲: ۱۲۷؛ (۴) von Hammer: *Geschichte des osm. Reichs*، بار دوم، ۲: ۵۷۵، ۵۹۳؛ (۵) وهی مصنف: *Geschichte der osm Dichtkunst*، ۱: ۳۳ و ۳: ۱۳۱؛ (۶) Gibb: *A. History of Ottoman Poetry*، ۳: ۱۹۹؛ (۷) Flügel: *Dile arab. pers. und türk Handschriften . . . zu Wien* (۱۸۶۵ء)، ۲: ۳۸۷؛ (۸) Rieu: *Catalogue of the Turkish Manuscripts*، لنڈن ۱۸۸۸ء، ص ۷۷، ۹۳.

(THEODOR MENZEL)

• **حَسَن چُوبانی**: رك به چُوبان (خانواده).

• ⊗ **حَسَن دہلوی**: امیر نجم الدین حسن دہلوی [سجزی] ملقب به سعدی ہندوستان، (برنی: تاریخ فیروزشاہی، ص ۳۶۰)، ولادت ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء میں دہلی میں ہوئی، جہاں ان کے والد علاء الدین سیستانی [سجستانی] معروف به علائی سجزی نے سکونت اختیار کر لی تھی۔ اپنے دوست امیر خسرو کے ساتھ انہوں نے ملتان میں غیاث الدین بلبن [رك به بلبن] کے سب سے بڑے بیٹے سلطان محمد (شہید) کی ملازمت میں پانچ سال بسر کیے اور بعد کے زمانے میں علاء الدین خلجی (۶۹۵ھ/۱۲۹۵ء تا ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) کے درباری شعرا میں شامل ہو گئے۔ علاء الدین کی مدح میں انہوں نے متعدد قصائد لکھے۔ ترپن سال کی عمر میں خواجه نظام الدین اولیا [رك بآن] کے مرید ہوے (ایس۔ ایم۔ اکرام: آب کوثر، بار ۵، ۱۹۶۵ء، ص ۱۲۷-۱۲۸) اور ان کی عقیدت میں ایک مثنوی لکھی۔ نیز ۷۰۷ھ/۱۳۰۷ء میں انہوں نے ان کے ملفوظات قلمبند کر کے ایک کتاب فوائد الفواد میں جمع کیے [جو پہلی بار مطبع نولکشور لکھنؤ میں ۱۹۰۸ء میں طبع ہوئی۔ ۱۹۶۶ء میں اسے سراج الدین نے لاہور سے شائع کیا ہے۔ اس میں شعبان ۷۰۷ھ سے شعبان ۷۲۲ھ تک کل ایک سو اٹھاسی مجالس کے ملفوظات جمع ہیں۔ کتاب کے پانچ ابواب ہیں، جنھیں جلدوں کا نام دیا گیا ہے۔ جلد اول ۳۴، جلد دوم ۳۸، جلد سوم ۱۷، جلد چہارم ۶۷، اور جلد پنجم ۳۲ مجالس کے اذکار پر مشتمل ہے۔ فوائد الفواد کو ادبی محاسن، شگفته انداز بیان اور عارفانه موضوعات کی وجه سے برصغیر پاکستان و ہند کے صوفیانه ادب میں ممتاز مقام حاصل ہے، اسی وجه سے امیر خسرو کہا کرتے تھے: کاش میری تمام تصنیفات حسن (سجزی) کے نام سے ہوتیں اور یه کتاب میرے نام سے ہوتی۔ انوار صوفیه (ترجمهٔ اخبارالاخیار، طبع دوم، شعاع ادب لاہور ۱۹۶۲ء، باب حسن سجزی)، مؤلف نے یه کتاب خواجه نظام الدین اولیا کی خدمت میں پیش کی تو انہوں نے فرمایا: ''نیکو نبشته‌ای و درویشانه نبشته‌ای و نام هم نیکو کرده‌ای (فوائد الفواد، ج ۴، مجلس اول ص ۱۹۸)]۔ انہوں نے اپنا فارسی دیوان مکمل کیا جو تقریباً دس ہزار اشعار پر مشتمل ہے [غزلیات میں عارفانه رنگ غالب ہے جو خواجه نظام الدین کی صحبتوں کا فیض ہے۔ صنف غزل میں امیر خسرو کے پیرو بلکه ان کے ہمدوش نظر آتے ہیں]۔ کچھ کتابیں نثر میں

بھی لکھیں جو بظاہر معدوم ہو گئی ہیں۔ جب سلطان محمد تغلق نے دہلی کی آبادی کو دولت آباد کی طرف منتقل کیا تو حسن دہلوی سلطان کے ہمراہ دوات آباد چلے گئے اور روایت یہ ہے کہ وہیں انہوں نے ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء [بروایت دیگر ۷۳۸ھ/۱۳۳۷ء میں؛ قب ایس۔ ایم۔ اکرام: آب کوثر، بار پنجم، ۱۹۶۰ء، ص ۱۷۷-۱۷۸] میں انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) ضیاء برنی: تاریخ فیروز شاہی (Bibl. Ind.)، عدد ۶۷، ص ۳۵۹ تا ۳۶۰؛ (۲) بداؤنی: منتخب التواریخ (Bibl. Ind.)، ص ۲۰۱؛ (۳) جامی: نفحات الانس، (طبع Nassau Lees)، ص ۷۱۱ تا ۷۱۲؛ (۴) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، (طبع ای۔ جی۔ براؤن) دیکھیے اشاریہ؛ (۵) Rieu: *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*، ص ۶۱۸؛ (۶) عبدالمقتدر: *Cat. Pers. Mss. Bankipore*، ۱: ۱۹۶ تا ۱۹۷؛ [(۷) عبدالحق دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۶ھ/۱۹۱۳ء، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳؛ (۸) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۲۸۴ھ، ۱: ۳۴۳؛ (۹) عبدالغنی: *Pre-Mughal Persian Literature*، الٰہ آباد ۱۹۴۱ء، ص ۴۲۲ تا ۴۶۲؛ (۱۰) شیخ محمد اکرام: ارمغان پاک، کراچی ۱۹۵۳ء، ص ۴۳؛ (۱۱) وہی مصنف: آب کوثر، بار پنجم، لاہور ص ۱۷۷ تا ۱۷۸]۔

(ادارہ وو [و ادارہ])

حسن دہلوی، میر: رک بہ میر حسن دہلوی۔

حسن رُومْلو: قزلباش امیر اعلی سلطان روملو کا پوتا، جو قزوین اور ساوج بلاغ کا گورنر تھا، اور جو ۹۴۶ھ/۱۵۳۹-۱۵۴۰ء میں فوت ہوا۔ حسن روملو ۹۳۷ھ/۱۵۳۰-۱۵۳۱ء میں قم میں پیدا ہوا اور قورچی کے طور پر صفوی فوج میں تربیت حاصل کی۔

حسن روملو کی ناموری اور شہرت کا دار و مدار زیادہ‌تر احسن التواریخ پر ہے، جو اس نے بارہ جلدوں میں لکھی تھی مگر اب اس کی صرف دو جلدیں باقی ہیں، لیکن شاید سب سے زیادہ اہم یہی ہیں۔ ج ۱۰، جو ۸۰۷ھ/۱۴۰۵ء تا ۸۹۹ھ/۱۴۹۳ء کے دور سے متعلق ہے، لینن گراڈ میں صرف مخطوطے کی صورت میں موجود ہے (Dorn، ص ۲۸۷)۔ C.N. Seddon نے گیارھویں جلد کا متن (طبع Baroda، ۱۹۳۱ء)، جو ۹۰۰ھ/۱۴۹۴ء تا ۹۸۵ھ/۱۵۷۷ء کے دور سے متعلق ہے اور (Baroda، ۱۹۳۴ء میں) اس جلد کا ایک مختصر ترجمہ شائع کیا گیا (دیکھیے Storey، ۱/۱: ۳۰۶ تا ۳۰۸؛ Rieu: *Supp.*، ص ۵۵؛ بیان از Seddon، در *JRAS*، ۱۹۲۷ء، ص ۳۰۷ تا ۳۱۳، اور تبصرہ از V. Minorsky، در *BSOS*، ۷/۲ (۱۹۳۴ء): ۴۴۹ تا ۴۵۵، اور ۷/۴ (۱۹۳۵ء): ۹۹۰ تا ۹۹۳)۔

حسن روملو، ایک قزلباش افسر کی حیثیت سے، فوجی معاملات پر توجہ مرتکز رکھتا تھا اور اس دور کے دوسرے وقائع نگاروں کی بہ نسبت انتظامی معاملات کے متعلق اس کی معلومات کمتر تھیں، مزید برآں سیاسی احتیاط کی وجہ سے اس نے قزلباش کے افعال کو اچھے رنگ میں پیش کیا ہے۔ اس کے باوجود، احسن التواریخ میں سوانح حیات کے سلسلے میں قیمتی معلومات موجود ہیں۔ شاہ طہماسپ کے عہد حکومت (۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء تا ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء) کے لیے یہ مستند ترین کتاب ہے، کیونکہ ۹۴۸ھ/۱۵۴۱-۱۵۴۲ء سے حسن روملو بیشتر مہمات میں شاہ کا مصاحب رہا، اور اس سال سے لے کر ۹۸۵ھ/۱۵۷۸ء تک کے واقعات کے لیے وہ ایک عینی شاہد ہے، اسی سال اس نے سلطان محمد شاہ کی تخت نشینی کے احوال کے ساتھ اپنی تاریخ کو ختم کر دیا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں.

(R. M. Savory)

* **حَسَن صَبّاح:** رَكَ بہ الحسن بن الصَّبّاح.

حَسَن الصَّغانی: (= الصاغانی)، حسن نام، اور رضی الدین لقب، ابوالفضائل کنیت؛ حضرت عمرؓ فاروق کی اولاد سے تھے۔ نسب نامہ یہ ہے: الحسن بن محمد بن الحسن بن حیدر بن علی بن اسمٰعیل القرشی العدوی العمری الصغانی ثم اللاهوری؛ [صغانیان (= چغانیان) کی نسبت سے صَغانی اور صَاغانی کہا جاتا ہے (یاقوت)]۔ ان کے آبا و اجداد صغانیان (صاغانیان) کے رہنے والے تھے، بقول یاقوت صَغانیان (= چغانیان) ماوراءالنہر میں ترمذ کے قریب ایک ولایت بھی ہے اور شاداب قصبہ بھی (معجم البلدان، ۳: ۳۹۳، ۳۶۲؛ نیز قب تاج العروس، ۹: ۲۹۰ ص ۳)۔ حسن کے والد نے صغانیان کو خیرباد کہہ کر لاہور میں سکونت اختیار کر لی تھی، جہاں یہ بتاریخ ۱۰ یا ۱۵ صفر ۵۷۷ھ/ ۲۵ یا ۳۰ جون ۱۱۸۱ء کو پیدا ہوئے۔ نظام الدین اولیا رحمة اللّٰه علیه (م ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۴ء) کے ملفوظات فوائد الفؤاد، مرتبۂ حسن سجزی [رَكَ بہ حسن سجزی دہلوی] میں درج ہے کہ "او از بداؤن بود" (فوائد الفؤاد، ص ۱۰۳)۔ اس بیان کے مطابق حسن لاہوری نہیں بلکہ بداؤنی تھے۔ اسی بیان کی بنا پر عبدالحی نے نُزْهة الخواطر (۱: ۱۳۷، ۱۵۶) میں غلط طور پر صغانی نام کی دو شخصیتیں قائم کر دی ہیں۔ ایک لاہوری اور دوسری بداؤنی، مگر بجز مرتب فوائد الفؤاد کے سب تذکرہ نگاروں نے ان کا لاہوری ہونا ہی لکھا ہے.

ابن ابی الوفا نے الجواهر المضیّة میں اور السیوطی نے بُغیة الوُعاة میں (بحوالۂ ذهبی) لکھا ہے کہ وہ لاہور میں پیدا ہوئے مگر نشو و نما غزنین میں پائی سبحة المرجان مطبوعہ میں "غزنہ" کی جگہ 'عزہ' لکھا ہوا ہے جو غالباً درست نہیں۔ لیکن مآثر الکرام، تذکرۂ علماے ہند اور نُزْهة الخواطر میں ہے کہ ان کی نشو و نما لاہور ہی میں ہوئی تھی اور یہ زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ ان کے والد نے لاہور ہی میں سکونت اختیار کی تھی۔ اگر فوائد الفؤاد کی روایت صحیح ہے تو یہ مطلب ہوگا کہ انہوں نے بداؤں میں ابتدائی تعلیم و تربیت حاصل کی تھی.

اپنے والد ماجد سے تعلیم حاصل کرکے بہت جلد ارباب علم و فضل میں شمار ہونے لگے۔ عبدالحی (نُزْهة الخواطر) لکھتے ہیں کہ سلطان قطب الدین ایبک (۶۰۲ھ/ ۱۲۰۶ء - ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء) نے انہیں لاہور کا قاضی بنانا چاہا، مگر انہوں نے قبول نہیں کیا اور مزید تحصیل و تکمیل علوم کے لیے لاہور سے چل کھڑے ہوے۔ غزنین پہنچ کر کچھ مدت تک تحصیل علم میں مشغول رہے، غالباً اسی وجہ سے ابن ابی الوفا وغیرہ نے لکھا ہے کہ ان کی نشو و نما غزنین میں ہوئی۔ غزنین سے عراق گئے اور وہاں کے علما سے فیض یاب ہو کر صاحب کمال ہوے۔ پھر مکۂ مکرمہ گئے، جہاں فریضۂ حج ادا کرنے کے علاوہ وہاں کے محدثین سے حدیث پڑھی، ۶۱۰ھ/ ۱۲۱۳ء میں عدن پہنچے، ۶۱۳ھ/ ۱۲۱۶ء میں دوبارہ مکۂ مکرمہ گئے اور پھر بغداد آئے۔ الجواهر المضیئة اور بُغیة الوُعاة اور سبحة میں داخلۂ بغداد کا سال ۶۱۵ھ/ ۱۲۱۸ء ہے مگر ان کتابوں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیا ۶۱۵ھ میں وہ پہلی بار بغداد گئے تھے یا دوسری بار۔ یاقوت (معجم الادباء) کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے وہ عراق گئے (جس میں بغداد بھی شامل ہے) پھر حج کیا، پھر ۶۱۰ھ/ ۱۲۱۳ء میں عدن پہنچے اور ۶۱۳ھ/ ۱۲۱۶ء میں دوبارہ مکۂ مکرمہ گئے اور یہی نُزْهة الخواطر سے مستفاد ہوتا ہے۔ اگر وہ ۶۱۵ھ میں بغداد پہنچے تو ظاہر ہے کہ دوسری بار ہی پہنچے

ھوں گے اور یہ زیادہ قرین قیاس ھے، کیونکہ غزنین سے براہ راست عدن کیونکر جا سکتے تھے۔ اس سے یاقوت، ابن ابی الوفا اور سیوطی کے بیانات کی تطبیق ھو جاتی ھے۔ وہ زمانہ خلیفۂ عباسی الناصر باللہ (۵۷۵ھ / ۱۱۸۰ء - ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء) کی خلافت کا تھا۔ اُس نے شعبان ۶۱۷ھ / اکتوبر ۱۲۲۰ء میں حسن صغانی کو سلطان التُتمش (۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء - ۶۳۳ھ / ۱۲۳۵ء) کے دربار میں خیر سگالی کے مشن پر بھیجا۔ یہاں سے وہ ۶۲۴ھ / ۱۲۲۷ء میں بغداد واپس گئے۔ اس وقت المستنصر باللہ (۶۲۳ھ / ۱۲۲۶ء - ۶۴۰ھ / ۱۲۴۲ء) خلیفہ تھا۔ اس نے پھر صغانی کو اسی سال ماہ شعبان میں دوبارہ اسی مشن پر ھندوستان بھیجا، جہاں سے وہ ۶۳۷ھ / ۱۲۳۹ء میں پھر بغداد کو واپس ھوئے اور یہ زمانہ سلطانہ رضیہ (۶۳۴ھ / ۱۲۳۶ء تا ۶۳۷ھ / ۱۲۳۹ء) کی حکومت کا تھا۔ گویا وہ دو سلطانوں کے عہد میں ھندوستان میں رھے۔ یہ ٹھیک طور پر معلوم نہیں کہ وہ لاھور سے غزنین، وھاں سے عراق اور وھاں سے حج کو کب گئے؟ ان کے سوانح میں ۶۱۰ھ / ۱۲۱۳ء - ۱۲۱۴ء سے پہلے بجز سال پیدائش کے اور کوئی سال نہیں ملتا۔ ۶۱۰ھ میں وہ عدن میں تھے۔ بیس سال تک (۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء تا ۶۳۷ھ / ۱۲۳۹ء)، بجز چند مہینوں کے، وہ مسلسل ھندوستان میں سفارت پر رھے، مگر افسوس ھے کہ ان کے قیام ھندوستان سے متعلق اگر کچھ حالات معلوم ھوتے ھیں تو وھی جو فوائد الفؤاد میں ملتے ھیں، بشرطیکہ وہ صحیح ھوں۔ اس میں (ص ۱۰۳ تا ۱۰۵) لکھا ھے کہ رضی الدین بداؤن سے کول [علیگڑھ] کے مشرف کے نائب مقرر ھوئے۔ پھر ملازمت ترک کر کے والی کول کے بیٹے کو پڑھانے لگے، مگر اس سے بھی دل برداشتہ ھوئے تو اطلاع کیے بغیر پیدل چل کھڑے ھوئے۔ لڑکا تعاقب کر کے ان تک پہنچ گیا، لیکن جب وہ اس کی منت سماجت کے باوجود نہ مانے تو لڑکے نے سواری کے لیے اپنا گھوڑا نذر کیا اور وہ اسی گھوڑے پر بغداد کو روانہ ھو گئے۔

انہیں یمن جانے کا اتفاق کئی بار ھوا۔ پہلی بار وہ ۶۱۰ھ / ۱۲۱۳ء میں عدن پہنچے اور عدن سے ۶۱۳ھ / ۱۲۱۶ء میں حج کیا۔ پھر دوبارہ سفارت پر ھندوستان آتے جاتے چار بار یمن سے گزرے۔ یمن میں زیادہ تر قیام عدن ھی میں رھا۔ وھاں طلبہ کو الخطابی (۳۱۹ھ / ۹۳۱ء تا ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء) کی معالم السنن کا درس دیتے تھے۔ یہ کتاب انہیں بہت پسند تھی۔ علاوہ ازیں انہوں نے صحیح بخاری کے نسخے اپنے قلم سے لکھ کر وقف کیے۔ وھاں ان کی مجلس تحدیث یاسر بن بلال کی تعمیر کردہ مسجد میں منعقد ھوا کرتی تھی۔ معالم السنن کے علاوہ انہیں ابوعبید القاسم بن سلّام کی کتاب غریب بھی مرغوب تھی۔ تلامذہ سے کہا کرتے تھے کہ اس کتاب کو خوب یاد کر لو۔

۱۹ شعبان ۶۵۰ھ / ۲۵ اکتوبر ۱۲۵۲ء کو بغداد میں بعہد معتصم باللہ انتقال کیا۔ السیوطی (بُغیة) کے بیان سے معلوم ھوتا ھے کہ ان کی موت اچانک واقع ھوئی۔ الجواھر المضیئة میں ھے کہ وہ ابتدا میں بغداد کے الحریم الطاھری میں اپنے ھی گھر میں امانةً دفن کیے گئے۔ پھر وصیت کے مطابق ان کی نعش مکۂ مکرمہ لے جا کر سپرد زمین ھوئی۔ مرحوم نے نعش لے جانے اور وھاں دفن کرنے والوں کے نام پچاس پچاس دینار کی وصیت کی تھی (سبحة المرجان؛ قب الجواھر المضیئة)۔

حسن صغانی نے مکۂ مکرمہ، عدن اور ھند میں بہت سے شیوخ سے حدیث سنی۔ ان کے اساتذہ میں سے ان کے والد کے علاوہ صرف النظام (محمد بن حسن) مرغینانی کا نام بغیة میں مذکور ھے۔ ابن العماد

(شذرات، ۵ : ۲۰۰) نے دو اور نام بھی دیے ہیں۔ ابن الفوطی نے، جو خود ان کا شاگرد ہے، کمال الدین محمد بن احمد الواسطی محدث کو صغانی کا استاد بتایا ہے (تلخیص مجمع الآداب، در اورینٹل کالج میگزین، لاہور، کتاب الکاف، ص ۲۴۵) فوائد الفؤاد میں بغداد کے محدث ابن زہری اور ابن الحصری المکی کے نام بھی ملتے ہیں۔ ان کے تلامذہ میں سے شرف الدین الدمیاطی کے علاوہ محمود بن عمرانہروی، ابن الصبّاغ اور برہان الدین محمود ابن اسعد البلخی قابل ذکر ہیں (نزہة الخواطر، ۱ : ۱۳۹)۔ تاریخ ثغر عدن میں ان کے کئی شاگردوں کا ذکر آیا ہے۔

حسن صغانی تمام علوم متداولہ، بالخصوص لغة، حدیث اور فقہ، میں ید طولٰی رکھتے تھے۔ الذہبی کا قول ہے کہ علم لغة میں وہ حرف آخر کی حیثیت رکھتے تھے۔ صاحب الجواہر المضیئة نے ان کے لیے فقیہ، محدث اور لغوی کے القاب استعمال کیے ہیں اور الزبیدی نے انھیں الامام الحافظ فی علم اللغة، الفقیہ المحدث الرّحّال کہا ہے [تاج العروس]۔ السیوطی انھیں علم لغة کا علم بردار کہتا ہے۔ الدّمیاطی کا قول ہے کہ وہ لغة، حدیث اور فقہ تینوں علوم کے امام تھے۔ ابن العماد معرفت لغت کے تعلق میں انھیں المنتہی (= حرف آخر) کہتا ہے۔ صغانی کو علم لغة پر جو قدرت حاصل تھی اس کا اس امر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ العباب کے مقدمے میں سابقہ کتب لغت کی غلطیوں کا ذکر کرتے ہوے لکھتے ہیں کہ میں نے الجوہری کی الصحاح میں ایک ہزار غلطیاں معلوم کی ہیں، جو میں نے بزمانۂ قیام 'ہند و سند' اپنے تلامذہ کو قلم بند کرادی تھیں۔

حسن صغانی سے پہلے دو اور بزرگ صغانی کی نسبت سے مشہور ہوے ہیں: ایک تو ابوبکر محمد بن اسحاق بن جعفر صغانی نزیل بغداد (م ۲۷۰ھ) اور دوسرے ابوالعباس الفضل بن عباس صغانی (م ۴۲۰ھ) (معجم البلدان، ص ۳۶۲)۔ جب حدیث کی کتابوں میں مجرد لفظ صغانی مستعمل ہوتا ہے تو اس سے مراد ابوالعباس الفضل ہوتے ہیں اور علم لغة میں مجرد صغانی سے مراد حسن صغانی ہیں۔

تصانیف: (الف) حدیث میں (۱) مشارق الانوار النبویة من صحاح الاخبار المصطفویة۔ یہ کتاب خلیفہ مستنصر باللہ عباسی کے لیے لکھی، جس کے صلے میں انھیں خلعت ملا تھا۔ اس کتاب میں صحیح احادیث کو ابتدائی الفاظ کے لحاظ سے ترتیب دیا گیا ہے۔ یہ کتاب کئی بار چھپ چکی ہے اور اس کی کئی شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ اس کا اردو میں ترجمہ بھی ہو گیا ہے۔

(۲) الرسالة فی الاحادیث الموضوعة [= رسالة الاحادیث الموضوعات]، جس کا پورا نام ہے الدر الملتقط فی تبیین الغلط ونفی اللغط فی الاحادیث الموضوعة۔ یہ رسالہ بھی چھپ چکا ہے۔ الفوائد البہیة میں ہے کہ مصنف نے موضوعات پر دو رسالے لکھے اور ابن الجوزی اور صاحب سفر السعادة وغیرہ کی طرح انتہا پسندی سے کام لیا، چنانچہ بہت سی ایسی احادیث بھی ان میں لکھ دیں جو غیر موضوعہ ہیں۔

(۳) در السحابة فی بیان مواضع وفیات الصحابة (غیر مطبوعہ)۔

(۴) الشمس المنیرة (فی الحدیث؛ غیر مطبوعہ)۔

(۵) اسماء [اسامی] شیوخ البخاری (غیر مطبوعہ)۔

(ب) علم لغة میں: (۱) کتاب الاضداد، بیروت میں ۱۹۱۳ء چھپ گئی ہے؛ (۲) کتاب اسماء الذئب، استانبول میں ۱۹۱۰ء میں طبع ہوئی ہے؛ (۳) کتاب یفعول، تونس میں ۱۹۲۵ء میں چھپی ہے؛ (۴) العباب الزاخر واللباب الفاخر، بیس جلدوں۔

میں ہے۔ السیوطی کی رائے ہے کہ الجوہری: الصحاح کے زمانے سے اب تک محکم کے بعد بہترین لغۃ ہے اور الصحاح کی ترتیب پر لکھی گئی ہے۔ صرف فصل بکم تک پہنچی تھی کہ مصنف کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بارے میں کسی کے یہ اشعار مشہور ہیں:

إنَّ الصَّغانِیَّ الَّذی حَازَ الْعُلُومَ وَ الْحِکَمْ
کَانَ قُصَارَی أمْرِہِ أنِ انْتَهَی إلَی "بَکَمْ"

بَکَمْ کے معنی گونگا ہو جانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فصل بکم تک پہنچتے پہنچتے صغانی پر فالج یا لقوے کا حملہ ہوا اور وہ گونگے ہو گئے۔ یہ کتاب مستعصم باللہ کے وزیر ابن العلقمی کے لیے لکھی گئی تھی۔ لین Lane (۱: ۱۵ ببعد) کا اندازہ ہے کہ کتاب تین چوتھائی سے زیادہ ختم ہو گئی تھی۔ لین نے سنا تھا کہ مسجد امیر صرغتمش کے کتاب خانے میں صغانی کی العباب اور تکملۃ الصحاح کے وہ نسخے تھے جو صاحب تاج العروس نے استعمال کیے تھے، مگر کتابدار نے اطلاع دی کہ وہ نسخے اب کتابخانے میں موجود نہیں، چوری ہو گئے یا صاحب تاج العروس نے واپس نہیں کیے۔ یہ لغۃ ہنوز شائع نہیں ہوئی۔ قاہرہ اور قسطنطینیہ کے کتب خانوں میں اس کے مخطوطات پائے جاتے ہیں: (۵) التکملۃ والذیل والصلۃ (الصحاح للجوہری سے متعلق) ۶ جلد، اور بقول صاحب المزہر ضخامت میں الصحاح سے زیادہ)؛ (۶) مجمع البحرین فی اللغۃ، بارہ جلدوں میں؛ (۷) مختصر فی العروض؛ (۸) کتاب الانفعال؛ (۹) اسماء الغادۃ فی اسماء العادۃ (کذا، در براکلمان: تکملہ؛ الفوائد البہیۃ میں کتاب کا نام: اسماء القارۃ اور نزہۃ میں اسماء الغارۃ ہے)؛ (۱۰) کتاب الشوارد من اللغۃ؛ (۱۱) ماتفرد بہ بعض ائمۃ اللغۃ؛ (۱۲) فی ما بنت العرب علی لفظ فعال؛ (۱۳) کتاب خلق الانسان؛ (۱۴) نقعۃ الصدیان فی ما جاء علی وزن فعلان؛ (۱۵) اسما الاسد (یہ کتابیں ہنوز طبع نہیں ہوئیں۔ ان کے مخطوطات مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں)۔

(ج) نظم: (۱) چند متفرق اشعار کے علاوہ، جو معجم الادباء، بغیۃ الوعاۃ اور الجواہر المضیئۃ میں پائے جاتے ہیں۔ ان کا ایک قصیدہ نونیہ ۹۰ اشعار کا تاریخ ثغر عدن میں درج ہے؛ (۲) تعزیزیتی الحریری: حریری نے چھیالیسویں مقالے میں اپنے دو شعروں کی بابت دعوٰی کیا تھا کہ کوئی شخص اس طرح کا تیسرا شعر نہیں کہہ سکتا۔ صغانی نے اس چیلنج کے جواب میں تیس اشعار لکھے ہیں۔ اس تعزیز کا ایک مخطوطہ برلن لائبریری میں ہے (ان سب مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۶۰ و تکملہ، ۱: ۹۱۳؛ زبید احمد: *Contribution of India [= Indo-Pakistan] to Arabic literature* بمدد اشاریہ.

مندرجۂ بالا کتب مطبوعہ و غیر مطبوعہ کے علاوہ دیگر تصانیف کے نام بھی ملتے ہیں۔ یہ نہ تو طبع ہوئیں نہ ان کے کسی قلمی نسخے کا سراغ ملتا ہے: (۱) مصباح الدجی من صحاح احادیث المصطفی (مگر یہ مشارق الانوار میں شامل کر لی گئی۔ یہ کتاب محذوف الاسانید ہے، تاج العروس میں اس کا نام مصباح الدیاجی ہے)؛ (۲) شرح صحیح البخاری؛ (۳) زبدۃ المناسک؛ (۴) کتاب الفرائض؛ (۵) کتاب الافتعال؛ (۶) النوادر فی اللغۃ؛ (۷) شرح القلادۃ السمطیۃ فی توشیح الدریدیۃ؛ (۸) التجرید؛ (۹) جمل الصغانی؛ (۱۰) التراکیب؛ (۱۱) شرح ابیات المفصل؛ (۱۲) کتاب الضعفاء۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم الادباء، ۳: ۲۱۱ [= ۹: ۱۸۹]؛ (۲) معجم البلدان، بذیل مادۂ صغانیان؛ (۳) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، قاہرہ ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۶۱؛ (۴) ابن ابی الوفا: الجواہر المضیئۃ، ۱: ۲۰۱؛ (۵) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ص ۱۷؛ (۶) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ،

ص ۲۲۷؛ (۷) ابن العماد : شذرات الذہب، ۵ : ۲۵۰؛ (۸) طاش کوپری‌زادہ : مفتاح السعادۃ، ۱ : ۹۸؛ (۹) ابن ابی مخرمۃ : تاریخ ثغر عدن (مطبوعۂ یورپ)، ۲ : ۵۳ تا ۵۸؛ (۱۰) تاج العروس، ۹ : ۲۵۹ (بذیل مادۂ ص غ ن)؛ (۱۱) غلام علی آزاد : مآثر الکرام، ۱ : ۱۸۰؛ (۱۲) وہی مصنف : سبحۃ المرجان، ص ۳۸؛ (۱۳) نواب صدیق حسن : اتحاف النبلاء، ص ۲۳۳؛ (۱۴) وہی مصنف : ابجد العلوم، ص ۸۹۰؛ [(۱۵) وہی مصنف : البلغۃ فی علوم اللغۃ]؛ (۱۶) فقیر محمد جہلمی : حدائق الحنفیہ، ص ۵۳؛ (۱۷) وستنفلت : ''عربی مؤرخین اور ان کی تصانیف''، ص ۳۳۶؛ (۱۸) عبدالحی فرنگی محلی : الفوائد البہیۃ، ص ۳۸؛ (۱۹) رحمٰن علی : تذکرۂ علماے ہند، ص ۳۸؛ (۲۰) براکلمان، ۱ : ۳۶۰ و تکملہ، ۱ : ۶۱۳؛ (۲۱) Lane، ۱ : ۱۰؛ (۲۲) الزرکلی : الاعلام، ۱ : ۲۳۹ [= ۲ : ۲۳۲، بذیل مادہ]؛ (۲۳) سرکیس : معجم المطبوعات، طبع جدید، عمود ۱۲۰۸؛ (۲۴) عبدالاول : مفید المفتی، ص ۱۱۹؛ (۲۵) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۳ : ص ۳۹؛ (۲۶) زبید احمد : *Contribution of India* [= *Indo-Pakistan*] *to Arabic Literature*، مطبوعۂ مطبع دین و دانش جالندھر، ص ۳۱، ۱۷۲، ۲۵۰، ۳۹۹، ۴۲۵؛ لاہور ۱۹۶۷ء، بمدد اشاریہ (۲۷) سلیمان ندوی : ہندوستان میں علم حدیث، در معارف (اعظم گڑھ)، ۲۲ / ۳ : ۲۵۲؛ (۲۸) سید صباح الدین عبدالرحمٰن : بزم مملوکیہ، ص ۲۹؛ (۲۹) عبدالحی : نزہۃ الخواطر، ۱ : ۱۳۸؛ [(۳۰) ابن تغری بردی : النجوم الزاہرۃ، ۷ : ۲۶، مصر؛ (۳۱) Haywood : *Arabic Lexicography*].

(زبید احمد)

⊗ **حسن العَسْکَرِیؑ [امام]** : ابو محمد حسن بن علی [بن محمد الجواد بن علی الرضا بن موسیٰ الکاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علیؓ زین العابدین ابن الحسینؓ بن علیؓ بن ابی طالب]، اثنا عشری شیعہ کے گیارھویں امام ۔ وہ الصامت، الزکی، الخالص، التقی، الرفیق اور الہادی کے القاب سے معروف ہیں ۔ ان کے زمانۂ حیات میں ان کے پیرو انہیں عام طور پر ابن الرضا (یعنی امام علی الرضاؑ، جو آٹھویں امام تھے، کے بیٹے یا خلف) کہتے تھے ۔ ان کی نسبت ان کے والد ماجد [ابوالحسن علیؑ] العسکری کی طرح العسکری ہے، اور یہ نسبت سامرا [= سُرَّمَنْ رَأی] کی طرف ہے [جسے مدینۃ العسکر کہتے تھے] ۔ وہ مدینۂ منورہ میں پیدا ہوئے ۔ [ان کی تاریخ ولادت کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض کے نزدیک ان کی تاریخ ولادت ربیع الاول ۲۳۰ھ / نومبر ۸۴۴ء ہے اور بعض کے نزدیک ۲۳۱ھ ہے، لیکن اکثر کے نزدیک ربیع الآخر ۲۳۲ھ / اپریل ۸۴۷ء ہے (الکلینی نے ایک روایت رمضان ۲۳۲ھ بھی دی ہے، دیکھیے الکلینی : اصول، مع اردو ترجمہ از سید ظفر حسن، ۱، کراچی : ص ۹۲۹؛ النوبختی : فرق الشیعۃ، استانبول ۱۹۳۱ء، ص ۷۹؛ المفید : الارشاد، ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۲ء، ص ۳۳۵؛ ابن طولون : الائمۃ الاثنا عشر، طبع صلاح الدین المنجد، بیروت ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء، ص ۱۱۳)] ۔ ان کی والدۂ ماجدہ کا نام حُدَیث تھا، بعض مصادر میں ان کا نام سوسَن یا سَلیل بتایا گیا ہے [الکلینی نے ان کے نام حدیث اور سوسن بتائے ہیں، النوبختی نے حدیث اور عسفان (ص ۷۹) بتائے ہیں اور سوسن حسن العسکری کی دادی کا نام بتایا ہے، (ص ۷۷) ۔ المفید نے ان کا نام حدیثہ بتایا ہے (ص ۳۳۵)] ۔ وہ اپنے والد ماجد کے ساتھ ۲۳۳ھ / ۸۴۷ - ۸۴۸ء یا ۲۳۴ھ / ۸۴۸ - ۸۴۹ء میں سامرا آئے اور وہیں رہنے لگے ۔ اگرچہ انہوں نے گوشہ نشینی کی زندگی بسر کی، لیکن اپنی امامت کے [تقریباً پونے] چھے برسوں کے دوران میں وہ مسلسل حکومت کے زیر نگرانی رہے اور ایک مرتبہ المعتمد نے کچھ عرصے کے لیے انہیں قید بھی کر دیا۔

اثنا عشری شیعی روایات کے مطابق ان کے

والد [امام ابوالحسن علی] العسکری نے پہلے اپنے بیٹے محمد ابو جعفر کو امام نامزد کیا تھا، [مگر وہ وفات پا گئے۔ اس کے بعد] ۲۵۴ھ / ۸۶۸ع میں اپنی وفات سے چند ماہ قبل حسن کو امام نامزد کر دیا۔ والد کے زمانۂ حیات ہی میں محمد ابو جعفر کی وفات فرقہ‌دارانہ اختلاف کا باعث بنی۔ [ایک گروہ کا خیال تھا کہ ابوالحسن علی العسکری کے بعد امامت کے منصب کے حامل محمد ابو جعفر ہی ہیں اور وہ درحقیقت زندہ ہیں، کیونکہ علی العسکری نے انھیں امام نامزد کیا تھا اور لوگوں کو نامزدگی کی خبر تھی، اور امام جھوٹ نہیں بول سکتا، لہذا امام محمد ابو جعفر ہی ہیں، وہ القائم المہدی اور غیبت میں ہیں۔ ایک گروہ نے جعفر بن علی کے دعوائے امامت کو تسلیم کر لیا تھا، لیکن اکثر حسن العسکریؒ کی امامت کے قائل تھے (دیکھیے النوبختی: کتاب مذکور، ص ۷۸ و بعد)]۔

یہ گیارہویں امام [حسن العسکریؒ] یکم ربیع الاول ۲۶۰ھ / ۲۵ دسمبر ۸۷۳ع کو بیمار پڑ گئے اور سات دن بعد فوت ہو گئے اور اپنے گھر میں اپنے والد ماجد کے پہلو میں مدفون ہوئے۔ ان کا [معتمد] عثمان بن سعید تھا۔ شیعہ علما (الکلینی: اصول، ص ۳۲۹؛ المفید: الارشاد، ص ۳۶۵) لکھتے ہیں کہ علالت کے دوران میں المعتمد نے امام کی خدمت کے لیے اپنے خادم اور طبیب بھیجے اور معزز علویوں اور عباسیوں کی خاصی تعداد ان کی عیادت کے لیے آتی رہی۔ متأخر شیعی کتابوں میں المعتمد پر امام کو زہر دلوانے کا الزام لگایا گیا ہے۔

گیارہویں امام کی وفات پر ان کی اولاد کے مسئلے پر شیعوں میں مزید اختلاف پیدا ہوا [رکّ بہ محمد القائم]۔ بعض نے دعوٰی کیا کہ انھوں نے محمد نام کی ایک نرینہ اولاد چھوڑی ہے۔ دوسروں نے اس کا انکار کیا۔ غرض اس معاملے میں اختلاف رہا۔ بعض کا خیال تھا کہ امام حسن العسکریؒ القائم تھے اور واپس آئیں گے۔ دوسروں نے امام حسن العسکریؒ کے لاولد فوت ہونے کو ان کی امامت کے خلاف ایک حجّت کے طور پر استعمال کیا اور ان کے بھائی جعفر [بن علیؓ] کی طرف پلٹ گئے۔ الشہرستانی (الملل، طبع Cureton، ۲ : ۱۲۸ تا ۱۳۱) نے [امام حسن العسکریؒ کے بعد پیدا ہونے والے] بارہ فرقوں کا ذکر کیا ہے، [النّوبختی (کتاب مذکور، ص ۷۹ و بعد) کے مطابق گیارہویں امام کی وفات کے بعد شیعہ میں چودہ فرقے پیدا ہو گئے]، جبکہ المسعودی (مروج، ۸ : ۴۰) بیس فرقوں کا ذکر کرتا ہے۔

مآخذ: گیارہویں امام کی زندگی، کرامات، اصحاب اور نمائندوں کے قدیم احوال در (۱) الکلینی: اصول، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۲ھ، ص ۲۰۲ تا ۲۰۴، ۳۲۳ تا ۳۳۳ [مع اردو ترجمہ از سیّد ظفر حسن، ج ۲، کراچی: ص ۳۸۵ و بعد ۹۲۹ و بعد]۔ مصادر کا ایک پورا بیان مع جامع حوالے کے در (۲) محمد باقر المجلسی: بحار الانوار، تہران ۱۳۰۲ھ، ۱۲ : ۱۵۴ تا ۱۷۹، نیز دیکھیے (۳) المفید: کتاب الارشاد، تہران ۱۳۰۸ھ، ص ۳۶۵ تا ۳۶۸؛ (۴) النّوبختی: فرق الشیعة، طبع رِٹر، ص ۷۸ تا ۸۹؛ (۵) ابن خلکان (مترجمۂ دیسلان)، ۱ : ۳۹۰ تا ۳۹۱؛ (۶) ابن الاثیر، ۷ : ۱۸۹؛ (۷) الخطیب: تاریخ بغداد، ۷ : ۳۶۶؛ (۸) ابن طولون: الائمة الاثناعشر، طبع صلاح الدین المنجّد، بیروت ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۳؛ (۹) ابن العماد: شذرات، ۲ : ۱۳۱ ببعد؛ (۱۰) ابن تغری بردی: النجوم (مطبوعۂ قاہرہ)، ۳ : ۳۲۔

متن میں مذکور مصادر کے علاوہ ان کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے: (۱۱) عبّاس اقبال: خاندان نوبختی، تہران ۱۳۱۱ ھش، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) D.M. Donaldson: *The Shiite Religion*، لنڈن ۱۹۳۳ء، ص ۲۱۷ تا ۲۲۵،

اور (۱۳) J. N. Hollister : *The Shi'a in India*، لنڈن ۱۹۵۳ء، ص ۹۰ تا ۹۲؛ [(۱۴) سبط ابن الجوزی : تذکرۃ الخواص، اردو ترجمہ از سیّد صفدر حسین، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۳۲۴ تا ۳۳۳؛ (۱۵) عبیداللہ : سوانح عمری حضرت علی ابن ابی طالب، بار چہارم، لاہور ۱۳۵۱ھ، ص ۳۶۴ تا ۳۶۶؛ (۱۶) سیّد نجم الحسن : چودہ ستارے، لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۳۲۴ تا ۳۵۰؛ (۱۷) سید ظفر حسن : محافل و مجالس، بار دوم، کراچی ۱۹۶۴ء، ص ۲۱۱ تا ۲۲۷؛ (۱۸) سیّد مرتضی حسین : رسول و اہل بیت رسول، جز ۳، کراچی ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵-۱۹۶۶ء؛ ص ۱۳۰ تا ۱۵۱]۔

(J. ELIASH [و ادارہ])

* **حَسَن فَہْمی** : ایک ترک صحافی، جس نے ۱۹۰۹ء میں اخبار سربستی کے مدیر کی حیثیت سے کچھ شہرت حاصل کی۔ اس نے اپنے اخبار میں مجلس اتحاد و ترقی پر شدید حملے کیے تھے۔ ۶-۷ اپریل ۱۹۰۹ء سلسلۂ نو کی درمیانی رات کو گلاتا Galata پل پر کسی نامعلوم شخص نے اسے قتل کر دیا۔ آزاد خیال طبقے اور اتحاد محمدی والوں نے مجلس اتحاد و ترقی کو اس قتل کا ذمے دار ٹھیرایا۔ چنانچہ اس کی تجہیز و تکفین کے وقت مخالفانہ مظاہرے اور ہنگامے بھی ہوے۔ اس کے بعد شدید چپقلش کا دور آیا، جو ۳۱ مارچ سلسلۂ قدیم (= ۱۳ اپریل سلسلۂ نو) کو بھی فوجی کور کے دستوں میں بغاوت پر ختم ہوا۔

مآخذ : (۱) ترکی اخبارات ۷ تا ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء؛ (۲) F. McCullugh : *The fall of Abd-ul-Hamid*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۳۲ تا ۴۲، ۶۲ تا ۶۳، ۱۷۶ تا ۱۷۷؛ (۳) A. Sarrou : *La jeune-Turquie et la révolution*، پیرس نینسی ۱۹۱۲ء، ص ۷۶؛ (۴) یونس نادی : اختلال و انقلاب عثمانی، استانبول ۱۳۲۵ (شمسی)، ص ۹۱ ببعد؛ (۵) علی جودت بے : *Ikinci meşrutiyetin ilânı ve otuzbir Mart hadisesi*، طبع Faik Resit Unat، انقرہ ۱۹۶۰ء، ص ۴۳؛ (۶) یوسف حکمت بَیُر Yusuf Hikmet Bayur : ترک انقلابی تاریخی، بار دوم، ۲/۱، انقرہ ۱۹۶۳ء؛ ص ۱۲۹، ۱۸۳ تا ۱۸۴؛ (۷) B. Lewis : *The emergence of modern Turkey*، بار سوم، ۱۹۶۵ء، ص ۲۱۰ تا ۲۱۱۔

حَسَن فہمی عثمانی سیاست دان کے لیے دیکھیے اس کے بعد کا مقالہ۔

(B. LEWIS)

* **حسن فہمی** : عثمانی سیاستدان، باطوم کے نزدیک پیدا ہوا، حاجی اوغاو شریف ملا کا بیٹا اور محمد آغا کا پوتا تھا۔ ابتدائی تعلیم کے بعد وہ استانبول چلا گیا، جہاں اس نے نجی اتالیقوں سے عربی، فارسی، فرانسیسی زبانیں، نیز فقہ پڑھی۔ اس نے سرکاری نوکری کا آغاز ۱۸۵۸ء میں شعبۂ ترجمہ کے ایک ملازم کی حیثیت سے کیا، بعد میں مختلف تجارتی ایوانوں میں وہ ایک عہدیدار بن گیا۔ اس ملازمت کے دوران میں اس نے اخبارات کے لیے تقویم تجارت اور جریدۂ حوادث کو قلمبند کیا۔ ۱۸۶۸ء میں وہ ایوان تجارت کی پہلی مجلس کا صدر بن گیا، لیکن محمود ندیم پاشا کی وزارت عظمٰی کے زمانے میں، غالباً ۱۸۷۱ء کے اواخر میں، برطرف کر دیا گیا۔ اس کے بعد کچھ مدت کے لیے اس نے قانون کا پیشہ اختیار کیے رکھا۔

مدحت پاشا [رک بآں] اور عبدالحمید الثانی [رک بآں] نے جو دستوری حکومت قائم کی اس کے تحت حسن فہمی کو، جو اس وقت شعبہ ترجمہ کا کاتب اعلی تھا، استانبول کے راے دہندوں نے یکم مارچ ۱۸۷۷ء کو چوتھے انتخاب پر نائب چن لیا۔ جب ۲۱ مارچ کو ایوان کا اجلاس ہوا تو پہلی میعاد کے لیے چار معتمدوں میں سے بطور ایک معتمد کے اس کا انتخاب عمل میں آیا۔ اس مدت کے آخری

روز ۲۸ جون ۱۸۷۷ء کو حسن فہمی نے اہم تقریر کی، جس میں ایوان کی مفید کارکردگی اور اس میں آزادانہ بحث و تمحیص کا فخریہ ذکر کیا اور یہ بھی کہا کہ اس نے وہ تمام کچھ نہ کیا جو اسے کرنا چاہیے تھا۔

۱۲ نومبر ۱۸۷۷ء کو پارلیمنٹ کی دوسری میعاد کے لیے استانبول کا نمائندہ منتخب ہو جانے کے بعد حسن فہمی تیسرے انتخاب کے نتیجے میں ایوان کا صدر چنا گیا اور ۳۱ دسمبر کو اس نے یہ عہدہ سنبھال لیا۔ صدر کی حیثیت سے وہ پہلی میعاد میں اپنے پیشرو احمد وفیق پاشا [رک بآں] کی بہ نسبت زیادہ اعتدال پسند اور با اخلاق تھا اور وہ مقررین کو حدود سے تجاوز بھی کرنے دیتا تھا۔ جس اجلاس کا وہ صدر تھا اسے سلطان نے ۱۴ فروری ۱۸۷۸ء کو برخاست کر دیا۔ اس اجلاس نے کوئی مسودہ منظور نہ کیا، لیکن وزارت پر مؤثر انداز سے تنقید کی۔ حسن نے، احمد وفیق کی طرح، سرکاری ترجمان کا کردار ادا نہیں کیا۔ جب ایوان ٹوٹ گیا تو اس کے بعد بھی حسن فہمی بدستور ایوان کی ایک خاص کمیٹی کا جو جنگ روس و ترکیہ کے مہاجرین کی امداد کے لیے قائم کی گئی تھی، بدستور نائب صدر رہا؛ اس کمیٹی کا صدر خود سلطان تھا۔

۱۸۷۸ء میں حسن امورِ تعمیراتِ عامّہ کا وزیر مقرر ہوا۔ اس عہدے پر فائز ہونے کے دوران میں وہ استانبول میں قانونِ تجارت اور بین الاقوامی قانون پڑھاتا رہا۔ وہ کچھ وقت کے لیے خزینۂ خاصّہ کا ناظر بھی رہا۔ قانون پر اس کے خطبات کو تلخیص کے ساتھ ایک کتاب میں شائع کیا گیا ہے، جس کا نام تلخیصِ حقوقِ دول ہے، لیکن جب عبدالحمید الثانی [رک بآں] کو اس کا ایک نسخہ دیا گي تو اس کے بعد کتاب پر پابندی لگا دی اور فہمی کو سرزنش کی۔ ۱۸۸۱ء میں حسن فہمی نے وزیر کا منصب حاصل کر لیا اور وہ وزیرِ انصاف مقرر ہو گیا۔ ۱۸۸۵ء کے ابتدائی مہینوں میں اسے ایک خاص سفارتی مقصد کے لیے لنڈن بھیجا گیا تاکہ مصر کے مسئلے پر گفت و شنید کرے۔ ۱۸۸۹ء میں وہ جامع المحاصل (رسومات امینی)، ۱۸۹۲ء میں آیدین کا والی اور ۱۸۹۵ء میں سلانیک کا والی ہور دوبارہ جامع المحاصل اور مجلسِ محاسبات (دیوانِ محاسبات) کا صدر مقرر ہوا۔ وہ دوسرا ترکی نمائندہ تھا جس نے ۱۸۹۷ء کی جنگ یونان و ترکیہ کے بعد عہدنامۂ صلح پر دستخط کیے۔

عبدالحمید الثانی کے عہد میں اپنے بہت سے عہدوں کے باوجود اسے کبھی بھی حکومت کا خوشامدی نہیں سمجھا گیا، اور ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد 'نوجوان ترکوں' نے از راہ محبت اسے ''بوڑھا جوان ہمت ترک'' نیز پہلے اور دوسرے دستوری دور کے درمیان ایک زندہ رابطۂ اتّصال قرار دیا۔ انقلاب کے بعد کے دو برس میں وہ مختلف وزارتوں میں دو دفعہ وزیرِ انصاف اور ایک دفعہ ملکی مجلس کا صدر رہا اور سینٹ کا رکن بن گیا۔ وہ ادرنہ قپی میں ۱۹۱۰ء میں اپنے گھر میں فوت ہوا اور آغا یقشو بر ''فاتح'' میں اپنے خاندانی قبرستان میں دفن ہوا۔ اس کی بیوی عبدالحلیم غالب پاشا کی بیٹی تھی۔

مآخذ: (۱) ابراہیم الننچ: مشہور آدم لر، استانبول ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ء، ۲: ۳۷۹ تا ۳۸۰؛ (۲) گوشہ: ترک مشہور لری، استانبول ۱۹۳۶ء، ص ۱۳۳؛ (۳) R. Devereux : *The first Ottoman constitutional period*، Baltimore ۱۹۶۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) برسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفری، ۲/۱: ۱۵۵؛ (۵) محمد زکی بکلی: *Son sadrazamlar ve basvekiller*، استانبول ۱۹۴۰ء تا ۱۹۴۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۶)

Son asır Türk şairleri : İbnülemin Mahmud Kemal İnal، استانبول ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۲ء، بعدد اشاریہ؛ (۲) وہی مصنف : *Osmanlı devrinde son sadriazamlar*، استانبول ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۳ء، بعدد اشاریہ۔

(R. H. DAVISON)

حَسَن فَہمی آفندی : آقشہرلی کے نام سے معروف ایک عثمانی شیخ الاسلام۔ وہ ایلغین کے عثمان آفندی کا بیٹا تھا اور ۱۲۱۰ھ / ۱۷۹۵ - ۱۷۹۶ء میں پیدا ہوا۔ وہ محکمۂ علمیہ [رک بآں] کے شعبۂ تدریس میں مختلف حیثیتوں سے وابستہ رہا۔ ۱۲۷۵ھ / ۱۸۵۸ء میں یحیی آفندی [رک بآں] کی وفات پر درس وکیلی کے عہدے پر اس کا تقرر ہوا (شیخ الاسلام کی طرف سے تدریس اور تبلیغ کا فریضہ بھی اس کے ذمے تھا۔ جودت، جو کسی سبب سے حسن فہمی کا مخالف تھا، بتاتا ہے کہ یہ تقرر کسی بہتر شخص کے دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے ہوا اور کہتا ہے کہ طلبہ میں وہ کذوبی (= جھوٹا) کے نام سے معروف تھا (تذاکر، ۱۳ تا ۲۰، طبع Cavid Baysun، انقرہ ۱۹۶۰ء، ص ۶۹؛ عبدالرحمن شرف کے قول کے مطابق اس کا یہ نام اس لیے پڑ گیا تھا کہ وہ جن با اثر لوگوں سے ملتا تھا، ان کے ساتھ کیے ہوئے وعدے پورے نہ کرتا تھا)۔ سلطان عبدالعزیز کی تخت نشینی کے بعد اس کی حیثیت بہت مضبوط ہو گئی؛ وہ سلطان کا استاد تھا۔ ۱۸۶۳ء میں وہ سلطان کے ساتھ مصر گیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں اس نے ازہری شیخ ابراہیم بن علی السقاء سے مل کر بالمشافہہ استفادہ کیا۔ ۱۸۶۷ء میں آناطولی کا اور پھر روم ایلی کا قاضی عسکر بن گیا۔ ۱۸۶۸ء میں پہلی بار شیخ الاسلام مقرر ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب حکومت کے عملے کی تجدید شیخ الاسلام کے عہدے کے حقوق و اختیار کو کم کر رہی تھی؛ خاص طور پر قانون اور تعلیم سے متعلق نئی انتظامی جماعتوں کے قیام کا مطلب ایسے معاملات میں اس کے اختیار کو کم کرنا تھا جن پر پہلے محض اسی کو اختیار حاصل تھا۔ حسن فہمی نے اس غصب اختیارات میں مزاحمت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کے جوابی حملے کا پہلا نشانہ وہ کمیٹی تھی جو احمد جودت [رک بآں] کے زیر صدارت اور دیوان احکام عدلیہ کے زیر اختیار ایک نیا عثمانی دیوانی ضابطہ، یعنی مشہور ''مجلّہ'' [رک بآں] تیار کر رہی تھی۔ جودت اور اس کی کمیٹی نے انتہائی مغرب پسندوں کے اس دباؤ کا کامیابی سے مقابلہ کیا تھا جو فرانسیسی طرز کے ایک ضابطے کی تیاری کے لیے فرانسیسی سفیر Bourée کی طرف سے پڑ رہا تھا۔ وہ حنفی فقہ کی ایک جدید تشریح تیار کر رہے تھے۔ دوسری طرف انھیں علما کی مخالفت کا مقابلہ کرنا پڑا، جن کی قیادت شیخ الاسلام کے ہاتھ میں تھی۔ ان کے خیال میں محکمۂ انصاف کے زیر نگرانی کسی ایسے ضابطے کی تیاری ان کے عہدے کے وظائف اور حقوق کو غصب کرنے کے مترادف تھی۔ حسن فہمی نے اس دیوانی ضابطے کی تیاری میں مختلف رکاوٹیں پیدا کیں۔ ۱۸۷۰ء میں اس نے جودت کے سپرد دوسری ذمے داریاں کروا دیں، اور مجلہ کو ایک نئے صدر کے تحت، اپنے حلقۂ اختیار میں منتقل کرا لیا۔ جودت بعد میں پھر صدر بنا، لیکن اس کے اور حسن فہمی کے درمیان چپقلش جاری رہی (Ebul'ulâ Mardin : *Medeni hukuk cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۶۳، ۷۰، ۷۸ تا ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۸ ببعد، ۹۱ ببعد، ۹۸ تا ۹۹، ۱۰۶، ان معاملات کے متعلق یہ بیان جودت کی غیر شائع شدہ بیاض میں سے نقل کیا گیا ہے)۔

فہمی کا دوسرا ہدف دارالفنون تھا، جو

اسی زمانے میں شروع ہوا تھا۔ اس ادارے کے متعلق وزارت تعلیم کا خیال تھا کہ یونیورسٹی بن جائے اور ایک جدید نظام تعلیم کے لیے سنگ میل کا کام دے۔ ۱۸۷۰ء میں اس کی رسم افتتاح کے موقع پر حسن فہمی موجود نہ تھا؛ یہ سمجھنے کے لیے خاصی وجہ جواز موجود ہے کہ اگلے سال دارالفنون کے بند کرانے میں وہ آلۂ کار بنا۔ اس امر کی کچھ شہادت موجود ہے کہ اس ادارے کو بند کرانے کے اسباب میں سے ایک جمال الدین افغانی کا خطبۂ عام تھا، جس کے متعلق شیخ الاسلام کو بتایا گیا کہ وہ بدعت اور بے دینی پر مبنی ہے (Osman Keskioğlu: *Cemaleddin Efgani*، در *Ilâhiyat Fakültesi Dergisi*، ۱۹۶۲ء، ص ۹۲ تا ۹۶، جہاں دوسرے ترکی مصادر بھی نقل کیے گئے ہیں؛ M. Z. Pakalın: *Son sadriazamlar*...، جلد ۴، استانبول ۱۹۴۴ء، ۱۳۶ ببعد؛ Osman Ergin: *Türkiyede maarif tarihi*، جلد ۲، استانبول ۱۹۴۰ء، ۴۶۰ ببعد؛ محمد علی عینی: دارالفنون تاریخی، استانبول ۱۹۲۷ء (جسے مقالہ نگار دیکھ نہیں سکا)، براؤن *The Persian Revolution of 1905-1909*، کیمبرج ۱۹۱۰ء، ص ۷؛ R. H. Davison: *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*، پرنسٹن (نیو جرسی)، ۱۹۶۳ء، ص ۲۷۱).

حسن فہمی کو ستمبر ۱۸۷۱ء میں اس کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا۔ اس کے حامی وزیر اعظم علی پاشا [رک بآں] کی وفات کے دس دن بعد اور جودت کے مجلّہ کمیٹی کے صدر اور ملکی مجلس کے رکن کی حیثیت سے واپس آ جانے کے دو ہفتے بعد حسن فہمی شیخ الاسلام کے طور پر دوسری مرتبہ جولائی ۱۸۷۴ء میں فائز ہوا اور مئی ۱۸۷۶ء تک اس منصب پر برقرار رہا۔ اس نے فوراً جودت سے اپنا جھگڑا دوبارہ شروع کیا اور مجلّہ کمیٹی کو باب فتویٰ سے منتقل کر کے اپنے زیر اختیار باب عالی میں لانے کے لیے جودت کو مورد الزام ٹھہرایا (Mardin: کتاب مذکور، ص ۱۱۴ ببعد، ۱۲۳ ببعد)؛ تاہم مجلّہ پر کام ہوتا رہا اور اب تو شیخ الاسلام ۱۸۷۵ء میں مدرسۂ غلطہ سرای کے پہلے جلسۂ تقسیم انعامات میں شریک ہونے کے لیے بھی رضامند تھا (محمود جواد: معارف عمومیہ نظارت تاریخچۂ تشکیلات و اجراآتی، استانبول ۱۳۳۸ھ، ص ۱۵۲)۔ اس کے عہدے کے آخری ساڑھے آٹھ ماہ میں محمود ندیم پاشا کی وزارت عظمیٰ بھی رہی اور جیسے ہی محمود ندیم کی وزارت ختم ہوئی، حسن فہمی کو بھی اس کے عہدے سے علٰحدہ کر دیا گیا۔ ۱۰ مئی ۱۸۷۶ء کے بلوے خاص طور پر وزیر اعظم اور شیخ الاسلام کے خلاف تھے، بلوائی دونوں کی معزولی کا مطالبہ کرتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حسن فہمی کی عوام کی نظروں سے اسی لیے گر گیا کہ وہ اس وزیر کے ساتھ وابستہ تھا جو لوگوں کی نظر سے گر چکا تھا۔ اس امر کی بھی کچھ شہادت ملتی ہے کہ وہ ذاتی طور پر علما اور دینیات کے طلبہ میں مقبول نہیں تھا (مثال کے طور پر دیکھیے محمد ممدوح: مرآۃ شئونات، ازمیر ۱۳۲۸ھ، ص ۶۴ تا ۶۵، جہاں اس پر صرف اپنے ہی پیرووں کو ترقی دینے اور نااہل لوگوں کو عہدے دینے کا الزام لگایا گیا ہے)۔ پروفیسر Davison (*Reform*، ص ۳۳۵) کا یہ قیاس بھی ہے کہ ہو سکتا ہے، طلبہ میں اس کی نامقبولیت جمال الدین افغانی کے اثر و رسوخ کی وجہ سے ہو۔ کہا جاتا ہے کہ فہمی نے افغانی کے خلاف ۱۸۷۰ء میں کام کیا تھا۔ جودت کی عداوت کا بھی، جس کے اسباب زیادہ واضح اور قوی تھے، بلاشک کچھ اثر ضرور ہوا ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ محمود ندیم پاشا

نے حسن فہمی کو بدل دینے کی پیش کش کر کے طلبہ کو مطمئن کرنے کی کوشش کی، لیکن کامیاب نہ ہو سکا۔ دونوں ۱۱ مئی ۱۸۷۶ء کو معزول کر دیے گئے۔ ۱۸۷۷ء میں حسن فہمی کو مدینۂ منورہ بھیج دیا گیا، جہاں اس نے ۱۸۸۱ء میں وفات پائی۔

حسن فہمی دارالحکومت کے مفتی اعظم [شیخ الاسلام] اور محل کے معلم اعلیٰ کے دو عہدوں پر فائز تھا اور اسی لیے اسے جامع الرّیاستین کہا جاتا تھا۔ یہ اجتماع غیر معمولی تھا، لیکن بے مثال نہیں تھا (مثال کے طور پر رک بہ سعدالدین)۔ وہ متعدد کتابوں کا مصنف تھا، جو زیادہ تر درسی کتب اور شروح تھیں، جن میں سے بعض شائع بھی ہوئیں۔ وہ عربی، فارسی اور ترکی میں نظمیں بھی کہتا تھا۔

مآخذ: متن میں محوّلہ تصانیف کے علاوہ (۱) علمیہ سالنامہ سی، ۱۳۳۴ھ، ص ۵۹۹ تا ۶۰۱؛ (۲) عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۲۱۶ تا ۲۱۷؛ (۳) عبدالرحمٰن شرف: تاریخ مصاحب لری، استانبول ۱۳۴۰ھ، ص ۳۰۶ تا ۳۰۷؛ (۴) احمد راسم: استبدادن حاکمیت ملیہ یہ، جلد ۲، استانبول ۱۹۲۵ء، ۱۲۰ ببعد؛ (۵) اسماعیل ہمی دانشمند: ازہلی عثمانلی تاریخی کرونولوجی سی، ج ۴، استانبول ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) نیازی برکس: *The development of secularism in Turkey*، مونٹریال ۱۹۶۴ء، بمدد اشاریہ۔

(B. LEWIS)

- **حَسَن کافی:** رک بہ آق حصاری۔
- **حَسَن، کبیر الدین:** ابو قلندر، جسے پیر صدرالدین کا بیٹا اور امام شاہ کا باپ بتایا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک سو پچاس برس (بحساب قمری تقویم) عمر پائی اور تقریباً ۸۵۳ھ / ۱۴۴۹ء میں فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی اور اس سے تعلق رکھنے والے واقعات تاریخ کم اور افسانہ زیادہ ہیں۔ عین ممکن ہے کہ اس نے بالائی سندھ کے علاقے میں زندگی بسر کی ہو اور وہاں کے بے شمار صوفیہ اور اولیا کی طرح وہ بھی معزز و محترم رہا ہو، چنانچہ اُچ کے قریب اس کے مزار کو آج بھی عقیدت سے دیکھا جاتا ہے اور وہاں وہ ''حسن دریا'' کے نام سے مشہور ہے۔ ست پنتھ کی روایت کے مطابق اسے ہندوانہ طرز میں لکھی ہوئی مذہبی کتابوں کے ایک سلسلے کا مصنف بیان کیا جاتا ہے، لیکن دوسری باتوں کی طرح اس روایت کی حیثیت بھی محض افسانے کی ہے۔ آج کل جو زائر اس کے مزار پر جاتے ہیں، ان کا راسخ عقیدہ ہے کہ وہ خالص سنّی عقائد رکھنے والا زاہد تھا۔ بظاہر اسمٰعیلیوں سے اس کے تعلق کے بارے میں وہاں کے مجاوروں کو کوئی علم نہیں۔

(W. IVANOW)

- **حَسَن کُوچک:** (چھوٹا حسن) اس کے نام کی یہ شکل اسے اس کے ہم عصر اور حریف شیخ حسن سے ممیّز کرنے کے لیے وضع کی گئی (رک بہ حسن بزرگ)۔ وہ تیمور تاش [رک باں] کا بیٹا تھا، اور اپنے باپ کی شکست کے بعد وہ ایشیائے کوچک میں پوشیدہ رہا؛ یہاں تک کہ ۷۳۶ھ / ۱۳۳۵ء میں ابو سعید کی وفات پر تخت و تاج کے لیے جو کشمکش شروع ہوئی اس کی وجہ سے اسے میدان عمل میں آنے کا موقع مل گیا۔ اس نے یہ افسانہ تراشا کہ اس کا باپ مصر میں ہلاک نہیں ہوا تھا بلکہ قید خانے سے بچ نکلا تھا اور عرصے تک سرگرداں رہنے کے بعد دوبارہ ایشیائے کوچک پہنچ گیا تھا۔ اس نے ایک ترکی غلام کو اپنا باپ ظاہر کر کے اسے مسند حکومت پر بٹھا دیا۔ جلد ہی اس جعلی تیمور تاش کے گرد کسی زمانے میں صاحب اقتدار چوپانی خاندان کے افراد جمع ہو گئے، نیز مغول قبیلۂ اویرات کے افراد بھی جو جلائری

شیخ حسن کی حکومت سے ناخوش تھے۔ اس طرح وہ اتنا قوی ہو گیا کہ شیخ حسن کا مقابلہ کر سکے چنانچہ ۷۳۸ھ / ۱۳۳۸ء میں اس نے اسے نَخچِوان کے قریب شکست دی لیکن قریب تھا کہ اس فتح کے بعد وہ خود اپنے ہی فریب کا شکار ہو جائے، کیونکہ اس کے مزعومہ باپ نے یہ کوشش کی کہ اسے کسی طرح قتل کر کے اس سے چھٹکارا حاصل کرے، وہ بچ نکلا اور ایلخان اَلجایتو کی بیٹی اور امیر چوپان اور اربا خان کی بیوہ شہزادی ساتی بیگ کے پاس پناہ گزین ہو گیا اور اسے خان تسلیم کر لیا۔ اسی اثنا میں اس نے شیخ حسن سے مصالحت کر کے جھوٹے دعویدار تیمور تاش کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد ہی جب شیخ حسن نے تغا تیمور [رَكَ بآں] کی اطاعت قبول کر لی تو اس نے مؤخرالذکر سے بھی ساز باز شروع کر دی اور شہزادی ساتی بیگ سے اس کی شادی کرادینے کا وعدہ کیا۔ اس پر تغا تیمور اس کے جال میں پھنس گیا اور پھر جلد ہی خود حسن نے اس سے غدّاری کی، جس کی وجہ سے اس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ جلد از جلد خراسان بھاگ جائے۔ لیکن شیخ حسن نے جلد ہی ایک اور نمائشی بادشاہ شاہ جہان تیمور ڈھونڈ نکالا۔ اس لیے حسن کوچک کو اس کی تقلید کرنے کا خیال پیدا ہوا اور اس نے خاندان ہولاگو کے ایک اور فرد سلیمان خان کی سیادت تسلیم کر لی اور ساتی بیگ کی شادی اس سے کر دی۔ بعد ازآں وہ خاصی کامیابی کے ساتھ شیخ حسن اور تغا تیمور کے خلاف نبرد آزما ہوا۔ لیکن بتاریخ ۲۷ رجب ۷۴۴ھ / ۱۵ دسمبر ۱۳۴۳ء بغداد کے خلاف ایک مہم کے دوران میں اس کی اپنی بیوی عزّت مَلِک نے اس کا کام تمام کر دیا۔ اس کے دو بھائی اشرف اور یاغی باستی اس کے جانشین ہوئے لیکن وہ جلد ہی آپس میں جھگڑ بیٹھے۔ اشرف نے بھائی کو قتل کرا دیا اور تنہا حکومت کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی اجل بھی آ پہنچی اور ۷۵۶ھ / ۱۳۵۵ء میں اسے بھی قتل کر دیا گیا۔

مآخذ: وہی جو مقالہ حَسَن بُزُرگ میں مذکور ہوئے ہیں۔

اَلحَسَن (مولای): ابوعلی، [سِجِلْماسہ کے حسنی اشراف [رَكَ بآں]، جنھیں فِلالی اشراف یا علوی سادات بھی کہتے ہیں، کا چودھواں فرمانروا اور] ۱۲ ستمبر ۱۸۷۳ء سے لے کر ۹ جون ۱۸۹۴ء تک کے لیے مراکش کا سلطان۔ وہ سیدی محمد بن عبدالرحمٰن کا بیٹا تھا، جس کا وہ سینتیس برس کی عمر میں بغیر کسی اختلاف کے جانشین بنا۔ تاہم اس کی تخت نشینی کے جلد بعد متعدد مقامات پر بغاوتیں پھوٹ پڑیں: اَزمُور، مقامی گورنر کے خلاف؛ مکناسہ، جہاں اس کا ایک چچا تخت کا دعوے دار بن کے اٹھ کھڑا ہوا؛ فاس، جہاں دباغوں نے بغاوت کر دی تاکہ ایک مقامی ٹیکس ختم کر دیا جائے۔ سلطان نے بڑی تیزی سے، اور بغیر ظلم کے، ان بغاوتوں کو دبا دیا۔ اس نے اپنے عہد حکومت کا ایک بڑا حصہ مہموں میں گزارا، جن کا مقصد بہت سے بربر قبائل کی اطاعت کو برقرار رکھنا تھا۔ ایسی ہی ایک طویل مہم سے واپس آتے ہوئے، جو اسے تافیلالت [رَكَ بآں] تک لے گئی، وہ تادلا [رَكَ بآں] میں فوت ہو گیا۔ فوج کے رباط پہنچنے تک اس کی موت صیغۂ راز میں رکھی گئی؛ جہاں اس کے نوجوان بیٹے عبدالعزیز [رَكَ بآں] کے سلطان ہونے کا اعلان کیا گیا۔

اپنے باپ اور دادا کی طرح مولای الحسن نے مراکش کو جدید بنانے کی شدید ضرورت کو سمجھ لیا اور سوچا کہ جس حصے کی سب سے پہلے اصلاح کرنی چاہیے وہ فوج ہے۔ اس لیے اس نے مستقل اور باقاعدہ فوجی دستے قائم کیے، اور ۱۸۷۷ء کے بعد سے بیرونی، سب سے بڑھ کر فرانسیسی اور انگریز، معلم

بلوائے، مزید برآں فوج کے متعدد دستے جبرالٹر بھیجے گئے تاکہ انگریزی دستوں کے ساتھ تربیت حاصل کریں۔ سلطان نے یورپ سے اسلحہ خریدا اور مراکش میں کارتوس بنانے کا ایک کارخانہ اور فاس اور المکینہ میں ایک سلاح خانہ قائم کیا۔ اس نے مراکشی بحری بیڑے کی بنیاد رکھی۔ اس نے مراکشیوں کی فنی تعلیم کے لیے بے حد کوشش کی اور بعض مراکشی صنعتوں کی تجدید کے لیے متعدد لوگوں کو یورپ بھیجا۔

اس نے مراکش میں روز افزوں دلچسپی رکھنے والی یورپی طاقتوں سے روابط قائم کرنے میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا۔ متعدد ملکوں کے سفیر مراکش پہنچے اور اس کے بعد برطانیہ کے کہنے پر مراکش سے متعلق پہلی بین الاقوامی کانفرنس ۱۹ مئی سے ۳ جولائی ۱۸۸۰ء تک میڈرڈ میں منعقد ہوئی۔ یہ کانفرنس شریفی سلطنت میں یورپی طاقتوں کے حقوق کی حفاظت سے متعلق تھی۔ اس طرح مولای الحسن، جو متقی اور اپنی اندرونی حکمت عملی میں قدامت پسند تھا، اپنے اقدام کے خطرات کو پوری طرح محسوس کیے بغیر مراکش کو بین الاقوامی الجھنوں میں پھنسا دینے کا موجب بنا، جس سے مراکش کو کہیں ۱۹۱۲ء میں جا کر کسی قدر چھٹکارا حاصل ہوا [اس حکمران نے جو اپنی حسب اور معاملہ فہمی کے اعتبار سے مراکش کے ممتاز ترین حکمرانوں میں سے تھا اپنے خاندان کے بانی مولای اسماعیل کی یاد تازہ کر دی تھی۔ اس نے اسلامی علوم کو فروغ دینے کی کوشش کی۔ اچھی عمارتیں بنوانے کا بھی شوق تھا]۔

مآخذ: (۱) السلاوی: کتاب الاستقصاء، ۴: ۳۳۵ بعد، مترجمۂ Fumey، در AM، ج ۱۰ (۱۹۰۷ء)؛ (۲) الحلل البہیۃ، جزوی ترجمہ از Coufourier، در AM، ج ۸ (۱۹۰۶ء): ۳۵۰ تا ۳۶۵؛ (۳) Budgett Meakin: *The Moorish Empire*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۴) H. Terrasse: *Hist. du Maroc*، ۲: ۳۳۰ تا ۳۶۰؛ (۵) J. L. Miège: *Le Maroc et l'Europe*، پیرس ۱۹۶۲ء؛ ۱۹۶ بعد؛ ج ۳، پیرس ۱۹۶۳ء؛ [مولای الحسن کی عہد حکومت کے متعلق ماخذ کے لیے دیکھیے ۳: ۱۹۸، حاشیہ].

(R. LE TOURNEAU)

الحسن بن الخَصِیب ابوبکر: رک بہ الخصیبی.

الحسن بن زید بن حسن: حضرت علیؓ کے پڑپوتے تھے، نہایت متقی اور متدین۔ انھیں اپنے باپ اور دادا کی طرح اقتدار کی کوئی ہوس نہ تھی اور عباسی حکومت پر رضامند تھے؛ ان کی بیٹی کی شادی خلیفہ ابو العباس سے ہو گئی تھی اور وہ خود خلیفہ کے دربار میں رہتے تھے۔ ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء میں المنصور نے انھیں مدینے کا والی بنا دیا، لیکن ۱۵۵ھ/ ۷۷۲ء میں ان پر خلیفہ کا عتاب نازل ہوا اور وہ اس عہدے سے برطرف کر دیے گئے۔ انھیں قید کر دیا گیا اور ان کی جائداد ضبط کر لی گئی، لیکن المنصور کی وفات کے بعد اس کے جانشین المہدی نے اس کی تلافی کر دی اور انھوں نے جو کچھ کھویا تھا وہ سب ان کو واپس دے دیا۔ وہ ۱۶۷ھ/ ۷۸۳ء میں حج کی غرض سے مکۂ معظمہ جاتے ہوئے الحاجر میں انتقال کر گئے اور وہیں دفن ہوئے۔

مآخذ: (۱) الطبری: [تاریخ] *Annales*، طبع ڈخویہ de Goeje، ۳: ۱۴۳، ۱۶۹، ۳۵۸، ۳۵۸ بعد، ۳۷۷، ۵۳۳، ۷۰۰ بعد اور ۷۰۵ (مختلف بنابات)؛ (۲) الیعقوبی: [تاریخ] *Historiae*، طبع ہوتسما Houtsma، ۲: ۴۶۹؛ (۳) ابن حزم: نسب قریش، ص ۴۸۰؛ (۴) ابن الاثیر: [الکامل]، طبع Tornberg، ۵: ۴۳۰، ۵۵۳ و ۶: ۲۱ بعد، ۵۳.

(FR. BUHL)

الحَسَن بن زَید بن محمّد: الحسن بن زید بن الحسن [رک بآں] کے پرپوتے، جو طبرستان میں ایک علوی حکمران خاندان کے بانی ہوے۔ اس ملک میں طاہری خاندان کی جابرانہ حکومت نے اس قدر بے اطمینانی پیدا کر دی تھی کہ بعض لوگوں نے اس گہری عقیدت کی بنا پر جو انھیں علویوں سے تھی حضرت علیؓ کی اولاد میں سے کسی ایسے شخص کی جستجو کی جسے وہ کاروبار حکومت تفویض کر سکیں۔ اس طرح وہ الحسن کی طرف متوجّہ ہوے، جو رَی میں سکونت رکھتے تھے اور جن کی سفارش ایک علوی نے ان سے کی تھی۔ یہ انتخاب موزوں ثابت ہوا، کیونکہ الحسن میں ایک ایسی مستعدی اور ارادے کی پختگی تھی جو دوسروں میں کم ہی پائی جاتی تھی۔ چنانچہ اہل طبرستان کے ایک طبقے اور متعدد دیلمی سرداروں نے انھیں حکومت سنبھالنے کی دعوت دی۔ وہ طاہری فوجوں کو شکست دینے اور آمل اور ساریہ کے شہروں کے علاوہ ایک ناکام اقدام کے بعد، رَی پر بھی قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ لیکن الحسن کو ہر طرف سے حملوں کے خلاف مدافعت کے لیے تیار رہنا پڑتا تھا اور انھیں ایک سے زائد مرتبہ اپنی مملکت کو چھوڑنا پڑا۔ ایسے موقعوں پر وفادار دیلم میں ایک محفوظ جاے پناہ کا موجود ہونا ان کے لیے بہت کار آمد ثابت ہوا۔ وہاں سے وہ ہر دفعہ واپس آ جاتے تھے اور اکثر اوقات قسمت ان کا ساتھ دیتی تھی، چنانچہ ۲۵۷ھ / ۸۷۱ء میں انھوں نے جُرجان پر قبضہ کر لیا اور ۲۵۹ھ / ۸۷۳ء میں قُومِس پر۔ اس مؤخّر الذّکر سال کے دوران میں ایک نیا اور خطرناک دشمن یعقوب ''الصّفّار'' [رک بآں] کی شکل میں ان کے خلاف کھڑا ہو گیا، جسے الحسن کا السَّندان (لُہار کا اہرن یانہائی، جس پر رکھ کے لوہا کوٹتے ہیں) کے نام سے موسوم کرنا خالی از ظرافت نہ تھا۔ اس شخص نے ''باغی علوی'' کو سزا دینے کے لیے خلیفہ سے اپنے تقرّر کا فرمان لے لیا اور جب الحسن نے عبداللہ السِّجِستانی کو، جس نے اس کے پاس پناہ لی تھی، یعقوب کے حوالے کرنے سے انکار کیا تو اسے آسانی سے جنگ کا بہانہ ہاتھ آ گیا۔ الحسن میں اتنی قوت نہ تھی کہ اس قدر زبردست حریف کا مقابلہ کر سکیں اور وہ دوبارہ دیلم چلے جانے پر مجبور ہو گئے، اور سخت بارشوں نے جو ان علاقوں میں خصوصاً خطرناک صورت اختیار کر لیتی ہیں، انھیں بچا لیا اور یعقوب کو اتنا خستہ حال کر دیا کہ وہ اس ملک سے بغیر بھاری نقصان اٹھائے باہر نہ نکل سکا۔ الحسن واپس آ گئے اور کچھ عرصے تک امن و عافیت میں رہے یہاں تک کہ ۲۶۶ھ / ۸۷۹ - ۸۸۰ء میں ایک خُجستانی بنام احمد بن عبداللہ نے جُرجان پر چڑھائی کر دی اور اس ملک کا ایک حصہ فتح کر لیا۔ جب الحسن اس سے جنگ میں مصروف تھے تو ایک اور علوی نے اپنے حق میں اعلان حکومت کرانے کے لیے یہ خبر مشہور کر دی کہ الحسن قتل ہو گئے ہیں۔ لیکن ان کی واپسی پر اس شخص کو ہزیمت ہوئی اور وہ مارا گیا۔ الحسن نے ۲۷۰ھ / ۸۸۳ - ۸۸۴ء میں وفات پائی، جبکہ انھیں اپنے علاقے پر اقتدار حاصل تھا۔ ان کا خاندان ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء تک طبرستان میں حکومت کرتا رہا۔ ذاتی طور پر وہ بہت متدیّن آدمی تھے۔ انھیں شاعری اور فقہ کے مختلف شعبوں اور متعلّقہ علوم میں بھی درک حاصل تھا۔

مآخذ: الطبری: [تاریخ] *Annales*، طبع ڈخویہ، ۳: ۱۵۲۳ تا ۱۵۳۳، ۱۵۸۳، ۱۵۸۶ تا ۱۶۹۸، ۱۷۳۷، بعد ۱۸۴۰، ۱۸۴۲، ۱۸۸۰، ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۵، ۱۹۴۰، ۲۱۰۳؛ (۲) *Fragmenta Historicorum Arabicorum*، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۵۰۷ تا ۵۴۷؛ (۳) ابن الأثیر:

الکامل، طبع Tornberg، ۷ : ۸۵ تا ۸۸، ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۶۶، ۱۷۱ بعد، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۳ تا ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۳۳، ۲۸۶؛ (۴) المسعودی : [مروج الذہب] *Les prairies d'Or*، طبع Barbier de Meynard، ۷ : ۳۳۲ بعد، ۸ : ۲۵۳؛ (۵) ابن اسفندیار : *History of Tabaristan*، ترجمہ Browne، ص ۱۶۲ بعد؛ (۶) A. Müller : *Der Islam*، ۱ : ۵۴۳، ۵۴۵ و ۲ : ۲۷ تا ۲۲؛ (۷) Th. Nöldeke : *Sketches from Eastern History*، ص ۱۸۴ تا ۱۸۵۔

(Fr. Buhl)

* **اَلْحَسَن بن سَہْل بن عبداللّٰہ السَّرَخْسِی :** خلیفہ المامون کا ایک والی، جو اپنے بھائی الفضل بن سَہْل کی طرح ابتدا میں آتش پرست تھا لیکن بعد ازاں یہ دونوں بھائی مشرف بہ اسلام ہو گئے۔ ۱۹۶ھ / ۸۱۱ - ۸۱۲ء میں جب المامون نے مشرقی صوبوں کی حکومت تقریباً غیر محدود اختیارات کے ساتھ الفضل کے سپرد کر دی تو الحسن کو وزیر خزانہ [خراج] مقرر کیا۔ ۱۹۸ھ/۸۱۳ء میں الامین کے قتل کے بعد الحسن اپنے بھائی کے اثر و رسوخ سے عرب اور عراق کا والی مقرر ہو گیا درحالیکہ خلیفہ خود مَرْو میں مقیم رہا۔ لیکن ایرانی ہونے کی وجہ سے الحسن عرب آبادی کی ہمدردی حاصل نہ کر سکا اور جلد ہی فتنہ و فساد رونما ہو گیا۔ ۱۹۹ھ/ ۸۱۴ - ۸۱۵ء میں ایک قسمت آزما سپاہی بنام ابو السَّرایا کوفے میں وارد ہوا اور اس نے ایک علوی ابن طَبَاطَبَا سے اتحاد کر کے اسے تخت کا دعویدار بن جانے کی ترغیب دی۔ خلیفہ کی فوج کو شکست ہوئی لیکن ابن طَبا طَبا دفعۃً فوت ہو گیا اور الحسن نے مدد کے لیے آزمودہ کار عرب سپہ سالار ہَرْثَمہ بن اَعْیَن کی جانب رجوع کیا، جس نے ابوالسَّرایا کو کوفے میں محصور کر لیا۔ جب مؤخر الذکر نے وہاں سے بچ نکلنے کی کوشش کی تو وہ گرفتار کر لیا گیا اور ربیع الاول ۲۰۰ھ / اکتوبر ۸۱۵ء میں اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ تاہم اس کے بعد جلد ہی بغداد کے مستاجر سپاہیوں نے بغاوت برپا کر دی۔ اگرچہ تین دن کے بعد انہیں ہتیار ڈالنے پڑے، لیکن ماہ ذوالقعدہ ۲۰۰ھ/ جون ۸۱۶ء میں ہرثمہ بن اعین کے قتل کے بعد بغداد کا والی محمد بن ابی خالد باغیوں کے ساتھ شریک ہو گیا اور الحسن سے سے مقابلے کے لیے واسط کی جانب بڑھا۔ محمد کو ہزیمت ہوئی اور وہ اس کے جلد ہی بعد اپنے زخموں سے نڈھال ہو کر مر گیا۔ تاہم اس اثنا میں خلیفہ المہدی کے ایک بیٹے المنصور کو بغداد میں المأمون کا جانشین تسلیم کر لیا گیا تھا، لیکن اس کی فوج نے حُمَیْد الطُّوسی سے شکست کھائی۔ چونکہ وہ اپنے مددگار زیادہ تر ادنٰی طبقوں سے حاصل کرتا رہا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہر ہر قسم کی ممکن زیادتیوں کا آماجگاہ بن گیا، اس لیے آبادی کے زیادہ سمجھ دار عناصر الحسن کے طرفدار بن گئے اور انہوں نے اس غنڈہ گردی کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن یہ امن دیرپا نہ ثابت ہوا۔ جب رمضان ۲۰۱ھ/ مارچ ۸۱۷ء میں المأمون نے علوی (امام) علی بن موسٰی ملقب بہ الرِّضا کو اپنا جانشین مقرر کیا تو بغداد میں بغاوت رونما ہو گئی اور المہدی کے ایک اور بیٹے ابراہیم کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا۔ رجب ۲۰۲ھ/ فروری ۸۱۸ء میں باغیوں نے واسط پر حملہ کر دیا لیکن انہیں ہزیمت اٹھا کر بغداد کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ شعبان ۲۰۲ھ / فروری ۸۱۸ء میں اپنے بھائی الفضل کے قتل کے بعد الحسن دیوانہ ہو گیا۔ تاہم اسے دوبارہ صحت حاصل ہو گئی اور رمضان ۲۱۰ھ / ۸۲۵ - ۸۲۶ء میں اس کی بیٹی بُوران کی شادی المامون سے ہو گئی۔ الحسن شعرا اور علما سے فیاضانہ سلوک روا رکھتا تھا اور اس کی بہت قدر و منزلت تھی۔ اس نے بتاریخ

یکم ذوالحجّہ ۲۳۵ھ (یا ۲۳۶ھ) / ۸۵۰ء میں انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) الطّبری، ج ۳، بامداد اشاریہ؛ (۲) ابن الأثیر (طبع Tornberg)، ۶ : ۱۳۴ تا ۳۲۲ و ۷ : ۳۵؛ (۳) ابن خلدون : کتاب العبر، ۳ : ۲۴۱ ببعد؛ (۴) الیعقوبی (طبع ہوتسما Houtsma)، ۲ : ۵۳۹ تا ۵۹۴؛ (۵) ابوالفداء (طبع Reiski)، ۲ : ۱۰۰ ببعد؛ (۶) ابن خلّکان (طبع Wüstenfeld)، عدد ۱۷۶ (ترجمۂ de Slane، ۱ : ۴۰۸ ببعد)؛ (۷) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۲ : ۱۳۰، ۱۸۴، ۲۰۰ ببعد؛ (۸) Müller : *Der Islam im Morgen und Abendland*، ۱ : ۵۰۲ ببعد؛ (۹) Muir : *The Caliphate its Rise, Decline and Fall*، بار ثالث، ص ۴۹۸ ببعد۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

• الحسن بن صالح بن حیّ الکوفی:

ابو عبداللہ؛ محدّث اور زیدی متکلّم، جس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۱۰۰ھ / ۷۱۸ - ۷۱۹ء میں پیدا ہوا۔ اپنی بیٹی کی شادی امام زین العابدین کے بیٹے عیسٰی بن زید بن علی کے ساتھ کرنے کے بعد وہ اپنے داماد کے ساتھ روپوش ہو گیا تاکہ المہدی کی تلاش سے بچ سکے۔ یہ روپوشی اس کی موت تک رہی، جو کوفے میں ۱۶۸ھ / ۷۸۴ - ۷۸۵ء میں واقع ہوئی۔ الفہرست (ص ۱۷۸، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۲۵۳) کے مطابق وہ کئی تصانیف کا مصنّف تھا، مثلاً: کتاب التوحید، کتاب امامۃ ولد علی من فاطمۃ، الجامع فی الفقہ، وغیرہ۔ اپنے دو بھائیوں علی اور صالح کے ساتھ، جو اس کے ہم عقیدہ تھے، اسے صالحیہ کے زیدی فرقے کا بانی قرار دیا گیا، جو ابتریہ (بتریہ) سے خاصی مطابقت رکھتا ہے، اور تفصیلات میں صرف سلیمانیہ سے مختلف ہے۔

ابن قتیبہ (المعارف، طبع عکاشہ، ص ۵۹۰) الحسن بن صالح کو اصحاب الحدیث کے زمرے میں جگہ دیتا ہے، اور ابن الندیم لکھتا ہے کہ محدثین کی ایک بڑی تعداد زیدی ہے؛ مزید برآں، مؤخرالذکر اور معتزلہ کے تعلقات اچھی طرح معلوم ہیں، اور المسعودی (مروج، ۶ : ۲۵) وضاحت کرتا ہے کہ امامت کے مسئلے پر الحسن بن صالح کی رائے بھی وہی ہے جو معتزلہ کی ہے، یعنی خلیفہ کسی بھی خاندان سے ہو سکتا ہے۔ در حقیقت اس سے منسوب عقیدے کے اہم پہلو بنیادی طور پر امامت سے متعلق ہیں، جو انتخابی ہے اور مفضول کو بھی تفویض کی جا سکتی ہے [رک بہ امامت]۔ اگرچہ افضل معلوم و معروف ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت برحق ہے کیونکہ حضرت علیؓ، جو رسول کریم صلی اللہ علیہ و سلّم کے بعد تمام مسلمانوں سے افضل تھے، خلافت چھوڑنے پر رضامند ہو گئے تھے، چنانچہ دوسرے شیعہ کے برعکس صالحیہ کا خیال تھا کہ صحابۂ کرام حضرت علی کو ترجیح نہ دینے میں قصوروار نہیں ہیں (قب ابن حجر: لسان المیزان، ۲ : ۸۰، جہاں وہ الحسن بن حیّ کا نام استعمال کرتا ہے، جیسا کہ الجاحظ بھی کرتا ہے، تربیع، فصل ۸۵)۔ جہاں تک حضرت عثمانؓ کا تعلق ہے، صالحیہ انہیں اسلام سے خارج نہیں کرتے، اور یہ خیال کرتے ہوئے کہ ایک طرف تو وہ عشرۂ مبشرہ [رک بآن] میں سے ہیں، اس لیے مؤمن ہیں، اور دوسری طرف انہوں نے ایسے اعمال کیے جن کی وجہ سے وہ کافر ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ کوئی ایک پہلو اپنانے سے انکار کر دیتے ہیں (توقّف)۔ ایک اور سلسلے میں، یہ فرقہ الحسنؑ یا الحسینؑ کی کسی ایسی اولاد کے لیے جو امامت کی اہل ہو امامت تسلیم کرانے کے لیے قوت (سیف) کے استعمال کے حق میں ہے، اور یہ

امکان تسلیم کرتا ہے کہ دو امام دو مختلف ملکوں میں حکومت کر سکتے ہیں اور ان کی اطاعت کی جانی چاہیے، اگرچہ وہ متضاد فیصلے ہی کیوں نہ کریں اور ان میں سے ایک اپنے حریف کے قتل کو جائز ہی کیوں نہ قرار دے دے۔ الشہرستانی مزید یہ لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں اس عقیدے کے پیرو اپنے آپ کو تقلید تک محدود رکھتے تھے اور وہ نہ رأے کی طرف رجوع کرتے تھے اور نہ اجتہاد ہی کی طرف۔ جہاں تک اصول کا تعلق ہے، وہ معتزلہ کی پیروی کرتے تھے، جن کا وہ تشیع کے اساتذہ کی بہ نسبت زیادہ احترام کرتے تھے، جب کہ فروع میں وہ ابو حنیفہ کے مسلک کا اتباع کرتے تھے، البتہ بعض معاملات میں وہ الشافعی یا شیعہ کے متبع تھے۔

مآخذ: متن میں مندرج حوالوں کے علاوہ (۱) ابن حزم: الفصل، اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۲) البغدادی: الفرق، اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۳) نوبختی: فرق، اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۴) الشہرستانی: الملل، ابن حزم کے حاشیے میں، ۱ : ۲۱۶ تا ۲۱۸؛ (۵) الطُّوسی: الفہرست، ص ۵۰؛ (۶) الطّبری، ۳ : ۲۵۱۶ تا ۲۵۱۷؛ (۷) البلاذری: فتوح، بمدد اشاریہ؛ (۸) الاشعری: مقالات، ص ۶۸ تا ۶۹؛ (۹) A.S. Tritton: *Muslim theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۳۲۔

(CH. PELLAT)

* **الحَسَن بن الصَّبّاح** [۱]: [= حَسَن صَبّاح] فرقۂ حشیشین کا بانی؛ روضۃ الصفا وغیرہ کی بعض عبارتوں کی رو سے، جو سرگذشت سیدنا (قب مادۂ حشیشیون) پر مبنی ہیں، اس کا سلسلۂ نسب یہ تھا: حسن بن علی بن محمد بن جعفر بن الحُسین بن الصبّاح الحِمیَری۔ حسن حِمیَری بادشاہوں کی نسل سے ہونے کا دعوی رکھتا تھا، لیکن اس سلسلے میں میر خواند نے نظام الملک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ طوس کے باشندے اس کے برعکس یہ کہتے تھے کہ اس کے آبا و اجداد اپنے وطن میں دہقان تھے۔ حسن سے یہ بیان بھی منسوب کیا جاتا ہے کہ اس کے والد نے کوفے سے قُم میں نقل مکان کیا تھا، لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ ابن الأثیر میں اسے صرف الرّازی یعنی رَیّ کا باشندہ کہا گیا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں، لیکن جب اسے فاطمی دعوت کی تبلیغ میں سعی کرنے پر مائل کیا گیا تو وہ نوجوان تھا۔ اس وقت ایران میں داعی اعظم [عبدالملک] ابن عَطّاش تھا۔ ابن عطاش نے اسے ۴۶۴ھ/۱۰۷۱-۱۰۷۲ء میں اپنا نائب مقرر کیا اور ۴۶۹ھ/۱۰۷۶-۱۰۷۷ء میں فاطمی خلیفہ المستنصِر کے پاس قاہرہ جانے پر مامور کیا؛ چنانچہ وہ ایران، عراق عرب اور شام کا سفر کرتا ہوا ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء میں وہاں پہنچا۔ المستنصر کی جانشینی کے سلسلے میں جو کشمکش ہوئی اس میں وہ نزار کا طرفدار ہو گیا، در حالیکہ بعض اور اشخاص المستنصر کے بیٹوں میں سے ایک اور کو ترجیح دیتے تھے اور وہی اپنے والد کی وفات پر عملی طور پر المستعلی کے لقب سے مصر کے تخت پر متمکّن ہو گیا۔ اس کے بعد الحسن مشرق میں واپس آ گیا اور انہماک کے ساتھ مختلف مقامات میں نزار کے دعوے کی تائید کرنے لگا۔ بالآخر ۴۸۳ھ/۱۰۹۰-۱۰۹۱ء میں اس نے اَلَموت [رک بآں] کے سنگین قلعے پر تصرف حاصل کر لیا، اگرچہ جو روایات اس ضمن میں (سرگزشت سیّدنا اور تاریخ گزیدہ میں) درج ہیں وہ محض افسانے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ بقول ابن الأثیر (۱۰ : ۲۱۶)، اس نے کسی ترکیب سے قلعہ دار کا، جو ایک علوی تھا، اعتماد حاصل کر لیا اور پھر اسے اپنے آدمیوں کے ذریعے گرفتار کر کے دامغان بھجوا دیا۔ اسی طرح، اگرچہ دیگر تدابیر سے، اس نے دوسرے قلعوں

پر بھی (غالباً ابن عطاش کے حکم سے) قبضہ کر لیا۔ ابن عطاش کا بیٹا بھی ابن عطاش کہلاتا تھا اور اصفہان کے قریب قلعۂ شاہدز میں مقیم تھا۔ جب تک مؤخر الذکر زندہ رہا، حسن نے کوئی نمایاں کام نہیں کیا، اگرچہ مشہور و معروف سلجوقی وزیر نظام الملک پہلے ہی ایک عرصے سے اسے شک کی نگاہوں سے دیکھ رہا تھا، اس لیے کہ اس کی عصری دعاۃ سے اکثر ملاقات رہتی تھی۔ ان دو آدمیوں کی اوائل عمر کی دوستی کی مشہور عام حکایت، جس میں عمر خیام ایک تیسرے شریک کی حیثیت رکھتا ہے (اگرچہ رشید الدین نے بھی اسے تسلیم کیا ہے، جیسا کہ براؤن Browne نے واضح کیا ہے) درحقیقت ایک افسانے سے بڑھ کر کچھ نہیں ہے، قب *Recueil de textes rel. à l'histoire des Seldjoucides*، ص ۴۲، حاشیہ۔ اس خطرناک مخالف (یعنی نظام الملک) کو بے ضرر بنا دینے کے لیے حشیشین نے قتل کا طریقہ اختیار کیا، یہ ایک نیا حربہ تھا جسے آئندہ سالوں میں وہ بکثرت استعمال کرنے والے تھے۔ جن لوگوں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا گیا اس فہرست میں نظام الملک کا نام سب سے اوپر درج تھا، چنانچہ ۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ غالباً اسی زمانے میں حشیشین کی جماعت نے ایک خفیہ انجمن کی صورت اختیار کی۔ ان کی تنظیم اور اغراض و مقاصد کی بابت رک بہ حشیشین (Assassins)۔ یہ بات واضح ہے کہ اس وقت کے حالات ان کے موافق تھے، اور برکیاروق کی وفات کے بعد ہی اس بات کا امکان پیدا ہوا کہ سلطان محمد حشیشین کی دہشت گردی کا خاتمہ کرنے پر سنجیدگی سے غور کر سکے۔ جب ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ء میں شاہ دز فتح ہو گیا اور ابن عطاش کو قتل کر دیا گیا تو ان کے دوسرے ٹھکانے بھی ایک ایک کر کے سرنگوں ہو گئے اور بالآخر الموت کی باری بھی آ گئی۔ لیکن اس قلعے کے محاصرے کے دوران میں سلطان محمد فوت ہو گیا (۵۱۱ھ / ۱۱۱۷ - ۱۱۱۸ء)، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی فوج منتشر ہو گئی۔ اس طرح حسن، جسے بظاہر ابن عطاش کی موت کے بعد حشیشین کا داعی اعظم تسلیم کر لیا گیا تھا، بچ گیا۔ اس کے سات سال بعد (۵۱۸ھ / ۱۱۲۴ء) میں حسن، کیا بزرگ امید رودباری کو اپنا جانشین بنانے کے بعد فوت ہو گیا [از ژو، لائڈن، بار اول]۔

[۲]: [از ژو، لائڈن بار دوم] الموت میں نزاری اسمٰعیلیوں کا سب سے پہلا داعی۔ یہ قم میں پیدا ہوا، کوفے کے ایک امامی شیعی علی بن الصباح الحمیری کا بیٹا تھا۔ اس نے ری میں تعلیم پائی اور وہیں سترہ برس کی عمر کے بعد اسمٰعیلی مذہب اختیار کر لیا۔ عمر خیام اور نظام الملک کے ساتھ، جو بعد میں اس کا دشمن بن گیا اس کے ہم مکتب ہونے کے معاہدے کا قصہ خرافات ہے۔ ۴۶۴ھ / ۱۰۷۱ - ۱۰۷۲ء میں وہ عبدالملک بن عطاش کا نائب ہو گیا، جو سلجوقی صوبوں میں سب سے بڑا اسمٰعیلی داعی تھا۔ ۴۶۹ھ / ۱۰۷۶ - ۱۰۷۷ء میں اسے مصر بھیجا گیا، شاید تربیت کے لیے، جہاں وہ تقریباً تین سال رہا۔ وہاں وزیر بدرالجمالی سے اس کے تنازع کی داستانیں قابل اعتبار نہیں۔ ایران واپس آتے ہوئے اس نے اسمٰعیلی مفاد کے لیے وسیع و عریض علاقے کا سفر کیا۔ ۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ء میں اس نے دیلمان میں روذبار میں الموت [رک بآں] کے چٹانی قلعے پر، وہاں پر متعین محافظ دستے میں سے اسمٰعیلیوں کی مدد سے، قبضہ کر لیا۔ سلجوقی حکومت کے خلاف اسمٰعیلیوں کی عام بغاوت میں یہ پہلی شورش تھی، جس میں قلعوں پر قبضہ کرنے اور اہم دشمنوں کو قتل کرنے پر زور دیا گیا۔ ملکشاہ کی وفات (۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء) کے بعد انہیں خاصی

کامیابی حاصل ہوئی؛ ان باغیوں کو نزاری [رَكْ بآن] کہتے تھے، کیونکہ یہ نزار کے دعوی امامت کی تائید میں ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں مصر کی فاطمی حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ اسی اثنا میں حسن، روذبار میں ایک قائد کی حیثیت سے، وہاں متعدد قلعوں پر قبضہ کر رہا تھا اور انھیں ہر ممکن حد تک خود کفیل بنا رہا تھا۔ ۴۹۸ھ/۱۱۰۴ء کے بعد، محمد بن ملکشاہ کے عہد میں، سلجوقی فوجوں نے اصفہان کے نزدیک ابن عطّاش کے بیٹے کے صدر دفاتر سمیت بہت سے قلعے واپس لے لیے لیکن اَلَمُوت میں حسن کا مورچہ مضبوط قلعہ ثابت ہوا، جو مسلسل سلجوقی حملوں کا مقابلہ کر رہا تھا۔ ۵۱۱ھ/۱۱۱۸ء میں الموت کا بڑا محاصرہ محمد کی وفات پر ٹوٹ گیا۔ اس وقت تک، معلوم ہوتا ہے کہ حسن کو پوری نزاری تحریک میں امیر تسلیم کر لیا گیا تھا۔ ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء تک اس کے بقیہ سال زیادہ تر امن تھے اور نزاری مقبوضات کو، جو باقی رہ گئے تھے، متحد ریاست بنانے کے لیے وقف تھے (لیکن رقبے کے اعتبار سے وہ بہت منتشر تھے).

حسن نے بظاہر خلوت نشینی اور زُہد کی زندگی بسر کی، اور روذبار میں اخلاقی معاملات میں ایک سخت گیرانہ روش اختیار کی۔ اس نے اپنے دونوں بیٹوں کو سزاے موت دی، ایک کو قتل کے جرم میں اور دوسرے کو شراب نوشی کی وجہ سے۔ وہ فلسفیانہ طبیعت رکھتا تھا۔ اس نے بڑی معقولیت سے تصنیف کا کام کیا۔ ہمارے پاس اس کی خود نوشت سوانح حیات کا ایک جزء علم کلام پر اس کے ایک رسالے کا ایک ملخص اور بعض اور تصانیف ہیں جو اس کی طرف منسوب ہیں اور بہت ممکن ہے کہ اس کی ہوں۔ اس نے فارسی میں شیعی نظریۂ تعلیم کی ایک نہایت منطقی قسم کی تشریح کی کہ مذہبی عقیدے میں مطلق اختیار کو ضرور تسلیم کرنا چاہیے۔ نظریے کی اس صورت کو اس زمانے میں نزاری تعلیمات میں مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی.

عقلی یا سیاسی کسی پہلو کے متعلق بھی ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ اس میں حسن کس قدر اُپج رکھتا تھا اور یہ کہ نئے طریقوں کے سب سے زیادہ کامیاب نمونے کو نزاریوں نے کس حد تک استعمال کیا۔ متأخر نزاریوں میں حسن کو ''دعوۃ جدیدۃ'' کی اہم ترین شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ اصلاح یافتہ اسمٰعیلی تحریک مصری حکومت کے ادبار کے زمانے سے شروع ہوئی۔ نزار کی وفات کے بعد وہ حُجّۃ، متوفی امام کا زندہ ثبوت، اور اماموں کے سلسلے میں مختار کڑی تھا، جو بعد میں الموت میں ظہور پذیر ہوئے۔ اسے سیّدنا (= ہمارا آقا) کہا جاتا تھا، اور اس کی قبر مزار بن گئی۔ باہر کے لوگوں نے پوری نزاری تحریک کی تنظیم کو اس سے منسوب کر دیا، اور بالخصوص فدائیوں کی تنظیم اور تربیت کو، جنھوں نے ممکن ہے بعد میں ایک خاص فوجی دستہ بنا لیا ہو.

متأخر نزاری علم کلام میں سے مختصر حوالوں اور شاید خلاصوں کے علاوہ حسن کی تصانیف میں سے جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ الشہرستانی اور رشید الدین: جامع التَّواریخ اور الجُوَینی (جو کم مکمل ہے) میں محفوظ ہے، مؤخرالذکر دو اس کی زندگی کی بابت بنیادی مواد دیتے ہیں۔ بحث اور مآخذ کے لیے دیکھیے Marshall G.S. Hodgson: *The Order of Assassins: the struggle of the early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic world* (ہیگ ۱۹۵۵ء)۔ اسمٰعیلیہ پر ایک غیر انتقادی لیکن دلچسپ جدید بحث کے لیے دیکھیے جواد المسقطی: حسن (بار دوم، اسمٰعیلیہ تنظیم پاکستان، کراچی. ۱۹۵۳ء یا ۱۹۵۸ء).

(M.G.S. HODGSON)

- **الحسن بن عبداللہ**: رک بہ ناصرالدولہ.

- **الحسن بن علی**: رک بہ (۱) ابن ماکولا؛ (۲) الأطْروش؛ (۳) نظام الملک.

- **الحسن بن علی**: المہدیہ کے زیری خاندان کا آخری حکمران، جس کا عہدِ حکومت ۵۱۵ھ/۱۱۲۱-۱۱۲۲ء تا ۵۴۳ھ/۱۱۴۸-۱۱۴۹ء ہے۔ وہ بچہ ہی تھا کہ اس کا باپ علی فوت ہو گیا اور مقتضای وقت سے ملک کا انتظام اپنے آزاد کردہ غلاموں کو تفویض کر گیا۔ اس وقت یہ لوگ صِقِلّیہ کے نارمن حکمرانوں کے حملوں کی روک تھام میں خاص طور پر مصروف تھے۔ ۱۱۲۲ء میں امیرالبحر جارج انطاکی George نے قوصرہ (Pantellaria) کے جزیرے اور رأس دیمس Dimas کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور المہدیّہ کا محاصرہ شروع کر دیا لیکن شدید جنگ کے بعد، جس میں اسے بہت نقصان اٹھانا پڑا، وہ اپنے جہازوں میں واپس جانے پر مجبور ہو گیا۔ ۱۱۳۵ء میں عیسائی بیڑا دوبارہ زیری دارالسلطنت کے سامنے نمودار ہوا، لیکن اس مرتبہ وہ الحسن کے بچانے کے لیے آیا تھا جس نے روجر Roger ثانی سے مدد کی درخواست کی تھی، کیونکہ حمادی خاندان کے بادشاہوں نے اس پر خشکی اور سمندر دونوں راستوں سے حملہ کر رکھا تھا۔ مسلم حکمران نے عیسائی بادشاہ کو اس کی اعانت کے صلے میں ساحلی علاقوں کے سرداروں پر اپنا اقتدار جمانے کی اجازت دے دی اور اپنی مملکت کی چنگی کی آمدنی بھی اس کے حوالے کر دی۔ ۱۱۴۲ء میں مہدیّہ کے سامنے امیر البحر جارج انطاکی کے ایک نئے بحری مظاہرے نے الحسن کو روجر Roger ثانی کی پیش کردہ شرائط منظور کرنے پر مجبور کر دیا جن کی رو سے وہ ایک حد تک اس کا باج گزار بن گیا۔ مگر ذلت گوارا کرنے کے باوجود زیری سلطنت سلامت نہ رہ سکی۔ قابس (Gabes) کے سردار یوسف بن جُمّا کے بیٹوں کے حقوق کی حمایت کے بہانے سے، جنہیں خود وہاں کے باشندوں کی درخواست پر بے دخل کر دیا گیا تھا، روجر Roger ثانی نے جارج انطاکی کو پھر المہدیّہ کی طرف روانہ کیا۔ ۵۴۳ھ/۱۱۴۸-۱۱۴۹ء کے خاتمے پر عیسائیوں نے بغیر کسی جنگ کے اس شہر پر قبضہ کر لیا جسے اس کا حکمران اور کچھ باشندے پہلے ہی چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ افریقیّہ کے باقی حصے نے بھی چند سال کے بعد زیری حکومت کا جوا اتار پھینکا۔ اپنی مملکت چھن جانے کے بعد الحسن نے قبیلۂ الرِیاح کے ہاں پناہ لی اور اس کے بعد بونہ Bone اور آخرکار بِجایہ (Bougie) میں پناہ لی، جہاں کے بادشاہ نے اسے الجزائر میں نظر بند کر دیا۔ وہ یہیں مقیم تھا کہ یہ شہر المُوَحِّدون کے ہاتھ آ گیا (۵۴۷ھ/۱۱۵۲-۱۱۵۳ء)۔ عبدالمؤمن نے، جس کی اطاعت الحسن نے اختیار کر لی تھی، اس سے مہربانی کا سلوک کیا اور جب سنہ ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء میں المہدیّہ کو عیسائیوں سے واپس لے لیا گیا تو الحسن اپنی سابقہ مملکت میں ایک والی کی حیثیت سے دوبارہ آ گیا۔ بعد میں عبدالمؤمن نے اسے مراکش میں واپس بلا لیا اور ۵۶۳ھ/۱۱۶۷-۱۱۶۸ء میں وہ تِمِسنا Temesna کے صوبے میں بمقام اِبرزِلو Abar Zelu فوت ہو گیا.

مآخذ: (۱) ابن خَلْدون: اَلعِبَر؛ فرانسیسی ترجمہ *Berbères*، ترجمہ de Slane، ۲: ۲۶ ببعد؛ (۲) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۰ و ۱۱ (در de Slane: کتاب مذکور، ج ۲، ضمیمہ ۵)؛ (۳) التِیجانی: رحلۃ، ترجمہ A. Rousseau، در *Journal Asiatique*، ۱۸۵۲-۱۸۵۳ء؛ (۴) Amari: *Storia dei Musulmani di Sicilia*, vi: ۳: ۵؛ ۶؛ (۵) Pellisier: *Mémoires historiques et géographiques sur l'Algérie*، پیرس ۱۸۴۴ء، ص ۱۷۹ تا ۱۸۳.

(G. Yver)

اَلْحَسَن بن علی: بن ابی الحُسین الکلبی، ایک عرب سپہ سالار، جسے ۹۴۸ء / ۳۳۶ھ یا ۳۳۷ھ کے شروع میں فاطمی خلیفہ المَنْصُور [رک باں] نے صقلیہ میں بد امنی کا خاتمہ کرنے کے لیے بھیجا۔ اس نے اس کام کو کامیابی سے سر انجام دیا۔ ذوالحجہ ۳۴۰ھ / مئی ۹۵۲ء میں اس نے قلوریہ (Calabria) کے عیسائیوں پر ایک بڑی فتح حاصل کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رومی شہنشاہ قسطنطین (Constantine) ثانی نے متارکۂ جنگ کا سمجھوتا کر لیا اور قلوریہ میں شعائر اسلامی کی ترویج کی اجازت دے دی۔ بعد ازاں حسن جراجیہ (Rhegium) واپس آ گیا اور وہاں اس نے ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کی، لیکن تقریباً اسی زمانے میں المنصور کا انتقال ہو گیا اور حسن اپنے بیٹے ابوالحسین احمد کو صقلیہ میں اپنا نائب بنا کر فوراً افریقیہ چلا آیا۔ المنصور کے جانشین المُعِزّ نے والی صقلیہ کے عہدے پر اس کے تقرر کی توثیق کر دی اور وہ اس عہدے پر اپنی وفات (۳۵۴ھ / ۹۶۵ء) تک فائز رہا اور صقلیہ میں بنو ابی الحسین کی حکومت کو اس کی ثابت قدمی اور اجتہاد عمل نے مضبوطی سے قائم کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۸: ۳۰۳ ببعد؛ (۲) Amari: Bibliotheca arabo-Sicula، ترجمہ، ۱: ۴۱۹ ببعد؛ (۳) وہی مصنف: Storia dei Musulmani di Sicilia، ۲: ۲۴۴ ببعد؛ (۴) Müller: Der Islam، ۱: ۶۱۲ ببعد؛ (۵) Vasiliev: Vizantija i Arabi، ۲: ۳۰۳ ببعد۔

(H. LAMMENS)

⊗ **اَلْحَسَن رض بن علی رض** (۱): [بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن ہاشم]، ابو محمد کنیت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے نواسے، حضرت فاطمہ رض اور حضرت علی رض کے پہلے صاحبزادے، ۱۵ رمضان ۳ھ / یکم اپریل ۶۲۵ء کو مدینۂ منورہ میں پیدا ہوے، [الذہبی نے رمضان کے بجاے شعبان کو زیادہ صحیح تسلیم کیا ہے: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۶۶]۔ حضرت علی رض نے حرب نام رکھا تھا، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدل کر حسن رکھا (الاستیعاب، ۱: ۱۴۲)۔

ان کی کنیت (ابو محمد) بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تجویز فرمائی، لیکن اس نام کا ان کا کوئی فرزند نہ تھا۔ حضرت حسین رض کو حضرت ام الفضل رض نے اپنے بیٹے حضرت قُثَم رض کے ساتھ اپنا دودھ پلایا تھا۔ یوں حضرت قثم رض رشتے میں حضرت حسن رض کے چچا ہونے کے علاوہ رضاعی بھائی بھی تھے، مجمع الصحابہ (۶: ۱۴۱) میں یہ واقعہ غلطی سے حضرت امام حسین رض کے حالات میں درج ہوا ہے۔

حضرت ابوبکرہ رض نقل فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ ص منبر پر تھے اور حسن رض آپ کے پہلو میں بیٹھے تھے۔ آپ ایک مرتبہ لوگوں کی طرف دیکھتے تھے اور ایک مرتبہ حسن رض کی طرف (اسی حال میں) فرمایا: یہ میرا بیٹا سردار ہے اور امید ہے کہ خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان صلح کرائے گا (البخاری)۔ [آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انھیں شباب اہل الجنۃ بھی کہا کرتے تھے]۔ حضرت انس رض کی روایت ہے کہ کوئی شخص حسن رض بن علی رض سے زیادہ رسول اللہ صلعم سے مشابہ نہ تھا (البخاری)۔ تاریخوں میں ان کے حسن و جمال کی بھی تعریف آئی ہے۔

ابتدائی زندگی بابرکت نانا اور والدین کے سایۂ عاطفت میں اطمینان سے گزری۔ عہد صدیقی میں حضرت حسن رض کی صغرسنی کا زمانہ تھا اور موصوف کے بارے میں حضرت صدیق رض کا طرز عمل ان کے ارشادات سے واضح ہے۔ ان کا عام ارشاد یہ تھا کہ اہل بیت کے معاملے میں آنحضرت ص کا خیال

کرو (البخاری) ۔ [ایک دن حضرت ابوبکر صدیقؓ نے عصر کی نماز پڑھائی ۔ بعد ازاں حضرت صدیقؓ اور حضرت علیؓ اکٹھے مسجد سے نکلے ۔ حضرت صدیقؓ نے حضرت حسنؓ کو بچوں کے ساتھ کھیلتے دیکھا تو محبت و شفقت سے اپنے کندھوں پر اٹھا لیا ۔ (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۲۶۶)] .

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں جب دیوان (دفتر) اور بیت المال قائم کیا اور مسلمانوں کے لیے علی قدر مراتب سالانہ وظیفے مقرر ہوئے تو سب سے زیادہ رقم ان بزرگوں کے لیے تجویز ہوئی جو غزوۂ بدر میں شریک ہوئے تھے ۔ حضرت حسنؓ اور حسینؓ اگرچہ غزوۂ بدر کے وقت پیدا بھی نہ ہوئے تھے، تاہم حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں وہ دونوں بھی اتنا ہی (یعنی ان میں سے ہر ایک پانچ پانچ ہزار درہم) وظیفہ پاتے تھے جو غزوۂ بدر میں شریک ہونے والوں کو ملتا تھا ۔ حضرت علیؓ اور خود حضرت امیر المؤمنین کا وظیفہ بھی اتنا ہی تھا ۔ [اس 'دیوان' میں پہلا نام حضرت عباسؓ کا تھا دوسرا حضرت علیؓ اور تیسرا حضرت حسنؓ کا] (البلاذری : فتوح البلدان، ذکر العطاء فی خلافت عمر بن الخطابؓ).

حضرت عثمانؓ کا برتاؤ بھی حضرت حسنؓ کے ساتھ شفقت آمیز تھا ۔ ان کے عہد خلافت میں وہ جوان ہو چکے تھے، اس لیے مجاہدات میں بھی شریک ہوئے، چنانچہ ۳۰ھ میں سعید بن العاصؓ کی ماتحتی میں طبرستان پر فوج کشی ہوئی تو حضرت حسنؓ نے بھی اس میں حصہ لیا ۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنے کا طوفان اٹھا اور باغیوں نے مدینۂ منورہ میں ان کے مکان کا محاصرہ کر لیا تو حضرت علیؓ نے حضرت حسنؓ کو حضرت عثمانؓ کی حفاظت کے لیے متعین کر دیا ۔ اس مدافعت میں حضرت حسنؓ زخمی بھی ہوئے؛ سارا بدن خون سے رنگین ہو گیا ۔ باغی اس دروازے سے داخل نہ ہو سکے جہاں حضرت حسنؓ کا پہرہ تھا، تاہم وہ ایک دوسری دیوار پھاند کر اندر پہنچ گئے اور حضرت عثمانؓ کو بہ حالت تلاوت قرآن پاک شہید کر دیا ۔ (السیوطی : تاریخ الخلفاء)

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جانشینی کے متعلق رائیں مختلف تھیں، لیکن جو گروہ برسر اقتدار تھا، اس کی اکثریت حضرت علیؓ کے حق میں تھی اور انھی کی طرف سے قبول خلافت کے لیے زیادہ اصرار ہو رہا تھا ۔ حضرت حسنؓ نے اس موقع پر والد ماجد کو مشورہ دیا کہ جب تک ممالک اسلامیہ کے لوگ آپ سے خلافت کی درخواست نہ کریں، اس وقت تک آپ اسے قبول نہ فرمائیں .

حضرت علیؓ کی بیعت کے بعد جنگ جمل پیش آئی ۔ جب یہ اطلاع مدینۂ منورہ میں پہنچی کہ حضرت عائشہؓ کی جماعت جس میں حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ بھی شامل تھے، مکۂ معظمہ سے عراق کی طرف روانہ ہوگئی ہے تو حضرت علیؓ بھی عراق کے قصد سے روانہ ہوئے اور حضرت حسنؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ کو پیشتر کوفے بھیج دیا ۔ صحیح بخاری سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسنؓ مسجد کوفہ میں منبر کے سب سے اونچے مقام پر تھے اور حضرت عمارؓ ان سے نیچے کھڑے تھے اور انھوں نے تقریر کی تھی ۔ مقصد یہ تھا کہ اہل کوفہ کو حضرت علیؓ کی امداد کے لیے آمادہ کریں ۔ تاریخ کی کتابوں میں مزید تفصیلات ہیں، مثلاً یہ کہ حضرت حسنؓ نو ہزار چھے سو پچاس کوفیوں کو ساتھ لے کر ذی قار پہنچے جہاں حضرت علیؓ ٹھیرے ہوئے تھے ۔ جنگ جمل میں شرکت کے ذکر کے سوا حضرت حسنؓ کے متعلق مستند روایات میں کوئی تفصیل نہیں ملتی .

اس کے بعد ۳۷ھ میں جنگ صفین پیش آئی۔ اس میں بھی بجز شرکت کے کوئی خاص عملی حصہ مستند روایات سے ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ التوائے جنگ کے لیے عہد نامہ لکھا گیا تو اس کے ایک شاہد حضرت حسنؓ بھی تھے۔

رمضان ۴۰ھ میں ابن ملجم نے حضرت علیؓ پر مہلک وار کیا؛ زخمی ہونے کے بعد تین دن زندہ رہے۔ اس اثنا میں حضرت حسنؓ کی جانشینی کے متعلق پوچھ گیا تو فرمایا: ”نہ میں حکم دیتا ہوں اور نہ روکتا ہوں“۔ حضرت علیؓ کی تجہیز و تدفین سے فراغت کے بعد کوفے کی مسجد جامع میں حضرت حسنؓ کے لیے بیعت خلافت ہوئی (بقول المسعودی حضرت علیؓ کی وفات سے دو روز بعد) بیعت کرنے والوں کی تعداد بیس ہزار سے اوپر تھی۔

بیعت سے چار ماہ بعد حضرت حسنؓ اہل عراق کو ساتھ لے کر اور حضرت معاویہؓ اہل شام کو ساتھ لے کر جنگ کے لیے نکلے۔ دونوں لشکر بمقام مسکن آمنے سامنے ہوئے؛ یہ ایک مقام کا نام بھی تھا جو انبار کے پاس تھا اور ضلع کا نام بھی، جو دجلہ و فرات کے درمیان انبار سے اس مقام تک پھیلا ہوا تھا، جہاں بعد میں بغداد کی بنیاد رکھی گئی۔ اس ضلع کو دجیل بھی کہتے تھے۔ اس وقت حضرت حسنؓ نے اندازہ فرما لیا کہ دونوں میں کسی فریق کی شکست اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دوسرا فریق برباد نہ ہو جائے۔ یہی امر صلح کا محرک ہوا اور حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کو صلح کے لیے لکھا (الاستیعاب، ۱ : ۳۷۰)۔ عمرو بن سلمۃ [عمر بن مسلمہ، جمهرة الانساب، ۲۹۳] الارحبی کو حضرت معاویہؓ کے پاس اسی غرض کے لیے بھیجا۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت عبدالرحمنؓ بن سمرہ اور عبداللہ بن عامرؓ کو حضرت حسنؓ کے پاس بھیجا۔ دونوں نے حضرت حسنؓ کی شرطیں مان لیں، پھر حضرت معاویہؓ اور حضرت حسنؓ ساتھ ساتھ کوفے میں داخل ہوئے۔ حضرت حسنؓ قصر میں اترے اور حضرت معاویہؓ نخیلہ میں (الاصابة بحوالۂ ابن سعد، ۱ : ۳۲۹)۔

صحیح البخاری (کتاب الصلح، باب ۹) میں ایک روایت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت حسنؓ کی فوج پہاڑوں کے مانند حضرت معاویہؓ کی طرف بڑھی تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے حضرت معاویہؓ سے کہا: میں دیکھ رہا ہوں کہ یہ ایسا لشکر ہے جو اس وقت تک پیٹھ نہ پھیرے گا جب تک اپنے اقران کو قتل نہ کر لے گا۔ حضرت معاویہؓ نے کہا: اگر یہ لوگ انہیں اور وہ انہیں قتل کر دیں، تو میری طرف سے لوگوں کے معاملات کا نیز ان کی عورتوں اور بچوں کا ذمے دار کون ہوگا۔ اس وقت عبدالرحمن بن سمرہ اور عبداللہ ابن عامر کو حضرت حسنؓ کی طرف بھیجا گیا۔

الاخبار الطوال میں شرائط صلح یہ بیان ہوئی ہیں:

۱۔ کوئی عراقی محض بغض و کینہ کی وجہ سے نہ پکڑا جائے گا۔

۲۔ سب کو بلا استثنا امان دی جائے گی۔

۳۔ صوبۂ اهواز کا کل خراج حضرت حسنؓ کے لیے مخصوص کر دیا جائے گا۔

۴۔ حضرت حسینؓ کو دو لاکھ درہم سالانہ الگ دیے جائیں گے۔

۵۔ صلات و عطیات میں بنو ہاشم کو بنو امیہ پر ترجیح دی جائے گی۔

الاستیعاب اور الاصابة میں صرف دوسری شرط یعنی بلا استثنا امان کے سوا کوئی شرط مذکور نہیں، البتہ ایک اور شرط درج ہے کہ حضرت معاویہؓ کے بعد حضرت حسنؓ خلیفہ ہوں گے، لیکن المسعودی، الدینوری، الیعقوبی، الطبری، ابن

الاثیر وغیرہ میں یہ شرط مذکور نہیں۔

الاخبار الطوال کا بیان ہے کہ حضرت حسنؓ نے یہ شرطیں عبداللہ بن عامر کے حوالے کیں اور انہوں نے حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجیں۔ حضرت معاویہؓ نے تمام شرطوں کی منظوری کا خط لکھ کر اپنی مہر لگائی اور معززین و عمائد کی شہادتیں لکھوا کر کاغذ حضرت حسنؓ کے پاس واپس بھیج دیا۔ ابن الاثیر کے نزدیک واقعے کی صورت یہ ہے کہ ادھر حضرت حسنؓ نے شرائط نامہ حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجا ادھر حضرت معاویہؓ نے سادے کاغذ پر مہر لگا کر اسے حضرت حسنؓ کے پاس بھیج دیا کہ جو شرطیں چاہیں لکھ لیں وہ سب منظور کر لی جائیں گی۔ الطبری کے بیان کے مطابق اس مضمون کی ایک تحریر بھی سادہ مہر زدہ کاغذ کے ساتھ بھیج دی گئی تھی۔

الاستیعاب میں مذکور ہے کہ جب حضرت حسنؓ کی شرطیں حضرت معاویہؓ کے پاس پہنچیں تو انہوں نے لبیک کہا۔ ساتھ ہی کہا کہ دس آدمیوں کو امان نہ دوں گا۔ حضرت حسنؓ نے استفسار کیا تو کہا کہ میں قسم کھا چکا ہوں کہ قیس بن سعدؓ پر قابو پاؤں گا تو اس کے ہاتھ اور زبان کٹوا دوں گا، اس پر حضرت حسنؓ نے لکھا کہ میں اس صورت میں کبھی مصالحت نہ کروں گا! چنانچہ حضرت حسنؓ کی بات مان لی گئی۔

کوفے میں داخلے کے بعد حضرت معاویہؓ کی بیعت ہوئی۔ حضرت عمرو بن العاصؓ کا مشورہ یہ تھا کہ حضرت حسنؓ سے مجمع عام میں دست برداری کا اعلان کرایا جائے تاکہ لوگ خود ان کی زبان سے یہ اعلان سن لیں اور کسی کے لیے غلط فہمی پیدا کرنے کا امکان نہ رہے۔ چنانچہ حضرت معاویہؓ نے حضرت حسنؓ سے تقریر کی درخواست کی۔ آپ نے برجستہ فرمایا: لوگو! اللہ نے ہمارے اگلوں کے ذریعے سے تم کو ہدایت دی اور پچھلوں کے ذریعے سے تمہاری خونریزی بند کرائی۔ ہاں، دانائیوں میں سے بہترین دانائی تقویٰ ہے اور عجزوں میں سب سے بڑا عجز فجور (بداعمالی) ہے اور یہ معاملہ (خلافت) جس میں میرے اور معاویہؓ کے درمیان اختلاف تھا یا تو وہ اس کے مجھ سے زیادہ حقدار ہیں یا یہ میرا حق ہے جسے اللہ عزّ و جلّ کی خوشنودی کی خاطر اور امت محمدیہ کی بہتری اور تمہارے مابین خونریزی بند کرنے کی خاطر میں نے چھوڑا ہے (اسد الغابۃ)۔

مجمع عام کی اس تقریر کے علاوہ جو کوفے کی مسجد جامع میں ہوئی حضرت حسنؓ نے ایک تقریر مدائن کے قصر میں رؤسائے عراق کو صلح پر راضی کرنے کی غرض سے بھی کی تھی۔ اس میں فرمایا: "تم نے مجھ سے اس بات پر بیعت کی تھی کہ میں جس سے صلح کروں گا صلح کرو گے اور جس سے لڑوں گا لڑو گے تو میں نے معاویہؓ کی بیعت کر لی ہے تو ان کی فرمانبرداری اور اطاعت کرو (الاصابۃ، ص ۳۳۲)۔

اس سلسلے میں بنو ہاشم سے بھی مشورہ ضروری تھا جن میں اس وقت حضرت عبداللہ بن جعفرؓ بن ابی طالب سے زیادہ با اثر شخص کوئی نہ تھا۔ حضرت حسنؓ نے ان سے کہا کہ میں نے ایک رائے قائم کی ہے، وہ یہ کہ میں مدینے چلا جاؤں اور وہیں قیام کروں۔ خلافت معاویہؓ کے حوالے کر دوں۔ اس لیے کہ فتنہ بہت لمبا ہو گیا ہے۔ خون بہنے سے راستے منقطع ہو چکے ہیں۔ حضرت عبداللہ نے جواب دیا تمہیں خدا امت محمدؐ کی طرف سے جزائے خیر دے۔ حضرت حسینؓ کے سامنے اپنا خیال ظاہر کیا تو انہوں نے فرمایا: "خدا کی پناہ" یعنی ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن حضرت حسنؓ نے انہیں بھی راضی کر لیا۔ یوں حضرت

حسن رضؓ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشگوئی پوری ہوئی کہ میرا یہ بیٹا سردار ہے، امید ہے خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں میں صلح کرائے گا۔ یہ سال مسلمانوں میں ''عام الجماعۃ'' کے نام سے مشہور ہوا، اس لیے کہ ان کا تفرقہ مٹ گیا تھا اور وہ متحد ہو کر ایک جماعت بن گئے تھے۔

کوفیوں میں سے بعض لوگوں نے صلح کرنے پر آپ کو طعنے بھی دیے۔ لیکن آپ نے ہر طعنے کو صبر سے برداشت کیا اور اپنی اس رائے پر قائم رہے، جس میں امت کی صلاح و فلاح کے سوا کچھ پیش نظر نہ تھا۔

مدت خلافت کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض میں چار ماہ کی مدت بتائی گئی ہے اور بعض میں آٹھ ماہ سے کچھ اوپر۔ صحیح یہ ہے کہ آپ کی بیعت ۲۰ رمضان ۴۰ھ کو ہوئی اور ۱۵ جمادی الاولی ۴۱ھ کو آپ دست بردار ہو گئے۔ اس طرح کل مدت سات ماہ اور چھبیس روز ہوتی ہے۔

حدود خلافت کے متعلق المسعودی نے صرف سواد اور جبل کا نام لیا ہے۔ الاستیعاب میں عراق کے علاوہ خراسان کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسدالغابۃ میں حجاز اور یمن وغیرہ کے نام بھی آئے ہیں۔ حجاز کا لفظ یوں کھٹکتا ہے کہ ۴۰ھ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضؓ نے امارت حج کے فرائض ادا کیے تھے اور انہیں کسی نے امیر نہ بنایا تھا گویا اس وقت تک حجاز میں حضرت معاویہ رضؓ کا دخل تھا اور نہ حضرت حسن رضؓ کا۔

صلح کے بعد حضرت حسن رضؓ مدینۂ منورہ چلے گئے اور باقی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جوار میں گزار دی۔ وقت کا بڑا حصہ عبادت الٰہی میں صرف ہوتا تھا۔ حضرت معاویہ رضؓ نے ایک شخص سے آپ کے حالات دریافت کیے تو اس نے کہا فجر کی نماز کے بعد سے طلوع آفتاب تک مصلے پر رہتے ہیں۔ پھر ٹیک لگا کر بیٹھ جاتے ہیں اور آنے جانے والوں سے ملتے ہیں۔ دن چڑھے چاشت کی نماز ادا کر کے امہات المؤمنین کی خدمت میں سلام کے لیے حاضر ہوتے ہیں (ابن عساکر)۔ مکۂ معظمہ میں ہوتے تو معمول تھا کہ عصر کی نماز حرم پاک میں ادا کر کے طواف میں مشغول ہو جاتے۔

صدقہ و خیرات میں بڑے دریا دل تھے۔ تین مرتبہ کل مال کا نصف حصہ خدا کی راہ میں دے دیا، یہاں تک کہ اگر دو جوڑے جوتے تھے تو ایک پاس رکھا اور دوسرا خیرات کر دیا (اسدالغابۃ)۔ دو بار پورا مال اسباب اٹھا کر بانٹ دیا (حوالۂ سابق)۔ دوسروں کی ضرورتیں پوری کرنا ان کے نزدیک عبادت تھی۔ ایک بار اعتکاف میں تھے۔ ایک سائل آیا تو اعتکاف کے دائرے سے نکل کر اس کی ضرورت پوری کر دی اور پھر معتکف ہو گئے (ابن عساکر)۔ ایک مرتبہ طواف میں تھے، کسی نے اپنی ضرورت کے لیے ساتھ لے جانا چاہا، طواف چھوڑ کر ساتھ ہو گئے اور واپس آ کر طواف پورا کیا۔

۱۵ ھجری سے آپ کے لیے پانچ ہزار درھم سالانہ وظیفہ مقرر تھا۔ اس وقت عمر مبارک بارہ برس کی تھی یہ وظیفہ ۴۰ء تک جاری رہا۔ حضرت معاویہ رضؓ سے صلح کے بعد عہدنامے کی رو سے اہواز کا خراج آپ کے لیے مخصوص ہو گیا، جس کی مقدار الشعبی کی روایت کے مطابق دس لاکھ درھم سالانہ تھی (الاصابۃ)۔ یہ رقم آپ کو دس سال تک ملتی رہی۔ [الذھبی نے نقل کیا ہے کہ صلح کے وقت بیت المال میں ستر لاکھ درھم موجود تھے جو امام حسن رضؓ کے سپرد کر دیے گئے۔ حضرت امام یہ رقم اپنے ساتھ مدینۂ منورہ لے گئے (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۲۶۱)]۔

وفات ربیع الاول ۵۰ھ میں بہ مقام مدینۂ منورہ ہوئی (المدائنی)۔ حافظ ابن حجر نے اسی قول کو اصح کہا ہے (تہذیب)، مگر الاستیعاب میں اس پر یہ اضافہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی مستقل امارت کے دس سال گزر چکے تھے، اس کے علاوہ ۴۴ھ، ۴۹ھ، ۵۱ھ، ۵۶ھ، ۵۸ھ اور ۵۹ھ کے اقوال بھی ملتے ہیں۔ آخری دو قول اس وجہ سے مشتبہ قرار پاتے ہیں کہ حضرت حسنؓ کے جنازے میں حضرت ابو ہریرہؓ بھی موجود تھے اور ان کا انتقال بہ اختلاف روایات ۵۸ھ یا ۵۹ھ میں ہوا۔

اگر ۵۰ھ کو سال وفات مانا جائے تو آپ نے سینتالیس سال کی عمر پائی۔ الاستیعاب میں چھیالیس یا سینتالیس ہی کی روایتیں موجود ہیں۔ المسعودی میں عمر پچپن سال اور تہذیب التہذیب میں اٹھاون سال بتائی گئی ہے جو حساب سے درست ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ کی وفات زہر سے ہوئی۔ [اس سلسلے میں روایتیں مختلف ہیں۔ بعض میں زہر دینے یا دلانے والے یا والی کا نام نہیں۔ بعض میں یہ روایت ضعیف انداز میں بیان ہوئی ہے۔ بعض میں کہا گیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے زہر دلوایا اور جعدہ بنت اشعث نے (جو امام حسنؓ کی زوجہ تھیں) دیا]۔

بعض مصنفوں کے نزدیک یہ روایتیں بداہۃً اس لیے ناقابل قبول ہیں کہ حضرت معاویہؓ کو زہر دلوانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ حضرت حسنؓ خلافت سے دست بردار ہو چکے تھے اور دس سال میں ان سے کوئی ایسی بات سرزد نہ ہوئی تھی جو امن پسندی یا اتحاد مسلمین کے منافی ہوتی۔ الاصابۃ اور الاخبار الطوال کے مطابق حضرت حسنؓ کی موت زہر سے نہیں بلکہ کسی اور علالت سے ہوئی۔ اگر زہر خورانی کی روایت تسلیم کر لی جائے تو سمجھنا چاہیے کہ جعدۃ نے سوتاپے کی بنا پر یہ حرکت کی جیسا کہ الاستیعاب کی مذکورۂ بالا روایت کے آخری ٹکڑے سے واضح ہے۔

بعض روایتوں میں ہے کہ کئی بار زہر دیا گیا (الاستیعاب و المسعودی)۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ آخری علالت چالیس روز رہی۔ آخری بار جو زہر دیا گیا وہ فیصلہ کن تھا (المسعودی)۔ ایک روایت کے مطابق امام حسینؓ نے ان سے پوچھا کہ آپ کو زہر کس نے پلایا، فرمایا: پوچھ کر کیا کرو گے؟ جس کی نسبت میرا گمان ہے اگر دراصل ایسا ہی ہے تو خدا اس سے بدلہ لے گا، اگر وہ نہیں تو اپنے بدلے کسی بے گناہ کا مارا جانا مجھے پسند نہیں [بہر حال زہر خورانی کی روایت میں اختلاف ہے مگر روایتیں ہیں ضرور]۔ نماز جنازہ مدینۂ منورہ میں سعید بن العاصؓ الاموی نے پڑھائی۔ امام حسینؓ نے خود انہیں آگے کیا اور فرمایا کہ سنت یہی ہے کہ امیر شہر نماز پڑھائے۔ جنازے پر بے شمار لوگ جمع ہو گئے تھے۔

بیویوں میں سے ام بشیر بنت ابو مسعود انصاری اور خَولہ کے نام یقینی طور پر معلوم ہیں۔ جعدۃ بنت الاشعث کا نام زہر خورانی کے سلسلے میں آیا ہے ان تینوں کے علاوہ دو اور بیویوں کا ذکر آتا ہے لیکن ان کے نام معلوم نہیں۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ ایک فزاری قبیلے کی تھی اور دوسری اسدی قبیلے سے۔

تاریخ الیعقوبی میں آپ کے بیٹوں کے نام یہ آئے ہیں: الحسن، زید، عمر، القاسم، ابوبکر، عبدالرحمن، طلحہ، عبداللہ۔

آپ نے چند حدیثیں بھی روایت کیں، فتوے بھی دیے تھے لیکن اعلام الموقعین کی تصریح کے مطابق فتووں کی تعداد بہت کم ہے۔ جو تقریریں آپ سے منقول ہیں ان سے واضح ہے کہ جوہر خطابت سے بھی آپ کو خاصا حصہ ملا تھا۔ کتاب

العمدۃ [فی الشعر لابن رشیق القیروانی] میں آپ کا ایک شعر بھی نقل ہوا ہے۔ تاریخ الیعقوبی میں آپ کے متعدد حکیمانہ اقوال مذکور ہیں۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(غلام رسول مہر [و ادارہ])

⊗ [۲] حضرات شیعہ کے نزدیک بارہ اماموں میں سے دوسرے امام، آنحضرتؐ نے ابو محمد کنیت اور حسن نام رکھا، المجتبٰی، السبط، آپ کے مشہور القاب ہیں۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ شکل و صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم سے مشابہ تھے۔ وسمے کا خضاب فرماتے تھے (بحار الانوار، ۱۰ : ۸۳)۔ آنحضرتؐ امام حسنؓ کو جنت کا پھول سمجھتے تھے (مسلم : الصحیح، ۲ : ۲۸۳؛ نسائی : الخصائص، ص ۱۱۷؛ حلیۃ الاولیاء، ۳ : ۲۰۱؛ کنز العمال، ۶ : ۲۲)۔ فرماتے تھے کہ حسنؓ و حسینؓ سردار جوانانِ جنان ہیں (الترمذی : الصحیح، ۲ : ۳۰۶، حلیۃ الاولیاء، ۵ : ۷۱)۔ آپ اصحاب کساء میں سے ہیں (مسلم : الصحیح، ۲ : ۲۸۳؛ احمد بن حنبل : المسند، ۱ : ۳۳۱ ببعد؛ الکشاف وغیرہ تفسیر آیہ ۳۳، الاحزاب؛ ابن حجر : الصواعق المحرقۃ، ص ۱۴۳؛ شہاب الدین نجفی نے اکثر حوالے جمع کیے ہیں، یکھیے حاشیہ احقاق الحق، ۲ : ۵۰۲ ببعد)۔ مفسرین، محدثین اور مؤرخین نے آپ کے بہت سے فضائل نقل کیے ہیں (فضائل الخمسۃ، مطبوعۂ نجف؛ [عبیداللہ بسمل :] ارجح المطالب، مطبوعۂ لاهور)۔

امام حسنؓ شیعوں کے دوسرے امام معصوم ہیں۔ شیعہ حضرات آپ کو نافذ الامر، خلیفۂ رسول، جانشین علیؓ اور واجب الاتباع مانتے ہیں۔

امام حسنؓ کم و بیش آٹھ سال تک آنحضرتؐ کی آغوش مبارک میں رہے۔ اس زمانے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم اپنے کاندھے پر بٹھا کر مدینے میں پھرتے (الترمذی، فضائل حسنین : الاصابۃ، ۲ : ۱۱؛ اسد الغابۃ، ۲ : ۱۰)، گود میں بٹھاتے اور پیار کرتے تھے۔ آپ نماز میں پشت پر بیٹھے تو حضور نے سجدے کو اتنا طول دیا کہ امام حسنؓ خود اتر آئے (الاصابۃ، ۲ : ۱۲)۔ اصحاب سے اپنی محبت بیان فرماتے اور ان سے محبت کی تاکید فرماتے تھے۔ چونکہ بہت کم سن تھے اس لیے غزوات میں شرکت کا سوال ہی نہ تھا، البتہ نجران کے عیسائیوں کو جب قرآن مجید (۳ [آل عمران] : ۶۱) نے مباہلہ کی دعوت دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امام حسنؓ، حسینؓ، فاطمہؓ و علیؓ کو ساتھ لیے باہر تشریف لا رہے تھے۔ خانوادۂ نبوت کو یوں آتے دیکھ کر ان کے پادری نے کہا : ”میں ایسے پاک چہرے دیکھ رہا ہوں جن کی دعا پہاڑوں کو اپنی جگہ سے سرکا سکتی ہے۔ ان سے مباہلہ کر کے ہلاک نہ ہو، ورنہ ایک نصرانی زمین پر باقی نہ رہے گا۔ آخر انہوں نے مباہلہ چھوڑ کر جزیہ دینا قبول کر لیا اور صلح کر کے واپس چلے گئے“ (تفسیر و ترجمۂ قرآن مجید، از محمود الحسن و شبیر احمد عثمانی، ص ۷۶، ۷۵، مطبوعۂ کراچی، نور محمد، بدون تاریخ)۔ یہ واقعہ امام حسنؓ کی زندگی کا اہم ترین واقعہ ہے۔ علامہ مجلسی کی روایت ہے کہ امام حسنؓ آنحضرتؐ کی تعلیم اور خطبات سن کر جب گھر میں آتے تھے تو اپنی والدہ ماجدہ کو سب کچھ سنا دیتے تھے۔ ایک مرتبہ حضرت علیؓ گوشے میں اپنے فرزند کی باتیں سننے بیٹھ گئے، امام حسنؓ مسجد سے تشریف لائے اور خطبہ نقل کرنا چاہا، لیکن کچھ زحمت محسوس کی اور مادر گرامی سے عرض کی ”شاید والد بزرگوار یہاں ہیں کہ میری زبان لکنت کر رہی ہے“ (بحار الانوار، ۱۰ : ۱۹۳)۔

حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ اپنے والد بزرگوار کے ساتھ رہے۔ سب اصحاب ان کی عزت کرتے رہے (رک بہ الصواعق المحرقہ: ۱۷۷؛ تاریخ الخلفاء، ص ۵۹، وغیرہ)۔ حضرت علیؓ کے عہد حکومت میں سب سے پہلے جنگ جمل کا معرکہ پیش آیا تو امام حسنؓ حضرت عمار بن یاسر کے ہمراہ کوفے کے حالات کو قابو میں لانے کے لیے بھیجے گئے۔ انہوں نے متعدد مرتبہ عوام سے خطاب کیا اور حکام و معززین شہر سے ملاقاتیں کر کے حالات استوار کیے (اعیان الشیعہ، ۴: ۲۹) اور نو ہزار سے زیادہ سپاہی لے کر "ذی قار" میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے (الاخبار الطوال، ص ۱۵۳؛ سیر الصحابہ، ۶: ۵)۔ بصرے میں جب میدان میں فوجیں صف آرا ہوئیں تو امام حسنؓ دائیں بازو کے قائد تھے۔ انہوں نے ایک موقع پر حریف پر جھپٹ کر حملہ کیا تھا اور اسے پیچھے دھکیل کر واپس آئے تھے (بحار الانوار، ج ۱۰: تاریخ حسن مجتبیٰ، ص ۲۱۳)۔ معرکۂ صفین میں بھی وہ سالارِ میمنہ تھے۔ اس معرکے میں حضرت علیؓ نے دونوں صاحبزادوں کو لے کر حریف کے سپاہیوں پر حملہ کیا تھا (مروج الذہب، ۲: ۲۶، مصر ۱۳۴۶ھ)۔ ایک مرتبہ امام حسنؓ فوج پر جھپٹ پڑے تو حضرت علیؓ نے بے چین ہو کر صدا دی:

املکوا عنی هذا الغلام لا یهدنی فاننی انفس بهذین (یعنی الحسن والحسین) علی الموت لئلا ینقطع بهما نسل رسول اللّٰه (نہج البلاغہ (بشرح ابن ابی الحدید، ۳: ۹، طبع اول مصر) یعنی میری طرف سے اس جوان کو روک لو، کہیں اس کی موت مجھے دھچکا نہ پہنچائے۔ کیونکہ میں ان دونوں (حسن و حسین) کو موت سے بچانا چاہتا ہوں، ایسا نہ ہو کہ ان کے مرنے سے نسل رسول منقطع ہو جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امیر المؤمنین نے اپنی زندگی میں اپنے دونوں صاحبزادوں کو جنگ میں حصہ نہیں لینے دیا۔ لیکن جمل و صفین و نہروان میں انہوں نے فوج کی مکمل دیکھ بھال کی ہے (الطبری)۔ جنگ صفین کے بعد حضرت علیؓ نے اپنی املاک موقوفہ کا متولی مقرر کیا تھا۔ وہ تولیت نامہ نہج البلاغہ (شرح ابن ابی الحدید، ۳: ۴۳۲، مصر) میں موجود ہے۔ تولیت اوقاف کے علاوہ انہوں نے واضح طور پر اپنے بعد امام حسنؓ کے حق میں امامت کی وصیت فرمائی (الکافی، ۱: ۲۹۸، طبع اخوندی، طہران)۔

امیر المؤمنین حضرت علیؓ کی وفات (۲۱ رمضان ۴۰ھ) ہوئی تو امام حسنؓ نے تجہیز و تکفین کے بعد نماز جنازہ پڑھائی اور سپرد لحد فرمایا۔

شیخ المفید کے بقول، ۲۱ رمضان کو جمعے کا دن تھا، گویا نماز کے بعد انہوں نے خطبہ دیا، اور والد بزرگوار کی شہادت پر اپنے تأثرات کا اظہار فرمایا (اعیان الشیعہ، ۴: ۲۹، بحوالۂ المستدرک؛ المستطرف؛ مقاتل الطالبین؛ بحار الانوار ج ۱، ص ۱۰۰، طبع ایران ۱۳۰۱ھ؛ بلاغۃ الامام الحسن، ص ۱۵، طبع نجف؛) خطبے کے بعد لوگ بیعت کو بڑھے، حضرت ابن عباسؓ نے مختصر سا خطبہ دیا (اعیان الشیعہ، ۴: ۴۱) اور بیعت مکمل ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے حکومت کے مسائل کی طرف توجہ فرمائی۔ گورنروں کا تقرر، بگڑے ہوئے حالات پر خط و کتابت، فوج کی تنظیم اور دوسرے انتظامات کے بعد وہ مدائن تشریف لائے۔ شام کی طرف سے جنگ کی تیاریاں تھیں اور ان کے دشمن چوہے بیٹھے تھے، چنانچہ مدائن کے قریب ان پر حملہ بھی ہوا، اس کے بعد انہوں نے فیصلہ کر لیا کہ مسلمانوں کی خون ریزی سے بچا جائے اور لوگوں کو حق و باطل سمجھنے کی مہلت دی جائے۔ دینی منصب اور اس سے متعلق

جو فرائض ہیں وہ حکومت کے محتاج نہیں ہیں ـ لہٰذا انھوں نے [امیر معاویہ رض کی طرف سے صلح اور سمجھوتے کی] پیش کش منظور فرمالی اور طے کیا کہ:

۱ ـ کتاب و سنت پر عمل کیا جائے گا ـ سبّ امیر المؤمنین علی بند کی جائے گی۔

۲ ـ تمام ملک میں امن و امان رہے گا، دوستداران امیر المؤمنین علی کو کوئی تکلیف نہ دی جائے گی۔

۳ ـ ہر حق دار کو اس کا حق دیا جائے گا (الارشاد، ص ۱۷۳) ۔

یہ واقعہ ربیع الاول یا ربیع الآخر ۵۰ھ کا ہے (اعیان الشیعہ، ج ۴ ص ۳۶) ـ اس کے بعد امام حسن رض مدینۂ منورہ تشریف لے آئے اور باقی عمر، خدمت اسلام، تبلیغ احکام اور فرائض امامت ادا کرنے میں بسر کی۔

دشمنوں کی ریشہ دوانیاں اور زیادتیاں جاری تھیں، حد یہ ہے کہ ان کو بار بار زہر دیا گیا ـ آخر جعدہ بنت اشعث کے ہاتھوں جو زہر دیا گیا اس نے انھیں مرتبۂ شہادت پر فائز کیا، (مروج الذہب، ۲ : ۰۷۰؛ الارشاد ۱۷۳؛ اعیان الشیعہ، ۴ : ۹۵، تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے، الغدیر، ج ۱۱؛ تاریخ حسن مجتبی، ص ۵۴۵ ببعد) ۔

امام حسین رض نے تجہیز و تکفین (عمدة الطالب، ص ۶۵) کے بعد جنت البقیع میں سپرد لحد فرمایا (الارشاد : ۱۷۵) ـ المسعودی کے زمانے میں اس مقام پر کوئی عمارت تھی جس کے کتبے کی عبارت التنبیہ والاشراف (۱۰۲) میں موجود ہے ـ ابن بطوطہ نے سفر مدینۂ منورہ کے موقع پر قبر مبارک کی زیارت کی تھی ـ وہ لکھتا ہے : ''دروازۂ بقیع کے دائیں طرف ایک مضبوط و خوبصورت گنبد ہے ـ اس گنبد میں آگے حضرت عباس رض بن مطلب کی قبر ہے، اس کے بعد امام حسن رض کی ـ دونوں قبریں زمین سے کسی قدر بلند ہیں ـ اور زرد رنگ کے عمدہ پتھروں پر کاری گری کے اچھے مظاہرے کیے گئے ہیں'' (ترجمۂ سفر نامۂ ابن بطوطہ، طبع ایران، ۱ : ۱۱۳) ـ ۱۳۴۴ھ میں یہ عمارتیں گرا دی گئیں اور اب کھلے میدان میں ایک منڈیر کے احاطے میں موجود ہیں ۔

امام حسن رضی اللہ عنہ کی ذات گرامی میں امام بر حق کے تمام اوصاف و کمالات بدرجۂ اتم موجود تھے ـ وہ اخلاق حمیدہ اور اوصاف جمیلہ کے مالک تھے جن کی تفصیلات کتب مناقب و سیر میں موجود ہیں (دیکھیے محمد لطیف انصاری : تاریخ حسن مجتبی؛ اولاد حیدر فوق بلگرامی : سیرت امام حسن؛ محمد باقر : سبط اکبر؛ علی حیدر : تاریخ ائمہ؛ ابن حسن جارچوی : محمد و آل محمد؛ شیخ المفید : الارشاد؛ ابن شہر آشوب : المناقب؛ علامہ مجلسی محمد باقر : بحار الانوار، ج ۱۰؛ عبید اللہ امرتسری : ارجح المطالب؛ سبط ابن جوزی : تذکرة خواص الامة؛ ابن صباغ مالکی : الفصول المہمہ؛ ابن حجر مکی : الصواعق المحرقہ؛ باقر شریف قرشی : حیاة الحسن، دو جلد؛ ابو نعیم الاصفہانی : حلیة الاولیا) ۔

امام حسن رض کے احادیث و مرویات کے معتدبہ ذخیرے کے علاوہ علما نے ان کے اشعار، خطبات، مکاتیب اور کلمات کو بکثرت نقل کیا ہے ـ تاریخ، مناقب، ادب اور حدیث کی کتابوں میں اس کے انتخابات بھی جمع کیے گئے ہیں، مثلاً تحف العقول، الارشاد، المناقب، الفصول المہمة، بحار الانوار، اعیان الشیعة وغیرہ ـ ایک مستقل مجموعہ بعنوان بلاغة الامام الحسن بھی موجود ہے، جس میں حضرت امام رضی اللہ عنہ کے خطبات و مکاتیب و کلمات کو الشیخ عبد الصافی نے جمع کیا اور نجف کے مطبعة الآداب نے شائع کیا ـ تاریخ اشاعت

مندرج نہیں۔

شیخ المفید نے ان کی اولاد کے سب سے زیادہ نام لکھے ہیں، پھر ان ناموں میں بعض کے دو نام بھی تھے؛ الارشاد (ص ۱۷۶) کی تفصیل کے ذریعے اولاد کے ساتھ ازواج کے نام بھی معلوم ہوتے ہیں۔

مآخذ: (۱) شیخ المفید: الارشاد، طہران ۱۳۷۷ھ؛ (۲) ابن عنبہ: عمدۃ الطالب فی انساب آل ابی طالب، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۳) المسعودی: مروج الذہب، مصر ۱۳۴۶ھ؛ (۴) وہی مصنف: التنبیہ و الاشراف، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۵) الطبری، جلد ۶، مطبع حسینیہ مصر ۱۳۲۳ھ؛ (۶) الدینوری: الاخبار الطوال، مطبوعۂ لائڈن ۱۸۸۸ء؛ (۷) الذہبی: تاریخ الاسلام، ج ۲، مصر ۱۳۶۸ھ؛ (۸) وہی مصنف: دول الاسلام، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۷ھ؛ (۹) جلال الدین السیوطی: تاریخ الخلفاء، کانپور ۱۹۱۹ء؛ (۱۰) ابن قتیبہ: الامامۃ والسیاسۃ؛ (۱۱) سبط ابن الجوزی: تذکرۃ خواص الامہ، ج ۱، نجف ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) خواند میر: روضۃ الصفا، ج ۲، لکھنؤ ۱۸۹۱ء؛ (۱۳) کمال الدین محمد بن طلحہ: مطالب السؤل، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۱۴) علی حیدر: تاریخ ائمہ، طبع کھجوا (ہند) ۱۳۵۶ھ؛ (۱۵) محمد ابن علی ابن شہر آشوب: مناقب آل ابی طالب، ج ۴ بمبئی؛ (۱۶) عبدالحسین احمد الامینی: الغدیر، ج ۱۱، طہران ۱۳۷۲ھ؛ (۱۷) عبداللہ امرتسری: ارجح المطالب، (طبع میاں محمد اللہ بخش) لاہور؛ (۱۸) ابو محمد حسن بن علی الحرانی: تحف العقول عن آل الرسول، طہران ۱۳۷۶ھ؛ (۱۹) محمد ہارون زنگی پوری: نوادر العرب من کلام سادۃ العرب والعجم، لکھنؤ؛ (۲۰) عبدالرضا الصافی: بلاغۃ الامام الحسن، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۲۱) الزمخشری: الکشاف، کلکتہ ۱۸۵۶ء؛ (۲۲) مسلم: الصحیح؛ (۲۳) احمد بن حنبل: المسند، مصر ۱۳۱۳ھ؛ (۲۴) النسائی: الخصائص فی مناقب علی بن ابی طالب، مطبوعۂ العجائب، کلکتہ ۱۸۸۶ء، مطبوعۂ نجف ۱۹۶۹ء؛ (۲۵) جلال الدین السیوطی: احیاء المیت، (با ترجمہ)، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۲۶) احمد بن حجر المکی: الصواعق المحرقۃ، ۱۹۶۵ء؛ (۲۷) سلیمان حسینی حنفی قندوزی: ینابیع المودۃ، بمبئی ۱۳۱۱ھ؛ (۲۸) قاضی نور اللہ التستری و شہاب الدین مرعشی: احقاق الحق، مع حواشی و تعلیقات، طہران ۱۳۸۰ھ ببعد؛ (۲۹) محسن الامین العاملی: اعیان الشیعۃ، الجزء الرابع، القسم الاول، بیروت ۱۳۶۷ھ؛ (۳۰) خواجہ محمد لطیف انصاری: تاریخ حسن مجتبیٰ، مطبوعۂ لاہور، امامیہ مشن، ۱۹۶۳ء؛ (۳۱) سید مرتضیٰ حسین: صلح امام حسن، (طبع تعلیمات الٰہیہ) کراچی ۱۹۵۷ء۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

اَلْحَسَن بن محمد: رک بہ المُہَلّبی۔

اَلْحَسَن بن محمّد الوَزّان: المعروف بہ یوحنّا الاسد الغرناطی، جس کا لاطینی نام (Johannes Leo Africanus ہے - ۹۰۱ھ / ۱۴۹۵ء میں بمقام غرناطہ پیدا ہوا اور فاس میں پرورش پائی - بنو وطّاس نے اسے تین مرتبہ سیاسی مہمات پر جنوبی مراکش بھیجا، اس سلسلے میں وہ ۹۲۱ھ / ۱۵۱۵-۱۵۱۶ء میں مکّے اور وہاں سے استانبول گیا، وطن کو لوٹتے وقت راستے میں صقلیہ کے بحری ڈاکو اسے گرفتار کرکے ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء میں نیپلز Naples اور پھر روم لے گئے، جہاں بالآخر اسے غلام کی حیثیت میں پاپائے روم لیو دہم (Leo X) کی خدمت میں ہدیۃً پیش کیا گیا (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا)۔ پاپائے روم نے اس کی رسم اصطباغ ادا کی اور اس کا نام Johannes Leo رکھ دیا۔ [اس سے ظاہر ہے کہ محمد الوزّان کا ارتداد بحالت مجبوری ہوا اور عارضی تھا]۔ رومہ میں اس نے مندرجۂ ذیل کتابیں تصنیف کیں، مگر ان میں سے صرف پہلی کتاب کا اصل عربی متن ہم تک پہنچا ہے: (۱) عربی عبرانی و لاطینی لغت (*Arabic-*

(Hebrew-Latin Vocabulary)، جسے اس نے یعقوب بن سالمن طبیب کے لیے ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳-۱۵۲۴ء میں لکھا (مخطوطۂ اسکوریال Escorial، عدد ۵۹۸، قب ایچ۔ درانبورغ Derenbourg : "فہرست مخطوطات عربی در اسکوریال"، پیرس ۱۸۸۴ء، ج ۱ : ۴۱۰)۔ (۲) *Descrittione dell' Africa*، جس کا اس نے ۱۰ مارچ ۱۵۲۶ء کو اطالوی زبان میں ترجمہ کیا اور جو ۱۵۳۰ء میں پردۂ خفا سے نکل کر معرض ظہور میں آئی۔ اس کا ناشر راموسیو تھا۔ *Navigationi, viaggi*، وینس ۱۵۵۰ء، ج ۱ : ۱ تا ۱۰۳، الف فرانسیسی ترجمہ از ٹمپورل Temporal، طبع شیفر ۱۸۹۶ء۔ لاطینی ترجمہ از فلوریانس (Florianus)۔ انگریزی ترجمہ از پوری Pory، طبع براؤن ۱۸۹۶ء۔ ولندیزی ترجمہ از لیرز Leers جرمنی ترجمہ از لورس بخ (Lorsbach)؛ (۳) *Libellus de viris illustribus apud Arabes*، ۱۵۲۷ء میں تمام ہوئی۔ اس لاطینی ترجمے کو ہوٹنجر Hottinger نے ترتیب دیگر طبع کیا اور اس کے بعد Fabricius نے ان تصانیف سے اہل مغرب کو تاریخ اسلام کی بابت پہلی بار مواد مہیا کیے۔ شہر فاس کے اقتصادی اور عمرانی حالات بیان کرتے ہوئے (Descrittione کتاب چہارم باب ۳۳ تا ۴۵) اس نے مالکی نقطۂ نظر سے فقہ کے تاریخی ارتقا کو اجمالی طور پر بہت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیو Leo ۹۵۷ھ/ ۱۵۵۰ء سے پہلے تونس آیا اور وہاں [عیسائیت ترک کر کے اس نے اپنے اسلام کا اعلان کیا اور اسلام ہی پر اس کا خاتمہ بالخیر ہوا]۔

مآخذ: (۱) Widmanstad : *Evangelia syriaca*، ۱۵۵۵ء، دیباچہ؛ (۲) Casiri : *Bibliotheca arabico-hispana*، میڈرڈ ۱۷۷۰ء، ۱ : ۱۷۲ ببعد؛ (۳) شیفر Schefer : کتاب مذکور؛ (۳) Goldziher بمدد اشاریہ؛ (۴) *Pallas Nagy Lexikona, Az összes ismeretek enciklopediaja*، ۱۸۹ء، ۱۱ : ۸۲۶؛ (۵) Massignon : *Le Maroc ...... d'aprés Léo l'Africain*، الجزائر ۱۹۰۶ء، ص ۳ تا ۱۱، ۳۲ تا ۶۶ H.D. Castries (در *Sources*) کے مطابق میلان کی Signora Angela Codazzi "Descrittione" کے عربی مواد پر ایک تنقیدی کتاب لکھ رہی ہیں [(۶) *Ency. Britt*، مطبوعہ ۱۹۵۰ء، ۱۳ : ۹۳۰]۔

(L. MASSIGNON)

* **الحسن بن مَخْلَد**: رَكَ بہ ابن مَخْلَد (۱)۔

* **الحسن بن ہانی**: رَكَ بہ ابونواس۔

* **الحسن بن یوسف**: بن علی بن المُطَهَّر الحلّی الشیعی جمال الدین ابوالمنصور، رَكَ بہ الحلّی۔

* **الحسن الاَعْصَم**: بحرین کا مشہور قرمطی راہنما، الاحساء میں ۲۷۸ھ/ ۸۹۱ء میں پیدا ہوا۔ رملہ میں ۳۶۶ھ/ ۹۷۷ء میں فوت ہوا۔ اس کا باپ احمد بن ابی سعید الحسن الجنّابی ابو طاہر سلیمان [رَكَ بہ الجنّابی] کا بھائی تھا؛ وہ زہر دیے جانے سے ۳۵۹ھ/ ۹۷۰ء میں فوت ہوا۔ الحسن الاعصم ابو طاہر کی وفات کے بعد اکیلا کبھی اقتدار کا مالک نہیں رہا، بلکہ ابو طاہر کے بھائی مجموعی حیثیت سے اقتدار کے مالک تھے، لیکن وہ متعدد مواقع پر قرمطی افواج کا سپہ سالار رہا۔ ۳۵۷ھ/ ۹۶۸ء میں اس نے دمشق پر قبضہ کر لیا اور اِخشیدی گورنر کو شکست دی۔ کچھ مال غنیمت کے غلط استعمال کی وجہ سے اس کی تذلیل ہوئی، لیکن شام کی فاطمی فتح اور قرامطہ کے رویے میں تبدیلی کے بعد، جو عباسی خلیفہ کے حلیف بن گئے، کمان دوبارہ حاصل کر لی۔ بختیار البویہی اور ابو تغلب حمدانی کی مدد سے الحسن الاعصم نے ۳۶۰ھ میں دمشق کے باہر فاطمی سپہ سالار جعفر بن فلاح کے قتل ہو جانے کے بعد مکمل فتح حاصل کر لی، اور اس نے فاطمی خلیفہ المعز کو مساجد میں

لعن طعن کروائی۔ اس کے بعد اس نے رملہ پر قبضہ کر لیا، اور مصر میں جا کر قاہرہ کا محاصرہ کیا۔ لیکن جرّاح [رک بآں] کے ہلہ بول دینے اور اس کے اپنے حلیفوں عُقَیل اور طَیّ کے دھوکے کی وجہ سے اسے پسپا ہونا پڑا اور وہ الاحسا لوٹ آیا۔ دمشق قرامطہ کے قبضے میں رہا۔

المعز نے، جو ۳۶۲ھ / ۹۷۳ء میں قاہرہ پہنچا، الاعصم کو ایک خط بھیجا (دیکھیے المَقریزی: اِتّعاظ الحُنفاء، ص ۲۰۱ ببعد)، جس میں اسے فاطمی موقف ترک کر دینے پر ملامت کی گئی تھی الاعصم نے اس کا توہین آمیز جواب دیا۔ ۳۶۳ھ / ۹۷۴ء میں اس نے ایک مرتبہ پھر مصر پر چڑھائی کی اور قاہرہ کا محاصرہ کیا لیکن اس کے حلیف الحسن بن الجرّاح [رک بہ جراحیہ] نے اس سے غداری کی اور فاطمی دستوں نے اسے شکست دی، جن کا سپہ سالار المعز کا بیٹا، مستقبل کا العزیز تھا، آخر وہ الاحسا واپس آ گیا۔

جو قرامطہ شام ہی میں رہے، وہ ترک الپتگین کی فوج میں شامل ہو گئے، جو ایک بُوَیہی افسر تھا اور بغداد سے بھاگ کر اس نے دمشق پر قبضہ کر لیا تھا۔ جوہر کی کمان میں ایک فاطمی فوج ذوالقعدہ ۳۶۵ھ/اگست ۹۷۶ء میں دمشق کے باہر آ پہنچی۔ الپتگین اور دمشق کے باشندوں نے الاعصم سے مدد کی درخواست کی، جس نے الاحسا سے واپسی پر جوہر کو جمادی الاُولٰی ۳۶۶ھ / دسمبر ۹۷۶ء میں پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ الاعصم اور الپتگین نے جوہر کا تعاقب کیا۔ جوہر نے رملہ چھوڑ دیا اور پھر عسقلان بھی اسے ذلت آمیز شرائط کے ساتھ چھوڑنا پڑا۔ اس کے بعد العزیز، جو ۳۶۵ھ / ۹۷۵ء سے خلیفہ تھا، خود میدان میں نکلا اور الپتگین اور الاعصم کو، جو رملہ واپس آ چکے تھے، وہاں شکست فاش دی۔ فرار اختیار کرنے والا الپتگین جلد ہی گرفتار ہو گیا، لیکن الاعصم جھیل طبریہ جا پہنچا، جہاں اسے خلیفہ کا ایک قاصد ملا اور اس شرط پر صلح کر لی کہ خلیفہ اسے تیس ہزار دینار سالانہ خراج ادا کیا کرے گا اس سال کا خراج پیشگی ادا کر بھی دیا اور الاعصم الاحسا واپس چلا گیا۔

یہ آخری تفصیلات ابن القلانسی کے بیان سے لی گئی ہیں (جس کا تتبع ابن الاثیر نے کیا ہے)۔ ابن القلانسی لکھتا ہے کہ رملہ کے باہر لڑائی محرم ۳۶۷ھ / اگست - ستمبر ۹۷۷ء میں ہوئی۔ لیکن دوسرے مصادر کی رو سے الاعصم رملہ میں اپنی آمد کے چند دن بعد، پہلے سے بیمار ہونے کی حالت میں، رجب ۳۶۶ھ / مارچ ۹۷۷ء میں فوت ہو گیا۔ اگر، جیسا کہ ممکن ہے، الاعصم ۳۶۶ھ ہی میں فوت ہو گیا تھا، تو اس میں اس کے بھائی یا چچازاد بھائی جعفر میں التباس پیدا ہو جائے گا، جو ابن الدّواداری کے مطابق، الاعصم کی وفات کے بعد الپتگین کے حلیف قرامطہ کے سپہ سالار ہونے کی حیثیت میں اس کا جانشین ہوا۔

بعض اوقات الاعصم کو فاطمیوں کے متعلق قرامطہ کے رویّے میں بڑی تبدیلی پیدا کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) الکُتُبی: فوات، ۱: ۱۱۵ [= ۱: ۲۲۷] الاعصم پر ایک ملاحظہ ہے۔ مؤرخین میں سے دیکھیے بتائی ہوئی تاریخوں کے تحت؛ (۲) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، ص ۱ تا ۲ (سبط ابن الجوزی کا اعادہ جو ہلال الصّابیٔ کی نقل کرتا ہے)، ص ۳ ببعد، ۱۰ تا ۲۰؛ (۳) یحیٰی بن سعید الانطاکی، PO، ۱۸: ۸۱۷ (۱۱۹) و ۲۳: ۳۵۱ تا ۳۵۲ (۱۴۳ تا ۱۴۴)، ۳۵۸ (۱۵۰)، ۳۸۹ تا ۳۹۰ (۱۸۱ تا ۱۸۲)؛ (۴) ابن ظافر، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Or. ۳۶۸۵، ورق ۳۸ ببعد؛ (۵) سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان، مخطوطۂ پیرس ۵۸۶۶، ورق ۱۲ راست،

۱۳ راست، ۲۰ جب؛ (۶) ابن الاثیر، *subannis*، ص ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۹۳؛ (۷) ابن خلدون: العبر، ۴: ۸۸ ببعد؛ (۸) المقریزی: اتعاظ، طبع ستّال، ص ۱۳۹، ۱۸۰ ببعد، ۲۰۰ تا ۲۰۳، ۲۲۷ تا ۲۳۸، ۲۵۰ تا ۲۵۱؛ (۹) وہی مصنف: الخطط، ۱: ۳۴۹؛ (۱۰) ابن تغری بردی، مطبوعۂ قاہرہ، ۴: ۱، ۵۶، ۵۸ تا ۵۹، ۶۲، ۷۰، ۷۴ تا ۷۵، ۱۰۸؛ (۱۱) ابن الدواداری: *Chronik*، Sechstesr Teil: *Der Bericht über die Fatimiden*، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ص ۱۲۰/۱۳۳، ۱۳۸، ۱۳۹ تا ۱۵۶، ۱۵۹ ببعد، ۱۶۵ ببعد، ۱۷۸ تا ۱۷۹؛ جدید تصانیف کے لیے دیکھیے: (۱۲) S. de Sacy: *Exposé de la religion des Druzes*، ج ۱، دیباچہ: ص ۲۱۹ ببعد، ۲۲۷ تا ۲۳۹؛ (۱۳) Quatremère: *Vie du Khal. fat. Moezz-lidin-Allah*، در *JA*، ۱۸۳۷ء، ص ۷۶ ببعد؛ (۱۴) Defrémery: *Hist. des Ismaëliens de la Perse*، در *JA*، ۱۸۵۶ء، ۲: ۳۷۶ تا ۳۸۰؛ (۱۵) وستنفلٹ: .... *Die Statthalter von Ägypten*، *Abh. G. W. Gött*، ۲۱ (۱۸۷۶ء): ۵۰ تا ۵۱؛ (۱۶) وہی مصنف: *Gesch. der Fatimiden-Chalifen*، ص ۱۱۳ ببعد، ۱۳۷؛ (۱۷) ذخویہ: ... *Mémoire sur les Carmathes*، ص ۱۵۷، ۱۸۲، ۱۸۳ ببعد، ۱۸۶ تا ۱۸۷، ۱۸۸ ببعد، ۱۹۰ تا ۱۹۱؛ (۱۸) B. Lewis: *The Origins of Ismailism*، ص ۸۱ ببعد؛ (۱۹) ایچ۔ آئی۔ حسّان اور ٹی۔ اے۔ شرف: المعز لدین اللہ، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۱۰۳ ببعد، اور بمدد اشاریہ؛ (۲۰) W. Madelung: *Fatimiden und Bahrainqarmaten*، در *Isl.*، ۳۴ (۱۹۵۹ء): ۳۵ ببعد، ۵۵ ببعد، ۹۵ ببعد، ۸۵ ببعد (ایک اہم تصنیف)۔

(M. CANARD)

* **حَسَن البَصْری**: ابو سعید بن ابی الحسن یَسار البصری (۲۱ھ/ ۶۴۲ء تا ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء)، اموی عہد میں بصرے کے مشہور واعظ اور صوفی جو تابعین [رَكَ بآں] کے طبقے سے تھے۔ ان کے والد، جن کا اصلی نام پیروز تھا، عراق میں میسان کی فتح کے موقع پر اسیر ہو گئے تھے اور کہا جاتا ہے کہ انہیں مدینے لایا گیا، جہاں ان کی مالکہ نے انہیں آزاد (عتق) کر دیا، اگرچہ یہ صحیح طور پر معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کون تھیں، اور پھر انھوں نے حسن کی والدہ خَیرة سے شادی کر لی۔ ایک روایت کی رو سے حسن بصرے میں ۲۱ھ/ ۶۴۲ء کو پیدا ہوئے (اس روایت کی تنقید کے لیے دیکھیے Schaeder: کتاب مذکور، در مآخذ، ص ۴۲ تا ۴۸)۔ ان کی پرورش وادی القرٰی میں ہوئی اور جنگ صفّین کے بعد وہ بصرے چلے گئے۔ اپنی نوجوانی میں انھوں نے مشرقی ایران کی فتوحات میں حصہ لیا (۴۳ھ/ ۶۶۳ء اور بعد کے سال)۔ بعد ازاں وہ انتقال (۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء) تک بصرے ہی میں رہے۔ ان کی شہرت کا انحصار ان کی انتہائی دینداری اور دیانت داری پر ہے، جس نے ان کے معاصرین کو بہت متأثر کیا (Ritter، ص ۳۱ ببعد، ۳۳، حاشیہ ۵)، اور سب سے بڑھ کر ان کے مشہور مواعظ اور اقوال پر، جن میں وہ اپنے ہم شہریوں کو گناہوں کے ارتکاب کے خلاف متنبہ کرتے تھے۔ انھوں نے اپنی پوری زندگی ایک با عمل صوفی کے طور پر گزاری؛ جو وہ خود کرتے، اسی کی تلقین کرتے تھے۔ یہ مواعظ، جن کے محض کچھ اجزا محفوظ رہ گئے ہیں، ابتدائی عربی نثر کے باقی ماندہ بہترین نمونوں میں سے ہیں۔ ان کی جاندار تصویر کشی اور پر کیف صنعت تضاد کی بدولت ان مواعظ کو اعلٰی ترین بلاغت و فصاحت کی صف میں جگہ حاصل ہے۔ یہ بلا وجہ نہیں تھا کہ مؤلفین، مثلاً الجاحظ اور المبرّد نے انہیں اموی عہد کے سیاسی رہنماؤں کی مشہور تقریروں کے ساتھ ساتھ اسلوب کے مثالی

نمونوں کے طور پر نقل کیا ہے، اور ان کے بعض اقوال لغت کی اہم کتابوں میں بھی درج کیے گئے ہیں۔ دو مشہور مثالیں حسب ذیل ہیں: حادِثوا هٰذِهِ القُلُوبَ فَاِنَّها سَرِيعَةُ الدُّثُوْرِ (= ان دلوں کو از سر نو جِلا دے لو، کیونکہ یہ دل (احساس دینی کے مرکز ہیں) بہت جلد زنگ آلود ہو جاتے ہیں) (Ritter، ص ۴۳، ترجمہ غلط ہے)؛ اِجْعَلِ الدُّنیا كَالْقَنْطَرَةِ تَجُوزُ عَلَيْها وَلَا تَعْمُرُها) اس دنیا کو ایک پُل سمجھو جس پر سے تم گزر جاتے ہو اور اس پر ڈیرے نہیں ڈال لیتے (المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۱۵۸) - عربی کے واعظانہ ادب کی بمشکل ہی کوئی ایسی تصنیف ملے گی کہ جس میں حسن کے بعض اقوال منقول نہ ہوں - شروع کے خلفا کے بارے میں انہوں نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، وہ جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، کسی سیاسی جماعت سے وابستگی کے اعتراف کا نتیجہ نہیں، بلکہ ان کے مذہبی اصولوں پر مبنی ہیں - انہوں نے اپنے زمانے کے حکمرانوں، یعنی عراق کے والیوں پر بیباکی سے نکتہ چینی کی ہے - ان کی بےباکی کا یہ عالم تھا کہ ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں الحجّاج کی جانب سے شہر واسط کی تعمیر پر اعتراض کر دیا - وہ ان سے ناراض ہو گیا آخر انہیں الحجّاج کی وفات تک روپوش ہو جانا پڑا (Schaeder، ص ۵۵، ۹۳؛ Ritter، ص ۵۳ تا ۵۵) - تاہم حسن ان لوگوں کو بہ نظر استحسان نہ دیکھتے تھے جو بدعنوان والیان ملک کو برطرف کرنے کے لیے بغاوتوں کی کوششوں میں حصہ لیتے تھے (تغییر المنکر) - جب ابن الاشعث (۸۱ھ / ۷۰۰ء) کے حامیوں نے انہیں اپنے ساتھ شامل ہونے کا حکم دیا تو انہوں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ ظالموں کے متشددانہ افعال خدا کی طرف سے عذاب ہیں جس کا مقابلہ تلوار سے نہیں کیا جا سکتا بلکہ اسے صبر سے برداشت کرنا چاہیے (Schaeder، ص ۵۶ - ۵۷؛ Ritter، ص ۵۱) - اپنے مواعظ میں وہ برابر دنیوی رجحانات اور مال و دولت سے محبت کے خلاف تنبیہ کرتے رہے: "انسان موت کے راستے پر گامزن ہو چکے ہیں، اور جو مر گئے ہیں وہ اپنے پیچھے دوسروں کے آنے کے منتظر ہیں" (Ritter، ص) - جو لوگ مال و دولت جمع کرتے، انہیں وہ شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتے تھے - انہوں نے ایک شخص کو، جو ان کی بیٹی سے شادی کرنا چاہتا تھا اور اپنی دولت مندی کی وجہ سے مشہور تھا، محض اس کی دولت کی وجہ سے ردّ کر دیا (Ritter، ص ۲۵) - انہیں اس کا خیال بھی نہیں آیا کہ جو غیر مزروعہ زمین (موات) مفت تقسیم کی جا رہی تھی، وہ اسے لینا قبول کر لیں، "اگر مٹی بھر ٹوکری کے عوض مجھے ہر وہ چیز مل سکے جو دونوں پلوں کے درمیان ہے تو مجھے اس سے کوئی خوشی نہ ہو گی (Ritter، ص ۲۵ - ۲۶) - وہ اس دنیا دار آدمی کو جسے اپنے دین و ایمان کا زیادہ پاس نہ ہو اور جو بلا تأمل گناہ کرتا ہو، منافق کہتے تھے اور اس مفہوم میں یہ اصطلاح صرف انہوں نے ہی استعمال کی تھی، لہٰذا حمد و مناجات کی کتابوں میں انہیں اس عقیدے کے سب سے بڑے نمائندے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ صاحب الکبیرہ [یعنی کبیرہ گناہ کا مرتکب] منافق ہے (Ritter، ص ۴۲ تا ۴۴) - وہ گناہوں کو بڑی سختی سے جانچتے تھے (تشدید المعاصی) اور یہ سمجھتے کہ گناہگار اپنے افعال کا پوری طرح ذمّے دار ہے - وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو بری الذمہ نہیں کر سکتا کہ سب افعال خدا نے پیدا کیے ہیں - یہ قدریہ کا نقطۂ نظر ہے - امام ابن تیمیہ، تشدید المعاصی اور قدریہ میں تعلق کے معترف ہیں اور کہتے ہیں: "لوگ ہر اس شخص کو جو گناہوں کا سختی سے محاسبہ کرتا

ہے، قدری کہتے ہیں'' ان کا بیان ہے کہ اسی وجہ سے حسن پر قدری عقیدے کا الزام لگایا جاتا تھا۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ حسن نے قدریہ کا نقطۂ نظر اختیار کر لیا تھا، اگرچہ شروع زمانے ہی سے ان کی شہرت کو اس داغ سے پاک و صاف کرنے کی کوششیں شروع ہو گئی تھیں (Ritter، ص ۵۷ ببعد)۔ اس کا ثبوت بظاہر اس رسالے (طبع Ritter، ص ۶۷ تا ۸۳) سے بھی ملتا ہے جو انھوں نے عبدالملک [بن مروان] کو لکھا تھا، جس میں حسن کے جذبۂ اخوت انسانی اور بنو نوع انسان سے ہمدردی پر بھی زور دیا گیا ہے۔ ان کا ایک مداح شاعر الفرزدق [رک بآں] بھی تھا، جس نے انھیں اپنی بیوی نُوار کی طلاق کے ایک شاہد کی حیثیت سے طلب کیا تھا (الکامل، ص ۷۰)۔

حسن کی تصانیف اب نہیں ملتیں۔ مذکورۂ بالا مواعظ کے شذرات کے علاوہ، عمر بن عبدالعزیز کے نام ایک زاہدانہ و واعظانہ نوعیت کا رسالہ ملتا ہے (Ritter، ص ۶۱ ببعد)، ایک رسالہ مکے میں ایک ''بھائی'' کے نام، جسے انھوں نے مجاورۃ، یعنی مکے میں سکونت کی تلقین کی ہے (Ritter، ص ۸ - ۹) اور (۵۴) فرائض پر ایک کتاب، جس کے مستند ہونے کا ابھی ثبوت نہیں ملا (Ritter، ص ۷ - ۸)۔ الفہرست (۳۴، ۱) کی رُو سے حسن نے ایک تفسیر لکھی تھی۔ L. Massignon نے در *Essai*، ص ۱۶۲ - ۱۶۳ اس تفسیر قرآنی کی بعض جزئیات کا ذکر کیا ہے۔ G. Bergsträsser نے در *Islamica*، ۲ : ۱۱ ببعد، حسن کی ان قرآنی قراءتوں سے بحث کی ہے جنھیں دیکھنے کے لوگ بہت مشتاق تھے۔ حدیث کے ناقدوں نے حسن پر کڑی نکتہ چینی کی ہے؛ ان کا خیال ہے کہ حسن روایت حدیث میں غیر محتاط تھے۔ الذہبی نے المیزان (بذیل مادّہ) میں انھیں بہت ''غیر محتاط'' کہا ہے (Ritter، ص ۲ - ۳)۔

اہل السنۃ و الجماعۃ اور معتزلہ دونوں انھیں اپنے میں سے تصور کرتے ہیں، اگرچہ مؤخرالذکر نے بعض اوقات یہ دعوٰی کیا ہے کہ ان کی ابتدا حسن سے نہیں ہوئی۔ فتوت کے پیرو بھی انھیں اپنا امام سمجھتے تھے (Ritter ص ۴۰ ببعد)۔ ان کا نام کئی صوفی سلسلوں کی بھی ایک کڑی نظر آتا ہے۔ اور اخلاقی پند و نصیحت کی تصانیف میں ان کے اقوال بے شمار بار نقل کیے گئے ہیں۔ ان کے زہد و تقشف کا اثر بصرے میں تا دیر قائم رہا (Ritter کی تصحیح کر لینا چاہیے)۔ بصرے کی صوفی مسلک کی بڑی کتاب، یعنی ابوطالب المکّی کی قوت القلوب، میں کہا گیا ہے کہ حسن اس علم میں جس کی ہم نمائندگی کرتے ہیں، ہمارے امام ہیں، ہم ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں، ان کے طور طریقوں کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے چراغ سے روشنی حاصل کرتے ہیں (قوت، ۱ : ۱۴۹)۔

مآخذ: عربی کی کوئی تاریخ یا علم سیرت سے متعلّق کوئی ایسی کتاب نہ ہوگی جس میں حسن کے بارے میں کچھ نہ کچھ مندرج نہ ہو، اور اخلاقیات، پند و نصائح، تصوّف یا ادب کی شاید ہی کوئی کتاب ہو جس میں حسن کا ایک آدھ قول نقل نہ کیا گیا ہو، مندرجۂ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے: (۱) ابن سعد: طبقات، ۷/۱ : ۱۱۴ ببعد؛ (۲) الفہرست، ص ۱۸۴؛ (۳) ابن المرتضٰی: طبقات المعتزلۃ، طبع Susanna Wilzer (*Bibl. Isl.*، ۲۱)، ص ۱۸ ببعد؛ (۴) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن خلکان: وفیات، عدد ۱۵۵؛ (۶) الشہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۳۲؛ (۷) ابو طالب المکّی: قوت القلوب، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، مواضع کثیرہ؛ (۸) ابو نُعیم: حلیۃ الاولیاء، قاہرہ ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۸ء، مواضع کثیرہ؛ (۹) الہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ R.A. Nicholson،

سلسلۂ یادگار گب، ۱۷: ۸۶ ببعد؛ (۱۰) فرید الدین عطّار: تذکرۃ الاولیاء، طبع Nicholson، ۱: ۲۳ ببعد؛ (۱۱) ابن الجوزی: آدابُ الحَسَن البصری، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۲) اخبار حسن البصری، مخطوطۂ ظاہریہ، دمشق، قبّ فہرس (تاریخ)، ص ۳۶۶؛ (۱۳) الجاحظ: البیان والتّبیین، قاہرہ ۱۹۳۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) المبرّد: الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) جمہرۃ رسائل العرب، طبع احمد زکی صفوت، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ۱: ۳۷۸ تا ۳۸۹ [(۱۶) ابو عبدالرحمٰن السلمی: طبقات الصوفیۃ].

جدید مطالعات: (۱۷) Essai sur les origines der lexique technique de la mystique musulmane، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۵۲ تا ۱۷۵؛ (۱۸) H. H. Schaeder: Hasan al. Basri، در Isl.، ۱۴ (۱۹۲۵ء): ۴۲ ببعد؛ (۱۹) Ritter: Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit، ج ۱، Hasan al-Basri، در Isl.، ۲۱ (۱۹۳۳ء): ۱ تا ۸۳؛ (۲۰) وہی مصنّف: در EI، بذیل مادّۂ حسن بصری؛ (۲۱) J. Obermann: Political theory in early Islam، مطبوعات امریکن اورینٹل سوسائٹی، off Prints، عدد ۹، ۱۹۳۵ء؛ (۲۲) احسان عبّاس: الحَسَن البصری، قاہرہ ۱۹۵۲ء.

(H. Ritter)

حَسَنَک: اصل میں ابو علی حسن بن محمد عبّاس (م ۴۲۳ھ / ۱۰۳۲ء) محمود غزنوی [رَکّ بآں] کا آخری وزیر۔ کم عمری میں خراسان کا گورنر بن جانے کے بعد حَسَنَک ۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ء میں حج کے لیے گیا اور واپسی پر براستۂ قاہرہ آیا (البیہقی، ص ۲۰۹) اور وہاں فاطمی خلیفہ الظّاہر نے اسے خلعت دی، جسے اس نے قبول کر لیا۔ اس سے عباسی خلیفہ القادر کو شک گزرا کہ وہ کہیں خلافت فاطمیہ کا حامی نہ بن گیا ہو، چنانچہ عباسی خلیفہ نے غزنہ میں اس کی واپسی کے بعد سلطان محمود سے مطالبہ کیا کہ وہ اسے ایک قرمطی [رَکّ بآں] کے طور پر سزائے موت دے۔ محمود نے اس الزام کو بے بنیاد قرار دیا اور ۴۱۵ھ / ۱۰۲۴ء میں حسنک کو وزیر بھی مقرر کر دیا۔ سلطان محمود نے حسنک کی وصول کردہ خلعت اور دوسرے تحائف بغداد بھیج کر خلیفہ کو مطمئن کرنے کی کوشش کی، لیکن وہاں انھیں نذر آتش کر دیا گیا۔

محمود کے دور حکومت کے آخری چھے سالوں کے دوران میں حسنک نے اسے بہت متاثر کیا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس کے بیٹے مسعود کی مخالفت کی اور مسعود کے بھائی محمد کی اولاد کی حمایت کی۔ اس وجہ سے محمود کی وفات (۲۳ ربیع الآخر ۴۲۱ھ / ۳۰ اپریل ۱۰۳۰ء) کے بعد اسے زوال اقتدار کا سامنا کرنا پڑا۔ اسے فوراً ہرات کی طرف جلا وطن کر دیا گیا (البیہقی، ص ۵۲)، کیونکہ اس پر مسعود کی شان میں گستاخی کرنے کا الزام لگایا گیا تھا (البیہقی، ص ۶۴)، لیکن زیادہ تر وزیر مال ابو سہل سوزنی کی کوششوں کے نتیجے میں اس پر قرمطی ہونے کے پرانے الزام پر مقدمہ چلایا گیا۔ عباسی خلیفہ القادر نے بھی، جسے ۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ء میں اپنی خواہش کی تکمیل نہ ہونے کی وجہ سے رنج تھا، دوبارہ مداخلت کی۔ اس پر حسنک پر مقدمہ چلا، جس کا البیہقی (ص ۱۷۸ تا ۱۸۹) نے تفصیل کے ساتھ اور ہمدردانہ انداز میں ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد اسے ۲۸ صفر ۴۲۳ھ / ۱۴ فروری ۱۰۳۲ء کو گلا گھونٹ کر مار دیا گیا اور اس کا سر کاٹ کر مزید تذلیل کے لیے اسُ کے سب سے بڑے دشمن سوزنی کو دے دیا گیا۔

عام ماخذ کی رُو سے حسنک محض درباری سازشوں اور محمود کے دو بیٹوں کی خاندانی کشمکش کے نتیجے میں فوت نہیں ہوا۔ اس کی وجہ اسمٰعیلی بغاوت کا وہ خطرہ بھی تھا جس سے عباسی خلفا اور غزنویوں کے دل دہلے ہوئے تھے اور یہ خطرہ

پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے دوران میں پورے مغربی ایشیا اور ایران میں اسمٰعیلیوں کے بہت سے تخریبی واقعات کے پیش نظر، بالکل بے بنیاد بھی نہ تھا، گو انفرادی صورتوں میں یہ معصوم لوگوں کے خلاف ہوی تھا۔

مآخذ: (۱) البیہقی، طبع غنی و فیاض، تہران ۱۹۴۵ء (مندرجۂ بالا حوالے اس طباعت کے ہیں)، روسی ترجمہ از A.K. Arends، تاشقند ۱۹۶۲ء، بالخصوص ص ۷۹، ۸۷، ۱۸۰-۸۰؛ تا ۱۸۹، (نیز دیکھیے اشاریہ، ص ۸۰۷ راست)؛ (۲) العتبی: تاریخ الیمینی، تہران ۱۸۵۸ء، ص ۲۶۳ تا ۲۶۸ (= مطبوعۂ لاہور، ص ۳۲۹ تا ۳۳۳)؛ (۳) آثار الوزراء، مخطوطۂ کتاب خانۂ انڈیا آفس، ورق ۸۸ الف تا ۸۹ ب؛ مطالعات: (۴) محمد ناظم: The life and times of Sultan Mahmud of Ghazna، کیمبرج ۱۹۳۱ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) Spuler: Iran، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۶) C.E. Bosworth: The Ghaznawids، ایڈنبرا ۱۹۶۳ء، بمدد اشاریہ؛ اس دور کی ایک عمومی تصویر کے لیے دیکھیے (۷) A.E. Berthels: Nasir-i- Khosrov i Ismailizm، روسی زبان میں، ماسکو ۱۹۵۹ء۔

(B. Spuler)

حَسْنَوَیْہ: ایک کُرد سردار کا (اور اس حکمران خاندان کا جو اس کی اولاد سے تھا) نام، جس نے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے دوران اور پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں مغربی ایران اور بالائی الجزیرہ میں کم و بیش خود مختار اور مستقل ریاستیں قائم کیں اور انھیں برقرار رکھنے میں کامیاب رہا۔

حسنویہ بن حسین (ابو الفوارس) برزِکانی کُرد قبیلے کی ایک شاخ سے تھا۔ اس کے متعدد رشتے دار اس قبیلے کی دوسری شاخوں کے قائد تھے (ابن الاثیر، ۸ : ۵۱۸-۵۱۹)۔ اپنے دو چچاؤں کے انتقال (۳۴۹ھ / ۹۶۰ء و ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) اور ایک بھتیجے کے خلاف طاقت کے استعمال سے وہ وسطی جبال (علاقۂ قرمیسین) میں متعدد قلعوں اور محفوظ مقامات (حمایات، رک باں) پر قبضہ کرنے کے قابل ہو گیا۔ اس نے آل بویہ کو سامانیوں اور ان کے ایرانی حلیفوں کے خلاف جدوجہد میں مدد دی، جس کی وجہ سے رکن الدّولہ اس پر مہربان ہو گیا اور اس طرح اسے ان علاقوں کے کُردوں پر اپنے اثر و رسوخ کو وسعت دینے کا موقع مل گیا۔ آگے چل کر جب اس کے ذمّے واجب الادا محاصل کے بارے میں نزاع پیدا ہوا تو اسی بنا پر اسے ہمذان کے والی سہلان بن مسافر کا مقابلہ کرنے کی جسارت ہوئی اور اگر وہ مہم جو رکن الدّولہ کے وزیر ابن العمید نے اس کے خلاف تیار کی تھی مؤخّرالذکر کی موت کے باعث ملتوی نہ ہو جاتی تو اسے بڑی مصیبت کا سامنا کرنا پڑتا۔ متوفی کے بیٹے اور جانشین ابوالفتح ابن العمید نے اس سے گفت و شنید کی اور پچاس ہزار دینار خراج اور بہت سے جانوروں کے عوض اسے مالی خود اختیاری دی اور اپنے صوبے میں محاصل وصول کرنے کا حق بھی عطا کر دیا (صفر ۳۶۰ھ / دسمبر ۹۷۰ء)۔ اب اس نے سہلان سے، جو خود بھی نیم خود مختار تھا، مصالحت کرکے روابط استوار کر لیے۔ بویہی عزالدّین بختیار [رک باں] اور اس کے عمزاد بھائی عضدالدّولہ [رک باں] کی باہمی جنگ میں اس نے ہشیاری سے کام لیتے ہوے اور جبال کے بویہی حکمران فخرالدّولہ سے تعلق کی بنا پر بختیار کو مدد دینے کا وعدہ تو کر لیا لیکن محض اپنے بیٹوں عبدالرّزاق اور بدر کو اس کے پاس بھیج دینے پر اکتفا کیا اور اپنے جانے میں اتنی دیر کی کہ بختیار کو شکست ہوئی اور وہ قتل کر دیا گیا۔ کئی غیر مطبوعہ خطوط سے، جو ابو اسحاق الصّابی نے بختیار کی طرف سے یا خلیفہ الطّائی کی طرف سے

لکھے تھے (رسائل، مخطوطۂ پیرس، ورق ۵۵ چپ، ۹۳ راست، ۹۷ راست؛ لائڈن کا مخطوطہ، ورق ۱۲۹ راست، ۲۰۰ چپ)، اس گفت و شنید کی شہادت ملتی ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ دریں اثنا حسنویہ نے کسی نہ کسی طرح عضدالدّولہ سے صلح کر لی تھی، جس نے اس کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا ۔ اس نے ۳۶۹ھ/ ۹۷۹ء میں اپنے قلعے سرماج میں (بیستون کے جنوب میں) وفات پائی.

اس کے متعدد بیٹوں نے آپس میں لڑنا جھگڑنا شروع کر دیا ۔ فخرالدّولہ اور اس کے بھائیوں عضدالدّولہ اور حاکم رے مؤیّد الدّولہ کے درمیان جو کشمکش شروع ہوئی تھی اس کے دوران میں متعدد حسنویہی اس کے ساتھ ہو گئے، لیکن بعض نے، جن میں بدر بھی شامل تھا، عضدالدولہ کی تائید و حمایت کی ۔ فخرالدّولہ کی ہزیمت کا اثر حسنویہیوں پر بھی پڑا، چنانچہ بختیار سے سرماج چھین لیا گیا اور بالآخر بدر کے سوا حسنویہ کے سب بیٹوں کو مروا دیا گیا ۔ فخرالدولہ کی مملکت کے وارث کی حیثیت سے مؤیّد الدّولہ نے بدر (ابو نجم) کو حاجب کا خطاب دے کر برزکانی کردوں کا سردار مطلق بنا دیا (۳۷۰ھ/ ۹۸۰ء) ۔ ان واقعات کی تصدیق عبدالعزیز بن یوسف کے ایک خط سے ہوتی ہے (C. Cahen : *Une Coriespondance buyide inedite*، در *Studi orientalistici ... Levi Della Vida*، ۱ : ۸۷).

مؤرخین نے ابوالنجم (بعد ازاں ناصر الدّولہ) کو ہر طرح سے قابل تعریف حکمران قرار دیا ہے ۔ اگرچہ وہ مؤیّد الدّولہ کا وفادار باجگزار رہا، جیسے مثال کے طور پر اس نے زیاری حاکم قابوس [رک بآن] کے خلاف جنگ میں مدد دی، تاہم جب عضدالدّولہ اور اس کے جانشین مؤیّد الدّولہ کی وفات کے بعد فخرالدّولہ بغیر لڑے بھڑے وارث تخت ہوا تو بدر ایک بار پھر فخرالدّولہ کا بھی ویسا ہی مطیع و فرمان بردار بن گیا ۔ عضدالدّولہ کی وراثت کے مختلف دعویداروں میں سے اس نے کامیابی سے شرف الدّولہ کے خلاف فخرالدّولہ کی مدد کی اور قم کے قریب ایک برزکانی سردار کی بغاوت فرو کی ۔ فخر الدولہ کی وفات پر وہ اس کے نو عمر جانشین اور اس کی والدہ کے مشیر کا کردار ادا کرتا رہا، جنھیں اس نے سلطان محمود غزنوی کے دعاوی کو ردّ کرنے میں مدد دی (العتبی، ترجمہ Reynolds، ص ۳۲۳) ۔ دریں اثنا اس نے بغداد کے نئے بویہی حاکم بہاءالدّولہ سے بھی مفاہمت کر لی، جس کی سعی و کوشش سے ۳۸۸ھ/ ۹۹۸ء میں خلیفہ نے اسے مذکورۂ بالا [حاجب کا] لقب عطا کر دیا ۔ اس وقت اس کے تصرّف میں سابو خواست، دینور، نہاوند، استر آباد، بروجرد کے علاقے اور اہواز کے کئی اضلاع تھے؛ بعد میں وقتاً فوقتاً قرمیسین، حلوان اور اور شہرزور بھی اس کے تصرف میں آئے ۔ ابو شجاع رذرواری، جو برزکانی قبیلے کو "رہزنی میں دنیا کا بد ترین قبیلہ" قرار دیتا ہے، اس کی مہارت، مستعدی اور عدل و داد کی بے انتہا تعریف کرتا ہے، جن کی بدولت وہ اس قابل ہو گیا کہ لوگوں کو امن و امان قائم رکھنے پر مجبور کرے، ایک معقول مالی نظم و نسق چلائے، پہاڑی سڑکوں اور منڈیوں کی حالت درست کرے (جن میں اس کی اپنی پیداوار کی منڈی واقع ہمدان بھی شامل تھی)، مذہب کو فروغ دے اور بڑے بڑے عطیات و وظائف کے ذریعے ان حاجیوں کی حفاظت اور آسائش و آرام کے اسباب مہیا کرے جو اس کے علاقے سے گزرتے تھے؛ اس نے اپنا سکّہ جاری کیا تھا، چنانچہ بعض ایسے سکّے موجود بھی ہیں (اس کے بعض نئے سکّوں کا ذکر G. C. Miles نے *Mem. de la mission arch. en Iran*، ۳۷ : ۱۳۳ تا ۱۳۵ میں کیا ہے).

بایں ہمہ اپنی حکومت کے آخری دور میں اسے کئی آزمائشوں سے دوچار ہونا پڑا۔ بویہی حکمرانوں یا ان کے امرا کے باہمی مناقشات کے دوران میں اس نے جس کی مدد یا مہمان نوازی کی اس کی پاداش میں اسے دوسرے فریق کا مورد عتاب بننا پڑا۔ حسنویہی قدیم زمانے سے اپنے ہمسایوں شاجہانی کردوں (جو قرمیسین اور حلوان کی طرف رہتے تھے) خصوصاً ان کے سب سے زیادہ با رسوخ خاندان عنازی [رک بآں] کے حریف چلے آتے تھے۔ بدر نے اپنے علاقے سے ابوالفتح ابن عناز کو نکال دیا تھا اور آخر اسے بعض عُقیلی [رک بآں] بدویوں کے ہاں، جو بالائی الجزیرہ میں رہتے تھے، پناہ لینی پڑی۔ ۳۹۷ھ / ۱۰۰۶ - ۱۰۰۷ء میں بدر کو ان بدویوں سے جنگ کرنا پڑی۔ بدر نے پھر اپنے سب سے بڑے بیٹے ہلال کو ناراض کر لیا تھا اور ایک چھوٹے بیٹے پر مہربان ہو گیا تھا۔ ایک وقت میں شہرزور کے باجگزار امیر کی مدد سے ہلال کو فتح حاصل ہو گئی، لیکن آخر کار اسے بہاء الدولہ کی فوج نے ہزیمت دی۔ اس قضیے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن عناز نے، جس سے بدر کو مجبوراً مصالحت کرنا پڑی تھی، اپنی حیثیت کو زیادہ مستحکم کر لیا۔ عام طور پر بھی بدر کی کُرد رعایا اور اس کے ہمسایوں کی نظر میں بدر کی عزت و حرمت باقی نہ رہی اور ایک چھوٹے سے قبیلے سے ۴۰۵ھ / ۱۰۱۴ء میں جنگ کے دوران بدر کو اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے۔

اس طرح حسنویہ خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ اس سے ایک سال پہلے بہاء الدّولہ کا انتقال ہو چکا تھا اور ہلال کے ایک بیٹے طاہر (ظاہر) نے شہر زور پر دوبارہ قبضہ کر لیا تھا۔ اتنے میں ہلال قید سے رہا ہو گیا اور اپنے والد (بدر) کی جگہ لینے کے لیے پہنچ گیا، لیکن چند مہینے بعد ہی ابوالفتح ابن عناز کے بیٹے ابوالشوق [رک بہ عناز، بنو] نے حسنویہیوں کو شکست دے کر انھیں قتل کرا دیا اور جبال میں آل حسنویہ کی جگہ اب انھیں کا اقتدار قائم ہو گیا۔ اس خاندان کے ہاتھ سے اس کے سب مقبوضات نکل گئے اور صرف ساماج کا پرانا قلعہ اس کے قبضے میں رہ گیا، جہاں آخری وارث حکومت نے ۴۳۹ھ / ۱۰۴۷ء میں وفات پائی۔ عین اس وقت ایک نیا فاتح، یعنی سلجوقی ترک، اینال اس علاقے میں داخل ہو رہا تھا.

مآخذ: (۱) متن مادّہ میں جگہ جگہ جن ماخذ کا حوالہ دیا گیا ہے ان کے علاوہ باقی تمام معلومات ہلال الصابی کی تاریخ سے لی گئی ہیں، جو (ماسوا اس مختصر سے اقتباس کے جو ۹۸۹ تا ۹۹۲ء کے بارے میں محفوظ ہے) ہم تک مسکویہ اور ابو شُجاع (تا ۳۸۹ھ)، محمّد بن عبدالملک الہمذانی (تا ۴۳۶ھ)، ابن الجوزی، ابن الاثیر اور سبط ابن الجوزی کی تصانیف کے ذریعے پہنچی ہیں (رک بہ بویہ، بنی)۔ ان کے علاوہ مزید معلومات کے لیے رک بہ کُرد، در ؤؤ، لائڈن، بار اوّل و عنازی، در ؤؤ، لائڈن، بار دوم (از V. Minorsky)۔ اسی طرح *Abu Dulaf's travels in Iran*، ۱۹۵۵ء، ص ۹۳ (سرماج کے متعلق) پر حواشی از منورسکی: نیز دیکھیے Zambaur، ص ۲۱۱؛ B.S. Puler: *Iran*، بمدد اشاریہ.

(C. L. CAHEN)

* **حَسَنی**: (جمع حَسَنِیُّون)، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے بیٹے الحسنؓ [رک بآں] کی اولاد میں سے علوی [رک بآں] شریفوں کا نام۔ حَسَنی، حُسینی سے الگ ہے جو ان کے دوسرے بیٹے کی اولاد کا نام ہے۔ مراکش میں حسنی کا لقب خاص طور پر ان شریفوں کے لیے وقف ہے جو عبداللہ الکامل [رک بآں] کے بیٹے محمد النفس الزکیّہ کی اولاد میں سے ہیں تاکہ انھیں ان کے چچا کی

اولاد ادریسیہ [رک باں] سے ممیز کیا جا سکے۔

حسنی خاندان نے المغرب اور مغربی صحرا کی تاریخ میں نہ صرف اپنی تعداد کی وجہ سے بلکہ دو عظیم شریفی خانوادوں کی وجہ سے خاصا کردار ادا کیا ہے، یعنی خانوادۂ سعدیہ [رک باں]، جو دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں اور خانوادۂ علویہ [رک باں]، جو مراکش میں گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے وسط سے موجودہ زمانے تک حکومت کرتا رہا ہے (علوی خانوادہ فلالی یا سجلماسی اور سعدی خانوادہ زیدانی کے نام سے معروف ہے)۔

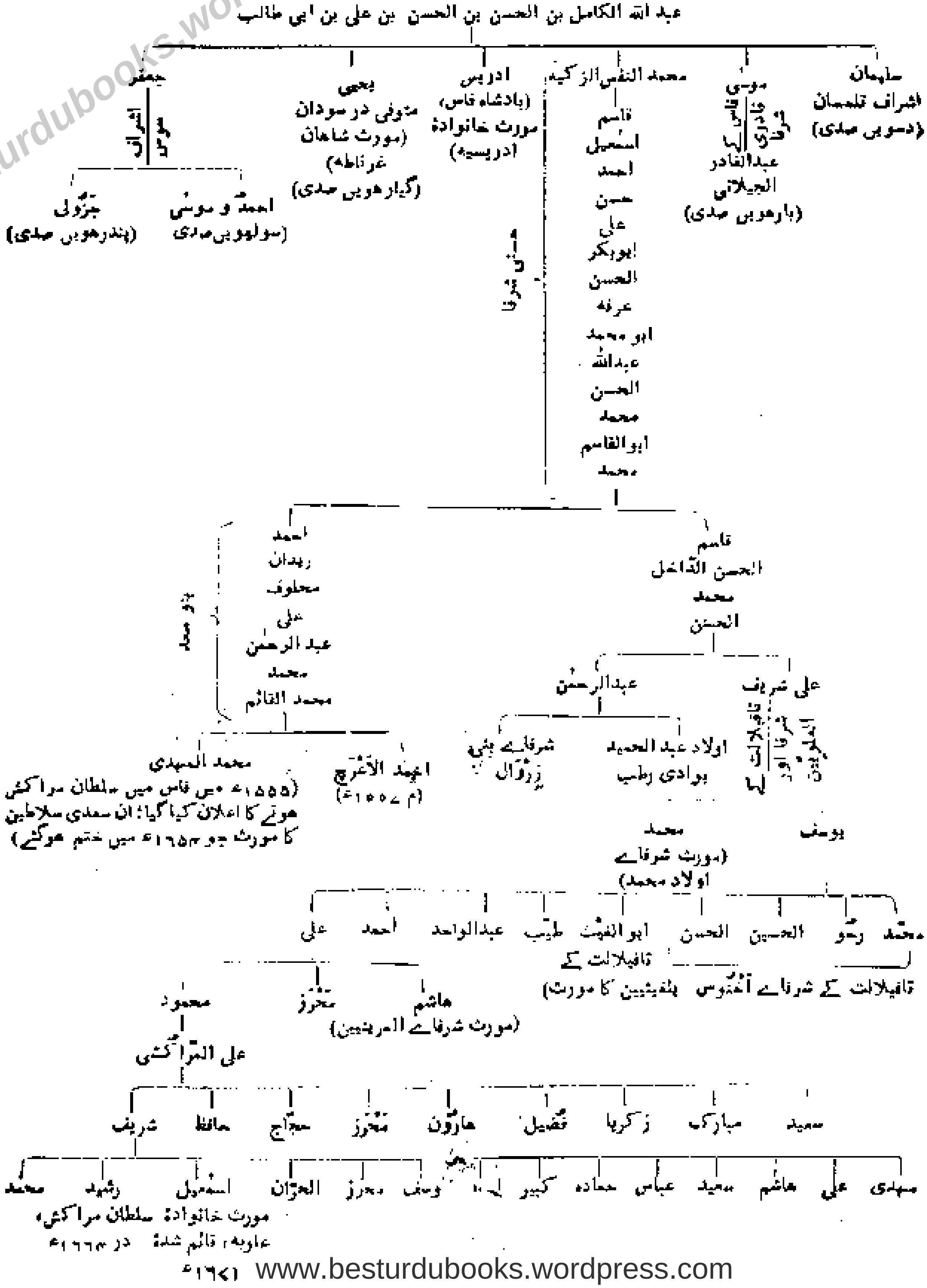
جنوبی مراکش میں حسنیوں کی حکومت کے قیام کی تاریخ اور وجہ صحیح طور پر معلوم نہیں اور کثیرالتعداد کتابوں کے ذریعے ہم تک جو قصے پہنچے ہیں ان کی تصدیق کرنا کچھ مشکل ہی ہے؛ تاہم عرب مصنفین نے سجلماسہ [رک باں] میں سب سے پہلے شریفوں کی آمد کی تاریخ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کا اواخر بتایا ہے، جنھیں جنوبی عرب سے حاجی واپس لائے یا انھیں ایک وفد نے سفر کے دوران میں ینبع کے مقام پر پایا (ینبع حجاز میں ایک چھوٹی سی بندرگاہ ہے)۔ تافیلالت (دارالحکومت : سجلماسہ) نخلستان کے باشندوں نے انھیں اس امید پر خوش آمدید کہا کہ اس طرح مستقبل میں ان کی کھجور کی فصل اچھی ہو جائے گی۔ سب سے پہلے شریف کا نام بھی اپنے [عظیم المرتبت] جد امجد کی طرح الحسن تھا، اب وہ الداخل کے لقب سے معروف ہے، یعنی پہلا داخل ہونے والا شخص۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے چچا زاد بھائی زیدان کو تقریبًا اسی زمانے میں اور انھی اسباب کی بنا پر وادی درع کے نخلستانوں کے قبائل نے بلوایا تھا۔ ممکن ہے کہ یہ علوی معقل قبائل کے ساتھ مراکش آئے ہوں جو اس زمانے میں اطلس کے جنوب میں مراکش کے نخلستانوں پر اپنی حکومت قائم کر رہے تھے، جہاں شریفوں نے عرب سے خوش قسمتی لانے والوں اور ان خانہ بدوش قبائل کے جھگڑوں میں منصفین کا روایتی کردار ادا کیا ہو گا۔ یہ مفروضہ دلچسپ ہے، لیکن ابھی تک اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

بہت سے عرب مصنفین نے محمد النفس الزکیۃ کی براہ راست نسل ہونے، حتّٰی کہ پہلے سعدیوں کے شریفی الاصل ہونے کو بھی محل نظر قرار دیا ہے، لیکن اب ان حسنیوں کے نسب پر عمومًا اعتراض نہیں کیا جاتا۔ [اگلے صفحے پر] جو شجرۂ نسب دیا گیا ہے وہ اس شجرۂ نسب کا تتمہ ہے جو علویوں کے لیے دیا گیا ہے، اس لیے سعدیوں اور علویوں کے مشترکہ جد سے پہلے کے نسب کا اس میں ذکر نہیں آیا۔

مآخذ: (۱) ابن القاضی: جذوۃ الاقتباس، فاس ۱۳۰۹ھ / ۱۸۹۱-۱۸۹۲ء؛ (۲) ادریس بن احمد: الدُّرر البہیّۃ، ۲ جلدیں، فاس ۱۳۰۹ھ / ۱۸۹۱-۱۸۹۲ء؛ (۳) القادری: الدُّرر السّنی، فاس ۱۳۰۹ھ / ۱۸۹۱ء؛ (۴) الکتانی: سلوۃ الانفاس، تین جلدیں، فاس ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۸-۱۸۹۹ء؛ (۵) A. Cour: *Établissement des dynasties des Chérifs*، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۶) E. Lévi Provençal: *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۷) J.D. Brèthes: *Contribution à l'histoire du Maroc par les recherches numismatiques*، الدارالبیضاء [۱۹۳۹ء]؛ (۸) H. Terrasse: *Histoire du Maroc*، ۲ جلدیں، الدارالبیضاء ۱۹۴۹-۱۹۵۰ء؛ (۹) الناصری: کتاب الاستقصاء، طبع جدید، الدارالبیضاء ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء، فرانسیسی ترجمہ، در *A.M.*، ج ۹ (۱۹۰۶ء) و ج ۱۰ (۱۹۰۷ء) و ج ۳۴ (۱۹۳۶ء)؛ (۱۰) G. Deverdun: *Inscriptions arabes de Marrakech*، رباط ۱۹۵۶ء۔

(G. DEVERDUN)

مراکش کے حسنی شرفا کا شجرۂ نسب


عبد اللہ الکامل بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب
سلیمان
اشراف تلمسان
(دسویں صدی)
موسیٰ
عبدالقادر
الجیلانی
(بارھویں صدی)
محمد النفس الزکیہ
قاسم
اسمٰعیل
احمد
حسن
علی
ابوبکر
الحسن
عرفہ
ابو محمد
عبداللہ
الحسن
محمد
ابوالقاسم
محمد
ادریس
(بادشاہ فاس)
مورث خانوادۂ
(ادریسیہ)
یحییٰ
متوفی در سودان
(مورث شاہان
غرناطہ)
(گیارھویں صدی)
جعفر
جزولی
(پندرھویں صدی)
احمدؒ و موسیٰ
(سولھویں صدی)
احمد
زیدان
مخلوف
علی
عبد الرحمٰن
محمد
محمد القائم
محمد المہدی
(۱۵۵۵ء میں فاس میں سلطان مراکش ہونے کا اعلان کیا گیا؛ ان سعدی سلاطین کا مورث جو ۱۶۵۴ء میں ختم ہوگئے)
احمد الاعرج
(م ۱۵۵۷ء)
قاسم
الحسن الداخل
محمد
الحسن
علی شریف
یوسف
عبدالرحمٰن
اولاد عبد الحمید
بوادی رطیب
شرفائے بنی
زروال
محمد
(مورث شرفائے
اولاد محمد)
محمد
رحّو
الحسین
الحسن
ابوالغیث
طیّب
عبدالواحد
احمد
علی
تافیلالت کے
تافیلالت کے شرفائے آغنوس بلغیثیین کا مورث
ہاشم
(مورث شرفائے المرینیین)
محرز
محمود
علی المراکشی
سعید
مبارک
زکریا
فضیل
ہارون
محرز
حجاج
حافظ
شریف
مہدی
علی
ہاشم
سعید
عباس
حمادہ
کبیر
وصفی
محرز
الحرّان
اسمٰعیل
رشید
محمد
مورث خانوادۂ سلطان مراکش،
علویہ؛ قائم شدہ در ۱۶۶۴ء
۱۹۶۱ء

حَسَنی: ان سکوں کا نام جو ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۱ء سے مراکش میں مولای الحسن کے حکم سے ڈھالے گئے۔ ان نئے سکوں کا مقصد یہ تھا کہ یہ سابقہ مراکشی سکے کی جگہ لے لیں جو پیتل، تانبے یا چاندی کے بہت سے سکوں پر مشتمل تھا؛ سونے کے سکے عملی طور پر بہت پہلے غائب ہو چکے تھے۔ مولای الحسن سے پہلے جو سکے تھے وہ خاص طور پر اس مالی بحران کے بعد سے جو ۱۸۵۹ - ۱۸۶۰ء کی ہسپانوی - مراکشی جنگ کی وجہ سے پیدا ہوا تھا مختلف بیرونی سکوں، زیادہ تر ہسپانوی، فرانسیسی اور برطانوی کے سامنے نہ ٹھیر سکے تھے (قب G. Ayache: *Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860*، در *RH*، ۲۲۰ (اکتوبر - دسمبر ۱۹۵۸ء): ۳ تا ۴۲)۔

جو سکے ڈھالے گئے وہ یہ تھے: ریال یا دورو (جن کی برائے نام قیمت ۵ فرانسیسی فرانک تھی)، نیز نَصّ (نصف) ریال یا نصف دورو (دونوں ۹۰۰/۱۰۰۰ معیار کے)؛ نیز ۸۳۵/۱۰۰۰ معیار کے تین اور سکے: رُبع ریال (ایک دورو کی چوتھائی)، درہم حَسَنی یا حسنی (ایک دورو کا دسواں حصہ) اور آخر میں بِلّیُون یا گِرش (قرش، ایک دورو کے بیسویں حصے کے برابر)۔ یہ تمام سکے چاندی کے تھے۔

مآخذ: (۱) Ch. de Foucauld: *Reconnaissance au Maroc*، ص ۲۲، حاشیہ ۱) نے مراکشی روپے کے بارے میں اپنے بیان میں حسنی سکوں کا ذکر نہیں کیا، اگرچہ اس نے اس وقت سفر کیا تھا جب مولای الحسن کی سکوں کے بارے میں اصلاح ہو چکی تھی؛ (۲) Ch. R. Lecrec: *Le Commerce et l' industrie à Fez*، در *Renseignements Coloniaux* ،*Afr. Fr.*، اگست ۱۹۰۵ء، ص ۳۰۹ تا ۳۱۰؛ (۳) E. Michaux-Bellaire: *L'organisation des finances au Maroc*، در *AM*، ۱۱ (۱۹۰۷ء): ۱۷۱ تا ۲۵۱؛ (۴) R. Sidbon Beyda: *La question monétaire au Maroc*، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۵) A. Reynier: *La Banque d' Etat du Maroc et les banques d'émission Coloniales*، دارالبیضاء ۱۹۲۶ء؛ (۶) R. Le Tourneau: *Fès avant le Protectorat*، دارالبیضاء ۱۹۴۹ء، ص ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۷) J. L. Miège: *Le Maroc et l'Europe*، پیرس ۱۹۶۲ء، ۳: ۳۲۹ تا ۳۳۶۔

(R. LE TOURNEAU)

حسین (بنو): ایک شاہی خاندان، جس نے تونس میں ۱۷۰۵ء سے ۲۵ جولائی ۱۹۵۷ء تک حکومت کی اور جس کے بعد جمہوریۂ تونس کا اعلان کر دیا گیا۔ اس خاندان کا بانی الحسین بن علی [رک باں] تھا، جو ۱۷۰۵ء میں بے ابراہیم الشریف کی الجزائریوں کے ہاتھوں شکست اور گرفتاری کے بعد صاحب اقتدار بن گیا۔ جب ترک سلطان احمد ثالث نے اسے صوبۂ تونس کا بے بنا دیا اور بعد ازاں بیلر بے (حاکم اعلیٰ) کے طور پر تسلیم کر لیا تو اس نے فوجی رہنماؤں کی مجلس مشاورت کو اس بات پر رضامند کر لیا کہ اس کے خاندان کے اندر اولاد نرینہ میں سے سب سے بڑے لڑکے کے موروثی حق جانشینی کا اصول اختیار کر لیا جائے۔ اس کے عہد حکومت کا بیشتر حصہ بغیر کسی الجھن کے گزرا، لیکن آخر میں اس کے بھتیجے علی کی کامیاب بغاوت سے گڑبڑ پیدا ہو گئی، جس نے الجزائریوں کی مدد سے اسے معزول کر دیا اور اس کی جگہ خود بے بن گیا (۱۷۳۵ تا ۱۷۵۶ء)۔

علی پاشا تقریباً بیس برس تک بغیر کسی خاص واقعے کے حکومت کرتا رہا، لیکن ۱۷۵۲ء میں اسے اپنے بیٹے یونس کی اور ۱۷۵۶ء میں اس سے بھی زیادہ خطرناک اپنے چچا زاد بھائی محمد بن حسین کی بغاوت کا سامنا کرنا پڑا۔ محمد نے الجزائری فوجوں کی مدد سے تونس پر

قبضہ کر لیا۔ ان افواج نے شہر کو، جس کی حفاظت بودے پن سے وہ مقامی سپاہی کر رہے تھے جنوہیں علی پاشا نے ترک بنی چریوں کی جگہ بھرتی کر لیا تھا، تاراج کر دیا۔

محمد (۱۷۵۶ تا ۱۷۵۹ء) کا جانشین اس کا بھائی علی بے (۱۷۵۹ تا ۱۷۸۲ء) ہوا، جس نے اپنی افواج کو لونْد (Levant) میں بھرتی کرنے کی سابقہ حکمت عملی دوبارہ اختیار کر لی۔ اگرچہ حکومت ترکیہ اسے محض والیِ تونس تسلیم کرتی تھی، تاہم علی بے کو عملاً ایسی خود اختیاری حاصل رہی جو تقریباً مکمل آزادی کے مساوی تھی، کیونکہ حکومت ترکیہ تونس کے معاملات میں بالکل دخل نہیں دیتی تھی، کم از کم ۱۸۳۵ء تک، اور بے بذات خود یورپی طاقتوں سے معاہدے کر سکتا تھا۔ تونس اور فرانس کے مابین اختلاف رائے پہلی مرتبہ علی بے کے عہد حکومت کے دوران میں ۱۷۴۱ - ۱۷۴۲ء میں افریقہ کمپنی کے سلسلے میں، اور پھر زیادہ شدّت سے ۱۷۶۹ - ۱۷۷۰ء میں شروع ہوا، جس کا باعث کورسیکا Corsica پر فرانس کا قبضہ اور سمندر سے مونگے نکالنے کی اجارہ داری تھی۔ تاہم بے کے داماد اور وزیر مُصطفی خوجہ کی بدولت یہ تنازع طے ہو گیا، اور اس عہد سے تونس میں ایک فرانسیسی کونسل جنرل رہنے لگا.

اس کے بعد نئے بے حمود پاشا (۱۷۸۲ - ۱۸۱۴ء) کا اہلِ وینس سے بہت سخت تصادم ہو گیا (۱۷۸۴ تا ۱۷۹۲ء) جنہوں نے سوسہ Sousse اور غلطہ Goletta پر گولہ باری کی، اور الجزائریوں سے بھی، جو دو مرتبہ یعنی ۱۸۰۷ اور ۱۸۱۳ء میں تونس کے علاقے پر حملہ آور ہوے۔ خود تونس میں حمودہ پاشا کو ینی چریوں کی ایک بغاوت سے نمٹنا پڑا۔ وہ یوسف: صاحب الطابع (= شاہی مہروں کے محافظ) اور عملی طور پر وزیر اعظم، کی مدد سے اس بغاوت کو کچلنے کے قابل ہو گیا اور آخر کار اس نے (۱۸۱۱ء میں) ینی چری فوج کو ختم کر دیا۔ حمودہ پاشا نے "قصبہ" کے پاس "دارالبے" اور قصر مَنُوبہ تعمیر کروایا.

عثمان بے کے مختصر سے عہد (ستمبر تا نومبر ۱۸۱۴ء) کے بعد اس کے بھائی محمود (نومبر ۱۸۱۴ تا مارچ ۱۸۲۴ء) نے پھر مشرق میں ینی چریوں کو بھرتی کرنے کا دستور اختیار کیا تاکہ الجزائری حملوں کو روکا جا سکے؛ تاہم آخر کار ۱۸۲۱ء میں اس نے الجزائر کے اوجاق سے مصالحت کر لی۔ سب سے زیادہ اہم واقعہ یہ تھا کہ یورپی طاقتوں نے وی انا اور اے لاشیپل Ai-la-Chapelle کی کانگرس (۱۸۱۹ء) کے بعد جو مطالبات کیے ان کی وجہ سے اسے بحری قزاقوں کے حملوں کی روک تھام کرنا پڑی۔ حسین بے (۱۸۲۴ تا ۱۸۳۵ء) نے "مسئلۂ مشرق" کے ضمن میں مختلف مدارج پر سلطنت عثمانیہ کی تائید و حمایت کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تونس کے بحری بیڑے کو نوارینو Navrino [رک بآن] پر تباہ کر دیا گیا۔ اس نے ان واقعات کے بعد بھی جو طرابلس میں ۱۸۳۲ اور ۱۸۳۵ء کے درمیان رونما ہوے وہاں مداخلت کا ارادہ کیا، لیکن جب ترکی حکومت نے طرابلس کو دوبارہ ایک ایسا صوبہ بنا دیا جو براہ راست ترکی حکام کے ماتحت تھا تو وہ ان دعاوی سے دست بردار ہو گیا۔

مُصطفی بے (۱۸۳۵ تا ۱۸۳۷ء) اور اَحمد بے (۱۸۳۷ تا ۱۸۵۵ء) کے زمانے میں تونس اور استانبول کے مابین نزاع شدّت پکڑ گئی۔ ایک طرف سلطان، برطانیۂ عُظمیٰ کی تائید سے تونس کو دوبارہ زیادہ سے زیادہ تابع فرمان بنا لینا چاہتا تھا اور دوسری جانب احمد بے، جسے فرانس کی حمایت حاصل تھی، تونس کی خود مختاری کی محافظت کے لیے کوشاں

تھا۔ آخر میں احمد بے باب عالی کو اس خراج کی ادائی سے جس کا مطالبہ کیا جا رہا تھا انکار کر دینے میں کامیاب رہا اور اسے والی اور مشیر کے خطاب مل گئے، لیکن منصب ولایت پر تقرر اور اس کی تصدیق کے لیے باب عالی سے حسب سابق فرامین حاصل کرنے کی پابندی کو مجبوراً ماننا پڑا۔ علاوہ ازیں کریمیا کی جنگ میں تونس سے ایک امدادی دستۂ فوج بھیج کر احمد بے نے سلطان ترکی سے اپنی اطاعت اور وفا شعاری کا مظاہرہ بھی کیا۔ تونس میں بعض اصلاحات بھی سب سے پہلے اسی نے نافذ کیں اور رفاہِ عامہ کے بعض بڑے کام شروع کیے۔ ان سب چیزوں میں بہت زیادہ روپیہ صرف ہوا اور احمد بے کو قرضے لینا پڑے، جن سے زیادہ تر فائدہ یورپی تجار اور وزیر مال مصطفی خزانہ دار کو پہنچا اور جن کی وجہ سے نئے محصول اور لگان عائد کرنا پڑے۔ مزید برآں احمد بے نے غلامی کو ختم کر دیا اور اس قانون کو منسوخ کر دیا جس کی وجہ سے تونس کے یہودی ایک ادنی حیثیت میں رہتے چلے آئے تھے۔

محمد بے (۱۸۵۵ تا ۱۸۵۹ء) اور اس کا بھائی محمد الصادق (۱۸۵۹ تا ۱۸۸۲ء) دونوں با عزم مصلح تھے، لیکن ان کے مشیر اکثر نا اہل ثابت ہوے۔ ان میں سے پہلے نے ''مجبی'' جو جزیہ کی قسم کا ایک ٹیکس تھا، جاری کیا اور عثمانی ''خطِ ہمایوں'' مجریۂ فروری ۱۸۵۶ء (رکّ بہ تنظیمات) کے نمونے کا ایک بنیادی قانون منشیر ۱۸۵۷ء کو جاری کیا۔ اس قانون کی رو سے تونس کے سب باشندوں کو مساوات، آزادی ضمیر اور تجارتی معاملات میں آزادی کے حقوق دے دیے گئے۔ اس میں غیر ملکی لوگوں کو تونس میں جائداد خریدنے اور ہر قسم کی معاشی سرگرمی میں حصہ لینے کی بھی اجازت دی گئی۔ انتظامیہ کی یورپی نمونے پر تنظیم نو کی گئی اور ۱۸۶۱ء میں محمد الصادق نے ایک آئین [رکّ بہ دستور] کا اعلان کیا، جس کی رو سے ملک کو ایک موروثی ملوکیت قرار دیا گیا، جس کی حکومت ساٹھ ارکان کی ایک مجلس قانون ساز کی معاونت کے ساتھ بے کے ہاتھ میں دی گئی۔ اس کے علاوہ باقاعدہ عدالتیں بھی قائم کی گئیں۔ ملکی مالیات کی تباہ حالت نے، جس کے ساتھ مصطفی خزانہ دار کی بدعنوانیاں بھی شامل تھیں، ۱۸۶۳ء میں بے کو مجبور کر دیا کہ وہ صراف Erlanger (banker) سے بہت بھاری شرح سود پر قرض لے۔ چونکہ اس کے پاس اس قرض کی ادائی کے ذرائع مفقود تھے، اس لیے محمد الصادق نے ''مجبی'' کو دگنا کر دینے کا فیصلہ کیا۔ اس اقدام کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۸۶۴ء میں پہلے وسطی ملک کے قبائل میں اور پھر ''ساحل'' کے شہروں میں علی بن غداھم کی قیادت میں بغاوت برپا ہوگئی۔ یہ بغاوت تو دبا دی گئی لیکن تونس برباد ہو گیا۔ ۱۸۶۵ء میں محمد الصادق نے ایک نیا قرض لینے کا انتظام کیا جس کی شرائط اتنی ہی سخت تھیں جتنی پہلے کی۔ دیوالیا ہونے کے قریب پہنچ کر اسے ۱۸۶۹ء میں مجبوراً ایک بین الاقوامی کمیشن کی تشکیل کی منظوری دینا پڑی، جس میں تونس، فرانس، انگلستان اور اطالیا شامل تھے، اور جس کی وجہ سے کم از کم مصطفی خزانہ دار کے نفرت انگیز رویے کا پول کھل گیا۔

نئے وزیر اعظم خیر الدین نے تونس اور دولت عثمانیہ کے مابین تعلقات کو دوبارہ مضبوط بنانے کی جو کوششیں کیں وہ فرانس اور اطالیا کی مخالفت کی وجہ سے ناکام ہو گئیں۔ فرانسیسی دباؤ روز بروز زیادہ سخت ہوتا گیا اور برلن کے معاہدے (۱۸۷۸ء) کے بعد فرانسیسیوں نے کھلم کھلا مداخلت کی، باوجودیکہ اطالیا نے کچھ عرصے بعد اسے روکنے کی

کوشش کی۔ الجزائر میں خرومیر Khroumir قبائل کی یلغاروں کا بہانہ بنا کر، فرانسیسی حکومت نے ترکوں کے احتجاجات اور محمد الصادق کی مصالحانہ کوششوں کے باوجود ۴ اپریل ۱۸۸۱ء کو تونس میں ایک تعزیری مہم روانہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ ۱۲ مئی کو فرانسیسی فوجیں باردو Bardo پہنچ گئیں اور محمد الصادق کو قصر سعید کے عہد نامے پر دستخط کرنا پڑے، جس کی رو سے اس نے اپنے خارجی حاکمانہ اختیارات فرانس کو دے دیے اور بادل ناخواستہ ایک فرانسیسی وزیر کی تونس میں موجودگی کو منظور کر لینا پڑا۔ دو سال بعد معاہدہ المرسی La Marsa (۸ جون ۱۸۸۳ء) کے ذریعے، جو علی بے (۱۸۸۲ تا ۱۹۰۳ء) سے زبردستی منوایا گیا، فرانس کی استبدادی حکومت مکمل طور پر قائم ہو گئی۔ اس کے بعد فرانس کی جانب سے برابر دست درازیاں ہوتی رہیں، جن کی وجہ سے بے محمد الہادی (۱۹۰۲ تا ۱۹۰۶ء)، محمد الناصر (Naceur Bey، ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۲ء) اور محمد الحبیب (۱۹۲۲ تا ۱۹۲۹ء) کی حیثیت کم و بیش محض اعزازی سی رہ گئی، حالانکہ محمد الناصر نے دستور پارٹی کے اقدامات کی حمایت بھی کی تھی تاکہ تونس کے لوگوں کو اپنے ملک کی سیاسی زندگی میں زیادہ حصہ لینے کا موقع مل سکے۔ ۱۹۳۴ء کے بعد سے حبیب بورقیبہ (ابو رُقَیبَہ) کی سرکردگی میں نئی دستور پارٹی نے ملک کے قومی سیاسی احساسات کو مزید تقویت دی، بحالیکہ احمد بے (۱۹۱۹ تا ۱۹۴۲ء) فرانسیسی ریزیڈنٹوں کی ہدایت پر کاربند رہا.

تاہم، دوسری عالمی جنگ کے دوران منصف بے (۱۹ جون ۱۹۴۲ تا ۱۳ مئی ۱۹۴۳ء) نے قوم پرست تحریک کی، جو اپنے دیگر رہنماؤں سے محروم ہو چکی تھی، قیادت اپنے ہاتھ میں لے کر بیوں (Beys) کے تخت کے وقار کو کسی حد تک پھر بحال کر دیا۔ اپنے مختصر سے عہدِ حکومت ہی اس نے اپنے آپ کو ایک مستعد حکمران ثابت کیا اور آبادی کے بیشتر حصّے کو اپنے گرد جمع کر لیا: چنانچہ وہ اس کے خاندان کو قومی حریت و خود مختاری کی ایک طرح کی ضمانت اور مخزن سمجھنے لگے۔ منصف بے کو متحدہ فوجوں کے تونس پر دوبارہ قبضہ کر لینے کے تھوڑے دنوں بعد ہی معزول کر دیا گیا، اور اس کی جگہ اس کے عمزاد الامین (Lamine) کو بے بنا دیا گیا (۱۳ مئی ۱۹۴۳ء / ۲۵ جولائی ۱۹۵۷ء)۔ اس میں اپنے چچا زاد بھائی کی سی مستعدی و قوتِ کردار نہ تھی، اور جنگ کے بعد سررشتۂ عمل پھر بورقیبہ اور نئی دستور پارٹی کے دیگر قائدین کے ہاتھ میں آ گیا۔ ۱۹۵۲ سے ۱۹۵۴ء تک الامین بے نے کسی قدر ڈرتے ڈرتے فرانسیسی مطالبات کے خلاف مزاحمت کی کوشش کی، اور اس کی اس انفعالی مزاحمت اور نئی دستور پارٹی کے جنگجویانہ رویے نے مل کر فرانسیسی حکومت کو مجبور کر دیا کہ وہ پہلے تو تونس کی اندرونی آزادی کو (۳ جون ۱۹۵۵ء) اور بعد ازاں مکمل آزادی کو (۲۰ مارچ ۱۹۵۶ء) منظور کر لے.

اس کے کچھ عرصے بعد بیوں کے خاندان کو کوئی مخصوص حقوق حاصل نہ رہے، اور ۳ اگست ۱۹۵۶ء کے قانون کی رُو سے حکومت بے کے ہاتھوں سے لے کر وزیر اعظم کو تفویض کر دی گئی۔ ۲۵ جولائی ۱۹۵۷ء کو مجلس آئین ساز نے خانوادۂ بنو حسین کے خاتمے اور جمہوری حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا۔ الامین بے کو چند روز تونس کے قریب ایک محل میں نظر بند رکھنے کے بعد آزاد کر دیا گیا۔ اس نے ۱۹۶۴ء میں وفات پائی.

خانوادۂ بنو حسین اگرچہ نسلاً غیر ملکی تھا،

تاهم بعض اوقات، (کسی حد تک) ایسا معلوم هونے لگتا تھا کہ وہ تونس هی کا خاندان ہے۔ چونکہ وہ ترک نسل سے تھا اس لیے اس میں حنفی فقه کی روایات کی حفاظت، ترک شهزادیوں سے شادی اور عثمانی سلاطین کی سیادت کو تسلیم کرنے (۱۸۸۱ء تک) کا دستور قائم رها۔

مآخذ: (۱) وہ تصانیف جن کا حوالہ مادۂ الحسین [بن علی] ص ۶۰۵ تا ۶۰۶ (۱۹ لائڈن، بار دوم) میں دیا گیا ہے، نیز جن کا ذکر R. Brunchvig نے مادۂ Tunisia ۱۹ لائڈن، طبع اوّل میں کیا ہے (حصہ ۲ ترکی عہد، اور حصہ ۳، فرانس کی استبدادی حکومت (ماتحتی ۱۹۰۱ء تک نکلتی تھی)؛ ان کے علاوہ (۲) Farrugia de Candia : Monnaies husséinites، در RT، عدد ۱۱، ۱۲ (۱۹۳۲ء)، ص ۳۷۹ تا ۳۹۸؛ عدد ۱۳-۱۴ (۱۹۳۳ء)، ص ۲۱۵ تا ۲۲۰؛ عدد ۱۷ (۱۹۳۴ء)، ص ۳۷ تا ۴۲؛ عدد ۲۱ (۱۹۳۵ء)، ص ۱۵ تا ۳۹؛ (۳) Grandchamp : Les différends de 1832-1833 entre la Régence de Tunis et les royaumes de Sardaigne et des Deux-Siciles، در RT، سلسلۂ جدیدہ، عدد ۵ (۱۹۳۱ء)، ص ۱ تا ۹۱؛ (۴) وهی مصنف : Le différend Tuniso-sarde de 1843-44، در RT، عدد ۱۳-۱۴ (۱۹۳۳ء)، ص ۱۲۷ تا ۲۱۵؛ (۵) وهی مصنف : Documents relatifs à la revolution de 1864 en Tunisie، ۲ جلد، تونس ۱۹۳۵ء؛ (۶) P. Marty : Historique de la mission militaire française en Tunisie (1827-1882)، در RT، سلسلۂ جدیدہ، عدد ۲۲ (۱۹۳۵ء)، ص ۱۷۱ تا ۲۰۸؛ عدد ۲۳-۲۴ (۱۹۳۵ء)، ص ۳۰۹ تا ۳۴۶؛ (۷) عزیز سمیع الترِ: شمالی افریقه ده ترکلر، ۲ جلد، استانبول ۱۹۳۶-۱۹۳۷ء؛ (۸) M. S. Mzali و J. Pignon : Documents sur Khéreddine، در RT، سلسلۂ جدیدہ، عدد ۱۸، ۱۹-۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳-۲۴، ۲۶، ۳۰، ۳۱-۳۲، ۳۳-۳۴، ۱۳۳۴، ۳۳-۳۴ (۱۹۳۳ تا ۱۹۳۰ء)؛ (۹) L. Berchet : En marge du Pacte Fondamental، در RT، عدد ۳۷ (۱۹۳۹ء): ص ۶۷ تا ۸۶؛ (۱۰) P. Grandchamp : Arbre généalogique de la famille hassinite (1705-1941)، در RT، عدد ۳۶ تا ۳۷ (۱۹۴۱ء)، ص ۲۳۳؛ (۱۱) G. Ganiage : La crise des finances tunisiennes et l'ascension des Juifs de Tunis، در RA، ۱۹۵۵ء، ص ۱۵۳ تا ۱۷۳؛ (۱۲) A. Raymond : Les libéraux anglais et la question tunisienne، در CT، عدد ۱۱ (۱۹۵۵ء)، ص ۴۲۲ تا ۴۳۵؛ (۱۳) Ch. A. Julien : Histoire de l'Afrique du Nord، ج ۲، پیرس ۱۸۵۶ء؛ (۱۴) A. Martel : L'armée d'Ahmed Bey d'après un instructeur français، در CT، عدد ۱۵ (۱۹۵۶ء)، ص ۳۷۳ تا ۴۰۷؛ (۱۵) R. Mantran : La titulature des Beys de Tunis au XIX^{e} siècle d'après les documents d'archives turcs du Dar-el-Bey، در CT، عدد ۱۹-۲۰ (۱۹۵۷ء)، ص ۳۴۱ تا ۳۴۸؛ (۱۶) وهی مصنف : L'évolution des relations entre la Tunisie et l'Empire ottoman du XVI^{e} au XIX^{e} siècle، در CT، عدد ۲۶، ۲۷ (۱۹۵۹ء)، ص ۲۱۹ تا ۳۳۳؛ (۱۷) J. Ganiage : Les origines du Protectorat français en Tunisie، پیرس ۱۹۵۹ء (اهم مآخذ)؛ (۱۸) Bice Slama : L'insurrection de 1280/1864 dans le Sahel، در CT، عدد ۳۱ (۱۹۶۰ء)، ص ۱۰۹ تا ۱۲۶؛ (۱۹) A. Raymond : La Tunisie، پیرس ۱۹۶۱ء؛ (۲۰) وهی مصنف : Salisbury and the Tunisian question 1878-1880، در St. Antony's Papers، عدد ۱۱، Middle Eastern Affairs، لندن ۱۹۶۱ء، ۲ : ۱۰۱ تا ۱۲۸؛ (۲۱) R. Mantran : Inventaire des documents d'archives turcs du Dar-el-Bey، تونس-پیرس ۱۹۶۲ء؛ (۲۲) R. Le Tourneau : Évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane،

1920-1961، پیرس ۱۹۶۲ء؛ (۲۲) A. Raymond: *La France, la Grande-Bretagne et le problème de la réforme à Tunis (1855-1857)*، در *Etudes maghrébines: Mélanges Charles-André Julien*، پیرس ۱۹۶۴ء، ص ۱۳۷ تا ۱۶۳.

(R. MANTRAN)

⊕ **حسین بن دلدار علی:** سید، نامور شیعہ مجتہد، سید حسین عرف سیدن صاحب مجتہد العصر، سید دلدار علی بن سید محمد معین نقوی کے سب سے چھوٹے بیٹے، ولادت ۱۴ ربیع الآخر ۱۲۱۱ھ/ اکتوبر ۱۷۹۶ء میں ہوئی۔ لکھنؤ ہی میں تعلیم و تربیت حاصل کی؛ ان کے بڑے بھائی سید محمد (م ۲۲ ربیع الآخر ۱۲۸۴ھ/ اگست ۱۸۶۷ء) اور سید محمد مہدی سے خصوصی تلمذ تھا۔ سترہ برس کی عمر میں رسالۂ تجزی فی الاجتہاد اور رسالۂ حکم ظن در رکعتین اولیین لکھ کر اپنے والد سے اجازۂ اجتہاد حاصل کیا.

سید حسین ذہانت و ذکاوت، درس و تدریس، تصنیف و تالیف، سخاوت و اخلاق میں شہرۂ آفاق تھے۔ ان کے والد سید دلدار علی کی وفات، (۱۹ رجب ۱۲۳۵ھ/ ۱۰ جنوری ۱۸۲۰ء) کے بعد لوگ ان کی طرف مائل ہونے لگے۔ محمد امجد علی شاہ بادشاہ اودھ کو ان سے خاص عقیدت تھی۔ اس کے ثبوت میں ایک خطاب عطا کیا، اور ایک مہر بھی دی، جس کی عبارت تھی ”حاوی علوم دینؐ، حامی سادات و مومنین‘ حافظ احکام الٰہ، مجتہد العصر سید العلماء“.

امجد علی شاہ نے ان کے اشارے سے ایک عظیم الشان دینی مدرسہ بھی قائم کیا تھا، جس کے وہ مدرس اعلی اور نگران تھے۔ حجاز و عراق و ایران کے علما ان کا احترام کرتے اور مراسلت رکھتے تھے.

مرزا غالب کو دربار اودھ سے جو تعلق ہوا اس میں سید حسین کا بڑا دخل تھا، مرزا غالب نے اپنے خطوط میں ان کا تذکرہ بڑے ادب سے کیا ہے (عود ہندی، ص ۱۴۶، اردوے معلّی، ۲: ۵۹۷) اور ان کی وفات پر بڑا غم انگیز ترکیب بند (کلیات غالب، فارسی، طبع مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱: ۴۶۴) اور قطعۂ تاریخ بھی لکھا ہے (کلیات غالب، فارسی، ۱: ۴۰۵).

سید حسین نے شب شنبہ ۱۷ رمضان ۱۲۷۳ھ/ اکتوبر ۱۸۵۶ء میں رحلت کی، اور اپنے والد کے بنا کردہ امام باڑہ لکھنؤ میں لحد پائی.

موصوف کے تین فرزند تھے، ان میں سے سید محمد تقی نے بڑی شہرت و عظمت حاصل کی۔ ان کی تالیفات کی تعداد بیس سے زیادہ ہے۔ ان میں حدیقۂ سلطانیہ، فارسی زبان میں شیعہ عقائد پر بہت مشہور ہوئی۔ اس کے علاوہ تفسیر و فقہ، سیرت و عقائد و فلسفہ پر بھی لکھا ہے، تفصیلات کے لیے دیکھیے خاتمۂ حدیقۂ سلطانیہ، لکھنؤ ۱۳۰۴ھ اور ورثة الانبیاء، ص ۱۴۸.

مآخذ: مذکورۂ متن کے علاوہ (۱) محمد حسین: تذکرۂ بے بہا، دہلی ۱۹۳۲ء؛ (۲) مرتضی حسین: تذکرۂ ارباب کمال، قلمی؛ (۳) سید احمد: ورثة الانبیاء، لکھنؤ ۱۳۲۶ھ؛ (۴) شیخ عباس قمی: فوائد الرضویہ، طہران ۱۳۲۷ھ ش؛ (۵) محمد عباس: احداق الذہب، مطبوعۂ لکھنؤ.

(مرتضی حسین فاضل)

حسین بن سعید: اہوازی، ممتاز شیعہ عالم، ان کے والد سعید بن حماد بن سعید بن مہران، (موالی امام زین العابدین علی بن الحسینؑ میں سے) ایک خوش اعتقاد، نیک بزرگ تھے۔ انہوں نے اپنے دو بیٹوں کے نام حسن اور حسین رکھے تھے۔ گمان غالب یہ ہے کہ حسین کی ولادت مدینے یا

کوفے میں ہوئی اور شاید یہ زمانہ دوسری صدی ہجری کے آخری ربع کا ہے یعنی ۱۸۵ھ/۸۰۱ء تا ۱۹۰ھ/۸۰۶ء کے قریب قریب (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے مرتضی حسین فاضل: ''حسین بن سعید.....؛ العرفان، بیروت، شوال ۱۳۸۹ھ؛ المنتظر، لاہور جنوری ۱۹۶۹ء) - ایک اندازے کے مطابق حسین ابن سعید ۲۵۶ھ کے بعد قم میں فوت ہوے، عمر رضا کحالہ نے سال وفات ۳۰۰ھ کے بعد قرار دیا ہے (معجم المؤلفین، ج ۴، دمشق ۱۹۵۷ء) - علماے رجال کے بقول، حسین بن سعید کو امام رضاؑ، امام محمد تقیؑ اور امام علی نقیؑ کی صحبت نصیب ہوئی - ابن الندیم کے الفاظ میں ''دونوں بھائی اپنے زمانے میں فقہ و آثار و مناقب میں سب سے زیادہ وسعت علم رکھتے تھے'' (الفہرست، مصر ۱۳۸۴ھ، ص ۳۱۰) - یہ بھی سب نے لکھا ہے کہ دونوں بھائی تصنیف و تالیف میں ساتھ کام کرتے تھے - تفسیر، عقائد، فقہ وغیرہ پر ان کی تیس سے زیادہ کتابیں یادگار ہیں - یہ کتابیں چوتھی صدی تک شیعوں میں بڑے اعتماد کے ساتھ استعمال ہوئیں اور ان کے مندرجات اکابر علما نے قبول کیے - آج کل وہ کتابیں ناپید ہیں - راقم کے پاس ان کی ایک کتاب المؤمن کا بہت عمدہ خطی نسخہ ہے جسے راقم نے عراق و ایران کے دو نسخوں سے مقابلہ کرکے پہلی مرتبہ شائع کر دیا ہے - یہ کتاب حقوق و فرائض و اخلاق سے متعلق ہے - کتاب المؤمن کے علاوہ کتاب الزہد کا بھی ایک عمدہ نسخہ سید عبدالعزیز طباطبائی کے پاس موجود ہے - حسین بن سعید کے فرزندوں میں احمد کا نام ملتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، مصر ۱۳۴۸ھ؛ (۲) ابو عمرو محمد بن عمر کشی: معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ؛ (۳) ابوالعباس احمد بن علی نجاشی: کتاب الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ؛ (۴) ابو جعفر الطوسی: الفہرست، کلکتہ ۱۲۷۱ھ؛ (۵) وہی مصنف: رجال الطوسی، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۶) فضل الالہی: عین الغزال، ایران ۱۳۱۰ھ؛ (۷) مرتضی حسین: مقدمۂ کتاب المؤمنین، بار اول، لاہور ۱۹۷۱ء۔

(مرتضی حسین فاضل)

* **حُسَین بن سُلَیمان**: تخت نشینی سے قبل سلطان حسین مرزا کے نام سے مشہور تھا اور صفوی حکمران شاہ سلیمان (۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء تا ۱۱۰۵ھ/۱۶۹۳ء) کا بڑا بیٹا تھا، حسین ۱۰۷۹ھ/۱۶۶۸ء میں پیدا ہوا - وہ بچپن سے خاموش طبع اور محنتی تھا - اوائل عمر میں وہ زہد کی طرف میلان خاطر رکھتا تھا - شاہ عباس اول کے رائج کردہ فاسد دستور کے مطابق حسین کی تربیت حرم میں ہوئی تھی اور جب باپ کے مرنے کے بعد چھبیس سال کی عمر میں سریر آرائے سلطنت ہوا تو وہ معاملاتِ سلطنت اور گرد و پیش کی دنیا سے بالکل ناواقف تھا - حسین نے ثابت کر دیا کہ وہ کمزور طبیعت کا انسان ہے - اس کا فائدہ اٹھا کر حرم کے خواجہ سراؤں نے کاروبار سلطنت پر قبضہ کر لیا، لیکن جلد ہی ان کے اور مذہبی پیشواؤں کے درمیان حسد و رقابت کی آگ بھڑک اٹھی - اگرچہ شروع میں شاہ حسین شراب نوشی کا سخت مخالف تھا، لیکن ایک سازش کے تحت اسے شراب کا عادی بنا دیا گیا (دیکھیے **Krusinski**: *The history of the revolution of Persia taken from the memoirs of Father Krusinski....by Father du Cerceau*، ڈبلن ۱۷۲۹ء، ص ۵۴ تا ۵۶) - علاوہ ازیں شاہ حرم کے عیش و عشرت سے بھی نہ چوکتا تھا - اس طرح اس کا شوق پارسائی قصۂ پارینہ بن گیا۔

اس کے عہدِ حکومت کے ابتدائی برسوں میں کوئی خاص واقعہ پیش نہیں آیا لیکن یہ امن و

امان عارضی تھا ۔ جلد ھی فتنے نے بلوچستان میں سر اٹھایا، جسے قابل اور طاقت ور گرجی یازدھم نے دبا دیا، جو کرتلی کا حکمران اور گرجستان کا والی تھا ۔ ایرانیوں میں وہ گرگین خان اور شاہ نواز خان کے نام سے معروف تھا ۔ اس سے بھی زیادہ شدید شورش قندھار میں رونما ھوئی، جس کی قیادت قبیلۂ غلزئی کا ھشیار سردار میر ویس [رک به غلزئی] کر رھا تھا ۔ شاہ نے معقول قدم اٹھاتے ھوے گرگین کو لشکر جرار دے کر فتنے کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا ۔ گرگین خان نے نہایت کامیابی سے اس مہم کو انجام دیا اور ایک مضبوط دستے کی حراست میں میر ویس کو یہ کہہ کر اصفہان روانہ کر دیا کہ وہ خطرناک آدمی ھے ۔ میر ویس بھی چالاک اور ھوشیار آدمی تھا، وہ جلد ھی سادہ دل شاہ کا منظور نظر بن گیا ۔ دربار میں گرگین خان کے بہت سے دشمن تھے ۔ ان سے مل کر میر ویس نے سازش تیار کی، جس کے نتیجے میں وہ قیدوبند سے رہا ھو گیا اور اسے قندھار واپس آنے کی اجازت مل گئی ۔ میر ویس نے تھوڑی دیر بعد گرگین خان کو قتل کرا دیا اور فوج کے گرجی دستے کو شکست دی ۔ بعد ازاں میر ویس کو مطیع کرنے کی بہت کوششیں ھوئیں، لیکن سب ناکام رھیں اور وہ باقی عمر آزاد رہا ۔ میر ویس نے ۱۱۲۶ھ / ۱۷۱۵ء میں انتقال کیا ۔ اس کے بھائی اور جانشین عبدالعزیز نے (بعض مآخذ میں اس کا نام غلطی سے عبداللہ لکھا گیا ھے) ایرانی سرکار سے صلح کی کوشش کی، لیکن اسے جلد ھی میر ویس کے بڑے بیٹے محمود نے قتل کرا دیا ۔

غلزئیوں کی کامیابی سے ابدالی قبیلے کو بھی جرأت ھوئی، جس کا مرکز ھرات تھا ۔ اس قبیلے نے بھی علم بغاوت بلند کر دیا ۔ ایرانیوں نے ابدالیوں کو مطیع کرنے کی بہت کوشش کی، لیکن کامیابی نہ ھو سکی ۔ خلیج فارس میں بھی فتنے نے سر اٹھایا، وھاں مسقطی عربوں نے سلطان بن سیف ثانی کی سرکردگی میں بغاوت کر دی اور ۱۷۱۷ء میں بحرین، قشم اور لارک کے جزائر پر قابض ھو گئے ۔ دو سال بعد جنوبی گرجستان کے شورش پسند لزگیوں نے شیروان اور گرجستان کے بہت سے حصے تاخت و تاراج کر ڈالے ۔ جب گرجستان کے والی اور گورجی یازدھم (گرگین خان) کے بھتیجے وختنگ ششم نے فوجیں اکھٹی کر لیں اور وہ لزگیوں کا قلع قمع کرنے ھی والا تھا کہ اسے شاہ ایران کا پیغام ملا کہ وہ لڑائی سے ھاتھ روک لے ۔ وختنگ نے شاہ کے حکم کی تعمیل کی، لیکن وہ ساتھ ھی اتنا برافروختہ ھوا کہ اس نے قسم کھا لی کہ وہ آئندہ کبھی بھی ایران کی حمایت میں نہیں لڑے گا ۔ اسی سال کے آخر میں محمود قندھاری نے گیارہ ھزار کا لشکر لے کر ایران پر حملہ کر دیا اور کرمان پر قابض ھوگیا ۔ یہ شہر کئی ماہ تک اس کے قبضے میں میں رہا، لیکن ایک بغاوت فرو کرنے کے لیے محمود کو جلد ھی قندھار واپس آنا پڑا (بہت سے مآخذ میں یہ کہانی بیان کی گئی ھے کہ شاہ کے اعتماد الدولہ فتح علی خان داغستانی کے بھتیجے لطف علی خان نے محمود کو شکست فاش دی تھی جس کی وجہ سے اسے پیچھے ھٹنا پڑا، لیکن یہ کہانی بے سروپا ھے)۔

دسمبر ۱۷۲۰ء میں فتح علی داغستانی کے درباری دشمنوں نے غدّاری کا فرضی الزام لگا کر فتح علی کو گرفتار اور اس کی توھین و تذلیل کر کے اندھا کرا دیا ۔ ملک میں ایک ھی مضبوط فوج تھی اور وہ فتح علی کے بھتیجے لطف علی خان کے زیر کمان تھی؛ اسے بھی ذلیل و رسوا کر کے قیدخانے میں ڈال دیا گیا ۔ اس اثنا میں ایک ترک ایلچی، جس کا نام دُرّی آفندی تھا، ایرانی دربار میں پہنچا ۔

ایران کے متوقع خلفشار کی خبریں ترکی حکومت تک پہنچی تھیں اور ان افواھوں کی تصدیق یا تکذیب کے لیے ترکی حکومت نے دری آفندی کو بھیجا تھا ۔ اس رپورٹ میں دری آفندی نے یہ پیش گوئی کی تھی کہ اب ایرانی حکومت کے خاتمے کا وقت آ گیا ہے، اس لیے کہ ایران میں حکومت کرنے کے قابل کوئی بھی شخص نہیں ہے (*Relation de Dourry Efendy*، پیرس ۱۸۱۰ء، ص ۵۰ تا ۵۵) ۔ روس کا پیٹراعظم بھی ایرانی معاملات سے دلچسپی رکھتا تھا ۔ اس کا سفیر ولینسکی Volynsky، جو ایران میں ۱۷۱۵ تا ۱۷۱۷ء مقیم رہا تھا، اپنے ہمراہ پریشان کن خبریں لایا تھا۔

مزید معلومات حاصل کرنے کے لیے رشت کا روسی قنصل سیمان آفراموف Semeon Avramov پیٹر اعظم کے فرمان کی تعمیل میں ایرانی دربار میں حاضر ہوا جہاں وہ دری آفندی کی روانگی کے بعد پہنچا ۔ اسی اثنا میں پیٹر اعظم نے کپتان بسکاکوف Baskakov کو خفیہ طور پر گیلان روانہ کیا تاکہ وہ موقع پر پہنچ کر فوجی رپورٹ پیش کرے ۔ آفراموف Avramov نے دری آفندی سے ملتی جلتی رپورٹ پیش کی (دیکھیے P.G. Butkov: *Materiali dlya Novoy Istorii Kavkaza, 1722-1803*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۹ء، ۱ : ۶).

فتح علی خان داغستانی، لزگی اور سنی تھا ۔ اس کی برخاستگی اور پھر اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک کی وجہ سے داغستان میں اس کے ہم وطن اور ہم مذہب اتنے برافروختہ ہوئے کہ انہوں نے شیروان پر چڑھائی کر دی جہاں انہوں نے شہر شماخی جلا کر راکھ کر دیا ۔ اس موقع پر بہت سے روسی تاجروں کو نقصان پہنچا ۔ باغیوں نے سلطان ترکی سے حفاظت کی درخواست کی اور اس نے انہیں بطور رعایا کے قبول کر لیا ۔ شماخی پر حملے کی خبر نے پیٹر اعظم کو ایران پر حملے کا بہانہ مہیا کر دیا ۔ اگلے سال اس نے ایران پر چڑھائی کر دی اور دربند تک بڑھ آیا۔

اس اثنا میں محمود نے قندھار میں بغاوت فرو کر کے ایران پر حملہ کر دیا ۔ کرمان پر قبضہ کرنے کے بعد اس نے اصفہان کی طرف پیش قدمی شروع کر دی ۔ اگرچہ اس کی سپاہ کی تعداد زیادہ نہ تھی لیکن اس نے موضع گلنا باد کے قریب شاہی افواج کو شکست دی ۔ موضع گلن آباد اصفہان سے مشرق کی طرف تیس کیلومیٹر کے فاصلے پر شمال مشرق کی جانب واقع ہے ۔ محمود نے یلغار جاری رکھی اور جلد ہی دارالحکومت کو گھیر لیا ۔ لطف علی خان بے آبرو ہو کر جیل میں سڑ رہا تھا ۔ اس کے سوا دوسرا شخص جو محمود کو شکست دے کر اسے قندھار کی طرف راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر سکتا تھا وہ گرجستان کا وختنگ ششم تھا، لیکن اس نے قسم کھا لی تھی کہ وہ جنگ سے بے تعلق رہے گا ۔ اگرچہ ولی عہد سلطنت طہماسپ مرزا محاصرے کے دوران آفت زدہ دارالحکومت سے بھاگ نکلا تھا، لیکن اس نے محاصرہ توڑنے کے لیے فوج جمع کرنے کی کوئی کوشش نہ کی ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہزاروں شہری بھوک اور بیماری کی وجہ سے دم توڑ گئے اور اکتوبر ۱۷۲۲ء میں شہریوں نے ہتھیار ڈال دیے ۔ بدقسمت شاہ سلطان حسین نے نشانات شاہی محمود کو عطا کر دیے اور وہ تزک و احتشام سے دارالحکومت میں داخل ہو کر سریر آرائے سلطنت ہوا ۔

اس اثنا میں پیٹر اعظم نے بھی ایران پر چڑھائی کر دی تھی ۔ ترکیہ نے بھی بد نصیب ملک پر یورش کر دی ۔ روس اور ترکیہ میں جنگ ہونے لگی تھی کہ ترکیہ میں متعین فرانسیسی سفیر مارکوئیس بونک Marquis de Bonnac نے بیچ بچاؤ

کر دیا ۔ اس نے حسن تدبیر سے کام لے کر ترکیه اور روس کو معاهدۂ صلح پر راضی کر لیا، جس کی رو سے دونوں نے ۱۷۲۴ء میں شمالی اور مغربی ایران کو آپس میں تقسیم کر لیا تھا.

معزولی کے بعد سلطان حسین کو نظر بند رکھا گیا ۔ فروری ۱۷۲۵ء میں محمود نے جوش جنون میں بہت سے صفوی شہزادوں کو اپنے هاتھ سے قتل کر دیا ۔ جب سابق شاہ نے چھوٹے شہزادوں کو بچانے کی کوشش کی تو محمود نے اسے بھی زخمی کر دیا.

محمود اب هوش و حواس سے عاری هو چکا تھا ۔ وہ جلد هی طبعی موت مر گیا یا (کہا جاتا هے) که اس کے بھتیجے اشرف نے جو عبدالعزیز کا لڑکا تھا اسے قتل کرا دیا ۔ اس کے بعد اشرف ایران کے تخت پر بیٹھا.

اگلے برس غلزئیوں اور عثمانی ترکوں کے درمیان جنگ چھڑ گئی ۔ ۱۷۲۶ء کے موسم خزاں کے آخر میں ترکی سپه سالار اعظم احمد پاشا نے اشرف کو یه ناخوشگوار پیغام بھیجا که وہ سلطان حسین کو دوبارہ تخت نشین کرنا چاهتا هے ۔ یه پیغام سنتے هی اشرف نے قاصد اصفہان روانه کر دیے جنھوں نے بد نصیب سابق شاہ کو موت کے گھاٹ اتار دیا.

مآخذ: متن کے مذکورہ حواله جات کے علاوہ دیکھیے Pere T. J. Krusinski : *Tragica vertentis Belli persici Historia per repetitas clades ab anno 1711 ad annum 1728 continuata post Gallicos, Hollandicos, Germanicos ac demum Turcicos Authoris typos Authore P. Krusinski*، لیوپولی Leopoli ۱۷۴۰ء؛ (۲) محمد محسن : زبدة التواریخ، مخطوطۂ براؤن، عدد جی ۱۵ (۱۳)، کتاب خانۂ کیمبرج یونیورسٹی؛ (۳) محمد مهدی کوکبی استرآبادی : تاریخ نادری، بمبئی ۱۸۴۹ء؛ (۴) J. Apisalaimanian : *Mémoire sur la Guerre Civile de Perse*، مخطوطۂ وزارت خارجه، پیرس، AEP، جلد ششم؛ (۵) محمد خلیل مرعشی صفوی : مجمع التواریخ در تاریخ انقراض صفویه و وقائع بعض تا سال ۱۲۰۷ هجری قمری، طبع عباس اقبال، تهران ۱۳۲۸ھ / ۱۹۴۹ء؛ (۶) J. Malcolm : *History of Persia*، لنڈن ۱۸۱۵ء؛ (۷) Louis-André de la Mamie de Clairac : *Histoire de Perse depuis le commencement de ce siècle*، پیرس ۱۷۵۰ء؛ (۸) D.M. Lang : *Georgia and the fall of Ṣafavi dynasty*، در *BSOAS*، ۱۴ (۱۹۵۲ء) : ۵۲۳ تا ۵۳۹؛ (۹) L. Lockhart : *The fall of the Ṣafavi Dynasty and the Afghan occupation of Persia*، کیمبرج ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) H.R. Roemer : *Die Safawiden : ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf*، در *Saeculum*، ۴ (۱۹۵۳ء) : ۲۷ تا ۴۴.

(L. LOCKHART)

* **حُسین بن الصدیق** : رکّ به الاَهدَل.

* **حسین بن محمد تقی** : طبرسی، نوری، نامور شیعه عالم، اور محدث، جامع کبیر، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، کے مؤلف، میرزا حسین عام طور پر علامه نوری کے نام سے مشہور هیں ۔ ان کی تالیفات کی تعداد تیس کے قریب هے ۔ شیخ عباس قمی ان کے شاگرد تھے ۔ نوری کی ولادت، ۱۸ شوال ۱۲۵۴ھ / جنوری ۱۸۳۹ء میں هوئی، قریۂ نور طبرستان وطن تھا، طهران میں تعلیم و تربیت حاصل کی ۔ ۱۲۷۸ھ / ۱۸۶۱ء میں عراق آئے ۔ یہاں شیخ العراقین عبدالحسین طهرانی، اور شیخ الطائفه شیخ مرتضی انصاری سے کسب فیض کیا؛ تین حج کیے ۔ متعدد مرتبه زیارت مشهد کی ۔ مدت تک سامرے میں رهے اور سامرے هی میں شب چهار شنبه

۲۷ یا ۲۰ جمادی الآخرہ ۱۳۲۰ھ / ستمبر ۱۹۰۲ء کو وفات پائی؛ دوسرے دن نجف میں دفن ہوئے۔

مآخذ: (۱) شیخ عباس قمی: فوائد الرضویہ، طہران ۱۳۲۷ھ ش و ہدیۃ الاحباب، نجف ۱۳۴۹ھ؛ (۲) محمد محسن آغا بزرگ تہرانی: مصفی المقال فی مصنفی علم الرجال، تہران ۱۹۵۹ء؛ (۳) خاتمہ مستدرک الوسائل، نجف ۱۳۲۱ھ؛ (۴) مرتضیٰ حسین: تاریخ تدوین حدیث، راولپنڈی ۱۹۷۵ء؛ (۵) محمد سراج الدین حسن بن عیش الیمانی: خاتمۂ لؤلؤ و مرجان، لکھنؤ ۱۳۲۰ھ۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

حُسین آباد: یہ حسین آباد بزرگ کہلاتا ہے۔ اسے اس نام کے دو اور شہروں سے ممیز کرنا چاہیے، جن میں سے ایک موجودہ مرشد آباد کے ضلع میں تھا اور دوسرا چوبیس پرگنہ میں۔ شہر حسین آباد بزرگ اب مغربی بنگال کے ضلع مالدا میں ہے اور یہ سلاطین بنگال حسین شاہ، نصرت شاہ، فیروز شاہ اور محمود شاہ ثالث کے زمانے میں بہت خوش حال تھا۔ اس کا نام حسین شاہ کے سکّوں اور کتبوں دونوں میں ملتا ہے، لیکن باقی تین بادشاہوں کے صرف سکّوں میں مذکور ہے۔ یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا یہ وہی شہر تھا جسے گور کہتے ہیں؛ اگر ایسا ہے تو اس کا نام حسین شاہ کے نام پر رکھا گیا ہوگا، یا یہ کہ وہ شہر کی کوئی نواحی بستی تھی جسے واقعی سلطان نے آباد کیا تھا۔ یہ دوسرا خیال زیادہ اغلب معلوم ہوتا ہے۔ غلام حسین سلیم کے بیان کے مطابق حسین شاہ نے اپنا پایۂ تخت اِکدالہ میں منتقل کر دیا تھا، جو گور کے قریب تھا۔ یہ اِکدالہ موضع رام کلی کے قریب شہر کی مغربی حد پر واقع تھا۔ ممکن ہے کہ اس اکدالہ کا نام حسین شاہ نے بعد میں حسین آباد بزرگ رکھ دیا ہو۔ حسین شاہ کے عہدِ حکومت میں دارالسلطنت ہونے کے علاوہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مغربی علاقے (اقلیم) کا بھی صدر مقام تھا۔ مشرقی علاقے کا صدر مقام غالباً مرشد آباد تھا۔

مآخذ: (۱) *JASB*، ۱۸۷۰ء، ص ۲۹۵؛ (۲) H. Blochmann: *Geography and history of Bengal*، در *JASB*، ۱۸۷۳ء؛ (۳) W.W. Hunter: *A statistical account of Bengal*، ۱: ۲۳۲؛ (۴) S. Lane-Poole: *Catalogue of the coins in the British Museum, Muhammadan States of India*، ج ۲۳؛ (۵) غلام حسین سلیم: ریاض السلاطین، ترجمہ از عبدالسلام، کلکتہ ۱۹۰۲ء، ص ۱۳۲؛ (۶) H. N. Wright: *Catalogue of the coins in the Indian Museum, Calcatta*، آوکسفرڈ ۱۹۰۷ء، ۲: ۱۷۲، ۱۷۳ تا ۱۸۰؛ (۷) رجنی کنتا چکرورتی: *Gauder Itihasa*، مالدا ۱۹۰۹ء، ۲: ۱۲۱؛ (۸) R.D. Bandyopadhyaya و T. Bloch: *Saptagrama or Sātgaon*، در *JASB*، ۱۹۰۹ء، ص ۲۵۰ تا ۲۵۲، ۲۶۰ ببعد؛ (۹) Sri Rakhal Das Bandyopadhyaya: *Bāñglār Itihāsa*، کلکتہ ۱۳۲۳ (بنگالی سمبت)، ۲: ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۷، ۲۸۶؛ (۱۰) غلام یزدانی: *Two inscriptions of King Husain Shah of Bengal from Tribeni*، در *EIM*، ۱۹۱۵-۱۹۱۶ء، ص ۱۱ تا ۱۳؛ (۱۱) شمس الدین احمد: *Inscriptions of Bengal*، راجشاہی ۱۹۶۰ء، ۴: ۱۷۶ تا ۱۷۸؛ (۱۲) سری سکھومای نکھو پادھیایہ: *Bāñgalar Itihāser Duso Vāchar*، کلکتہ ۱۹۶۲ء، ص ۲۳۰ تا ۲۴۳۔

(اے۔ بی۔ ایم۔ حسین)

حُسین اَفَندی: المعروف بہ جنجی خوجہ، عثمانی سلطان ابراہیم [رک باں] کا اتالیق اور منظور نظر، زعفران بورلی سی (زعفران بولو، اب زنگولدق میں ایک قضا) میں پیدا ہوا۔ وہ ایک شخص

شیخ محمّد ولد شیخ ابراهیم کا بیٹا تھا اور صدرالدّین القونوی [رک بآن] کی اولاد میں سے ہونے کا مدّعی تھا۔ استانبول آ کر وہ سلیمانیہ کے ایک مدرسے میں داخل ہو گیا اور جادوگری کے ذریعے گزر اوقات کرتا رہا، جو اس نے زعفران بولو میں اپنے باپ سے سیکھی تھی؛ اسی لیے اس کا لقب جنجی [= جادوگر، عامل جنات] ہو گیا۔ وہ کوئی ہونہار طالب علم نہ تھا، لیکن اس کی اس کمزوری کی تلافی اس کے سیاسی رسوخ اور اس روپے پیسے سے بخوبی ہو جاتی تھی جو اس نے جادوگری سے حاصل کر لیا تھا (اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱ : ۲۴۳ - ۲۷۴)۔ اسی کی ماں کے اس دعوے کی بنا پر کہ وہ سلطان ابراهیم کے جنون کا مداوا کر سکے گا، اسے سلطان کی بااقتدار والدہ کوسم [رک بآن] کی حمایت حاصل ہو گئی اور خود سلطان کا اعتماد بھی؛ چنانچہ اسے مدرس صحن کا منصب دے دیا گیا، جس کے لیے اس میں نہ تو استعداد تھی اور نہ تعلیم، اور بعد ازآں جلد ہی سلطان کا خوجہ (اتالیق) بنا دیا گیا۔ شیخ الاسلام یحیٰی افندی کی مخالفت کے باوجود اسے ۲۰ ذوالقعدہ ۱۰۵۳ھ/ ۱۹ جنوری ۱۶۴۵ع کو غلطہ کا قاضی مقرر کر دیا گیا اور اس کے ساتھ ہی قاضی استانبول کا منصب (پایہ) بھی دے دیا گیا، حالانکہ وہ اس عہدے کے لیے بالکل ناموزوں تھا (استانبول مفتی لیق آرشیوی، غلطہ سجل لری، عدد ۶۲، ص ۶۸؛ شیخی : وقائع الفضلاء، کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، مخطوطہ ت - ۱۸۷، ص ۱۹۱، ۲۱۳)۔ سلطان زادہ محمد پاشا (بعد میں صدر اعظم از ۱۰۵۳ھ/ ۱۶۴۴ع تا ۱۰۵۵ھ/ ۱۶۴۵ع) اور رکابدار یوسف آغا (بعد ازآں وزیر دوم، سپہ سالار اقریطش، جسے ۱۰۵۵ھ / ۱۶۴۶ع میں سزاے موت دی گئی) سے ساز باز کر کے ''ایک سہ رکنی طاقتور جماعت'' ‹Hammer-Purgstall) ein machtiges Triumvirat ص ۳۲۳)۔ وہ کمان کش قرہ مصطفٰی پاشا کو برطرف کرانے میں کامیاب ہو گیا (۱۰۵۳ھ/ ۱۶۴۴ع)۔ سلطان کی رضامندی سے اس نے قرہ چلبی زادہ محمود افندی کی بیٹی سے شادی کر لی (کاتب چلبی : فذلکہ، ۲ : ۳۳۱؛ محبّی : خلاصۃ الأثر، ۲ : ۱۳۳)۔ ۱۲ ربیع الاوّل ۱۰۵۴ھ/ ۱۹ مئی ۱۶۴۴ع کو اسے آناطولی کا قاضی عسکر بنا دیا گیا، اور اس منصب سے فائدہ اٹھا کر اس نے رشوت لے کر عہدے تفویض کرنا اور دولت جمع کرنا شروع کر دی۔ اسے اس منصب سے ایک سے زائد مرتبہ علٰحدہ کیا بھی گیا، لیکن محض تھوڑے تھوڑے دنوں کے لیے؛ یکم رجب ۱۰۵۷ھ/ ۲ اگست ۱۶۴۷ع کو اسے چوتھی دفعہ برطرف کیا گیا اور کچھ عرصے کے لیے گیلی بولی میں جلاوطن کر دیا گیا۔ رجب ۱۰۵۸ھ/ اگست ۱۶۴۸ع میں سلطان محمّد رابع کی تخت نشینی کے موقع پر جن لوگوں کا مال و متاع تخت نشینی کے عطیات کے اخراجات کو پورا کرنے کی غرض سے ضبطی کے لیے نشان زد کیا گیا ان میں وہ بھی شامل تھا۔ صدر اعظم کے محل میں اسے ایک مہینے تک قید رکھنے کے بعد اس کی تمام دولت اور جائداد ضبط کر لی گئی اور اسے دوبارہ مخالیچ Mikhalič میں جلاوطن کر دیا گیا، جہاں شوال ۱۰۵۸ھ/ ستمبر ۱۶۴۸ع میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اسے موت کی سزا دیے جانے سے چند روز پہلے اسکودار میں اس کا مشہور محل (اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱ : ۳۲۳، ۴۷۲) ایک شہزادی کو دے دیا گیا تھا، جو فضلی پاشا سے منسوب تھی۔

مآخذ : (۱) کاتب چلبی : فذلکہ، ۲ : ۲۹۱، ۳۲۸، ۳۳۰ - ۳۳۱؛ (۲) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱ : ۲۴۳ تا ۲۷۵، ۳۲۳، ۴۷۲؛ (۳) قرہ چلبی زادہ عبدالعزیز : ذیل روضۃ الابرار، کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، مخطوطات ت ۲۲۷،

ورق ۲۷ - الف، ۲۸ - ب؛ (۴) عبدی پاشا: وقائع نامہ، در طوپ قپی سرای موزہ سی، مخطوطۂ توغوشلر ۹۱۵، ورق ۳ - الف؛ (۵) نعیما، ۴: ۳۳ - ۳۴، ۶۴، ۷۱، ۱۷۴، ۳۳۱ تا ۳۳۹؛ (۶) وجیہی: تاریخ، کتاب خانۂ حمیدیہ لائبریری، مخطوطہ ۹۱۷، ورق ۳۱ - الف؛ (۶) شیخی: وقائع الفضلاء، مخطوطۂ جامعۂ استانبول، عدد ت - ۸۱، ورق ۱۹۱، ۲۱۳ - ۲۱۴؛ (۷) محمد ثریا: سجل عثمانی، ۲: ۱۹۱؛ (۸) محبی: خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، ۲: ۱۲۲ - ۱۲۳؛ (۹) محمد خلیفہ: تاریخ غلمانی، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۱۹؛ (۱۰) اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۷ء، ۳/۱: ۲۱۷، ۳۳۰؛ (۱۱) Hammer-Purgstall، ۵: ۳۲۳ تا ۳۲۶، ۳۳۶، ۳۳۸، بعد، ۳۸۵ تا ۳۸۷ تا ۴۰۵، ۴۴۶، ۴۵۸ تا ۴۶۱؛ (۱۲) *Uşaqîzâdes* '*Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter* ...، طبع H. J. Kissling، Wiesbaden ۱۹۶۵ء، ۸۴؛ (۱۳) احمد رفیق: سمور دوری، استانبول ۱۹۲۷ء؛ (۱۴) وہی مصنف: قادینلر سلطنتی، استانبول ۱۳۳۲ھ؛ [(۱۵) قاموس الاعلام، بذیل مادّۂ جنجی].

(CENGIZ ORHONLU)

حسین (پاشا): ترکی وزیر، جو آغا حسین پاشا یا آغا پاشا کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ حاجی مصطفیٰ کا بیٹا تھا اور آدرنہ میں ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۶ء میں پیدا ہوا۔ اس کا والد روسچق [رُک باں] کا رہنے والا تھا اور بندر Bander [رُک باں] منتقل ہو گیا تھا۔ حسین ینی چری کے نویں دستے بلُوک میں بھرتی ہو گیا اور ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۸ - ۱۷۸۹ء میں قسطنطنیہ آیا۔ بعد میں اس نے ۱۸۰۷ تا ۱۸۱۲ء روسی جنگ میں حصہ لیا۔ بہت جلد اسے ینی چری کا اُستا (سارجنٹ Seargent) بنا دیا گیا اور اس نے اپنی خدمات کی بدولت امتیازات حاصل کیے۔ پھر اس نے زَغرجی باشی کے عہدے پر ترقی پائی تو وزیر اعظم سِلحدار علی پاشا نے سلطان کی توجہ اس کی قابلیت کی طرف مبذول کرائی۔ چونکہ اس زمانے میں سلطان ینی چری دستوں کو توڑنے والا تھا اور ان سے کسی نہ کسی طرح چھٹکارا پانا چاہتا تھا، اس لیے اسے چند ایسے مستعد آدمیوں کی ضرورت تھی جو اس مشکل کام کو پورا کرنے کے لیے موزوں بھی ہوں اور تیار بھی؛ لہٰذا ۱۰ ربیع الآخر ۱۲۳۸ھ/۲۵ دسمبر ۱۸۲۲ء کو حسین کو ینی چری کا 'قل کیایا' (''قول کتخدا'') مقرر کیا گیا۔ ۱۴ جمادی الآخرہ ۱۲۳۸ھ/۲۶ فروری ۱۸۲۳ء کو آغا اس اہم عہدے پر فائز ہو کر چند ہی ماہ کے اندر اس قابل ہو گیا کہ ان دستوں کے سب سے زیادہ خطرناک سرغنوں سے نجات حاصل کر لے؛ چنانچہ انھیں یا تو مختلف صوبوں میں بھیج دیا گیا اور یا اس سے بھی زیادہ سخت تدبیریں اختیار کی گئیں۔ اسے ۱۲۳۸ھ/۱۸۲۲ء کے اختتام تک ان خدمات کے صلے میں وزیر کے عہدے پر ترقی دے دی گئی اور اس کے بعد وہ آغا پاشا کے لقب سے ممتاز و معروف ہوا۔ ینی چری نے جلد ہی اسے اپنا سخت ترین دشمن سمجھ لیا اور سلطان نے ینی چری کی فتنہ پردازیوں سے بچانے کے لیے ۲۰ صفر ۱۲۳۹ھ/۲۶ اکتوبر ۱۸۲۳ء کو اسے الگ کر دیا۔ اب اسے ازمید اور بُروسہ کا گورنر مقرر کیا اور باسفورس کے قلعوں اور وہاں کی افواج کا افسر اعلیٰ، تاکہ جیسے ہی ضرورت پڑے وہ فوراً سلطان کی مدد کو پہنچ سکے۔ تین سال بعد ینی چری بغاوت پھیلی، لیکن حسین کی ذاتی شجاعت اور سختی نے باغیوں کی قوّت مزاحمت کو اس طرح ختم کیا کہ اس فوج کا یکسر خاتمہ ہو گیا (۱۴ تا ۱۶ جون ۱۸۲۶ء)۔ اس کے صلے میں اسے ترقی دے کر ایک نو تشکیل فوج ''عسا کر منصورۂ

"محمودیہ" کا سر عسکر بنا دیا گیا۔ شوال ۱۲۴۲ھ / مئی ۱۸۲۷ء میں اس کا منصب مشہور خسرو پاشا کے حوالے کیا گیا اور باسفورس کے قلعوں کی کمان دوبارہ اسی کے سپرد کی گئی۔ روسی جنگ (۱۸۲۸ تا ۱۸۲۹ء) میں اسے فوج کے سپہ سالار کی حیثیت حاصل تھی۔ اس نے قلعہ بند کیمپ کو اپنا صدر مقام بنایا اور کامیابی کے ساتھ اس کی مدافعت کی، مگر وہ روسیوں کو زیریں ڈینیوب کے سب سے اہم قلعوں کو فتح کرنے سے باز نہ رکھ سکا۔ ۱۸۲۹ء کے موسم بہار میں اس کی جگہ وزیر اعظم رشید محمد کا تقرر ہوا اور وہ خود بطور افسر اعلیٰ (محافظ) رُوسچُق چلا گیا۔ یہاں بھی اس کی فوجی سرگرمیاں پہلے کی طرح ناکام ثابت ہوئیں۔ جب جنگ ختم ہوئی تو وہ اِدِرنہ کی ولایت کا گورنر مقرر ہوا، مگر ۱۸۳۲ء میں اسے مصر کے خلاف فوج کشی کا حکم ملا۔ اس جنگ میں محمّد شاہ، جو اس سے دوسرے درجے پر تھا، حَماہ کے معرکے (۹ جون) میں مارا گیا اور حسین کو بیلان کے درے میں ابراہیم پاشا نے سخت شکست دی (۲۹ جولائی)۔ اس نئے تلخ فوجی تجربے کی بنا پر اسے جنرل کے عہدے سے سبکدوش کر دیا گیا (۳۱ اگست)، مگر سربیا کے حاکم مِلوش Milosh سے اس کے ذاتی تعلقات بہت اچھے ہونے کی وجہ سے اسے ودین میں محافظ کی حیثیت سے بھیجا گیا۔ وہ ۱۷ ربیع الاوّل ۱۲۴۹ھ / ۴ اگست ۱۸۳۳ء سے فروری ۱۸۴۴ء کے شروع تک وہاں رہا۔ وہ اسی حیثیت سے شوال ۱۲۶۲ھ / اکتوبر ۱۸۴۹ء کی ابتدا میں پھر وہاں آیا اور مرتے دم تک اس عہدے پر فائز رہا۔ اس کی وفات ۲ جمادی الآخرہ ۱۲۶۵ھ / ۲۵ اپریل ۱۸۴۹ء کو ہوئی۔

مآخذ: (۱) جودت: تاریخ، ۱۲: ۸۰؛ (۲) لطفی: تاریخ، ۸: ۱۷۸ تا ۱۸۲؛ (۳) سجل عثمانی، ۲: ۲۲۶ (حاشیہ بر سوانح حیات)؛ (۴) V. Moltke: *Der russisch-türkische Feldzug in der europäischen Türkei 1828 und 1829*؛ (۵) Rosen: *Geschichte der Türkei*، ۱: (۶) لطفی: تاریخ، ج ۱ تا ۴؛ [(۷) قاموس الاعلام، زیر مادّہ آغا حسین پاشا؛ (۸) ۃ ۂ، لائڈن، بار دوم اور وہ ماخذ جو وہاں درج ہیں]۔

(J. H. MORDTMANN)

* **حسین پاشا**: حاجی، المعروف بہ مِزّہ مورتہ، الجزائر کا بحری مہم جو اور عثمانی امیر البحر (م ۱۱۲۳ھ / ۱۷۱۱ء)۔ اس کے اطالوی لقب مِزّہ مورتہ (= نیم مردہ) کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ نوجوانی میں اہل ہسپانیہ کے ساتھ ایک سمندری جنگ میں شدید زخمی ہوا تھا۔

اس کے مولد و منشا اور حسب نسب کے حالات پردۂ خفا میں ہیں۔ بقول A. de la Motraye (*Voyages*، La Haye ۱۷۲۷ء، ۱: ۲۰۶) وہ مالورقہ Majorca میں پیدا ہوا تھا۔ بطور بحری مہم جو اس کی شہرت کا آغاز ۱۶۷۴ء میں ہوا (Grammont: *Relations entre la France et la Régence d' Alger au XVII^{e} siècle*، الجزائر ۱۹۰۵ء، ص ۵۲)۔ رفتہ رفتہ وہ الجزائر کی مشہور و معروف شخصیت بن گیا۔ جب فرانسیسی بیڑے نے Duquesne کی سرکردگی میں ۱۶۸۳ء کے موسم بہار میں الجزائر پر بم باری کی تو دای بابا حسن نے حسین کو بطور یرغمال فرانسیسیوں کے سپرد کر دیا، لیکن حسین نے ترغیب و تحریص سے رہائی حاصل کر لی۔ حسین نے بابا حسن کے خلاف بغاوت برپا کر کے اسے مروا ڈالا اور خود دای بن بیٹھا۔ فرانسیسی بیڑے پر آتش باری کر کے اس نے Duquesne کو محاصرہ اٹھانے پر مجبور کر دیا۔ ۱۶۸۴ء میں اس نے لوئیس چہاردہم سے صلح کر لی (Grammont، ص ۸۳؛ E. Plantet: *Correspondance des*

‹Deys d' Alger avec la cour de France, 1579-1833 پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۸۳؛ Zinkeisen : GOR، ۵ : ۱۰ ببعد)۔

۱۶۸۶ء میں حکومت عثمانیہ نے اسے الجزائر کا بیگلر بیگی ہونے کی وجہ سے بلا بھیجا اور موریہ کی مہم کے لیے جہاز بھیجنے کو کہا۔ (اسی اثنا میں) فرانس سے صلح ٹوٹ گئی اور فرانسیسی بیڑے نے دوبارہ ۱۶۸۸ء میں الجزائر پر بم باری کی۔ انتقام کے طور پر حسین نے فرانسیسی ساحل اور جہازوں پر حملے کیے۔ ۱۶۸۹ء میں باب عالی نے حسین پاشا کو عثمانی بیڑے کے امیر البحر (قپودان پاشا [رك بآں]) بنانے کا فیصلہ کیا، لیکن الجزائر میں سلطانی فرمان کی آمد سے قبل ہی اندرونی اختلافات نے حسین کے اقتدار کو کھوکھلا کر دیا تھا۔ اس ناچاقی سے مجبور ہو کر حسین نے تونس اور زاں بعد استانبول کی طرف راہ فرار اختیار کی (اور قپودان پاشا کی آسامی پر مصیرلی زادہ ابراھیم پاشا کا تقرر ہوا)۔

۱۱۰۱ھ/۱۶۹۰ء میں حسین کو ڈینیوب کے ترکی بیڑے کا کمانڈر مقرر کیا گیا۔ اسے حکم ہوا کہ وہ ودین Vidin کی بازیابی کے لیے فوجی نقل و حرکت میں مدد دے۔ زاں بعد وہ بحیرۂ اسود میں ترکی بیڑے کی کمان کرتا رہا۔ ۱۱۰۳ھ/۱۶۹۱ء میں جبکہ وینس کی طرف سے بحیرۂ ایجین میں فوجی مداخلت کا خطرہ تھا، وہ Rhodes کا سنجاق بیگی مقرر ہوا اور سلطانی جہاز (قیبون) اس کی کمان میں دے دیے گئے۔ جب ۱۱۰۶ھ/۱۶۹۴ء میں اہل وینس نے ساقز (Chios) پر قبضہ کر لیا تو حسین پاشا نے دو جنگوں میں کارہاے نمایاں انجام دیے (رجب ۱۱۰۶ھ/فروری ۱۶۹۵ء) اور جزیرے کو غاصبوں کے قبضے سے آزاد کرا لیا۔ (Safwet : Koyun Adalari Öñündeki deñiz harbi ve Sakizīn Kurtarīlishi در TOEM، ۱ / ۳ (۱۳۲۶)، ۱۵۰ تا ۱۷۷)۔

رمضان ۱۱۰۶ھ/مئی ۱۶۹۵ء) میں حسین پاشا (عموجہ زادہ) حسین پاشا [رك بآں] کی جگہ قپودان پاشا کے عہدے پر فائز ہوا (سلحدار فندقلی محمد آغا: نصرت نامہ، طبع پرما کسیز اوغلو، ۱/۱، استانبول ۱۹۶۲ء، ۲۸ تا ۲۹)۔ اب اس نے اپنی تمام کوششیں بحیرۂ ایجین سے اہل وینس کے اخراج پر مرکوز کر دیں۔ صفر ۱۱۰۷ھ/ستمبر ۱۶۹۵ء میں اس نے لسبوس Lesbos (مدللی) سے کچھ فاصلے پر وینس کے بحری بیڑے کو شکست دی جو ساقز اور کاس پر چڑھا آ رہا تھا۔ ۱۶۹۶ء میں جبکہ موریا میں فوجی نقل و حرکت ہو رہی تھی، اس نے Andros اور یوبیا (Euboea) کے درمیان وینس کے بحری بیڑے سے جنگ کی اور ۱۰ ذوالحجہ ۱۱۰۸ھ/۵ جولائی ۱۶۹۷ء کو تینیدوس (Tenedos) سے کچھ دور وینس کے بیڑے کو شکست دی جس کی کمان Alessandro Molino کر رہا تھا۔ ۱۳ صفر ۱۱۰۹ھ/۳ ستمبر ۱۶۹۷ء کو Andros سے کچھ فاصلے پر وینسی بیڑے نے ہزیمت اٹھائی۔ ۱۰ ربیع الاول ۱۱۱۰ھ/۲۱ ستمبر ۱۶۹۸ء کو وہ لسبوس Lesbos سے ذرا دور وینسی بیڑے سے جنگ آزما ہوا جسکی کمان Giacomo Cornaro کر رہا تھا۔ مغربی ماخذ (Zinkeisen، GOR ۵ : ۱۸۳) اس جنگ میں اہل وینس کو فتح مند اور ترک مصادر عثمانی حکومت کو مظفر و منصور جتلاتے ہیں۔ (سلاحدار: راشد ۲ : ۳۳۰)۔

کارلوچ Carlowitz کی صلح کے بعد حسین پاشا زیادہ دیر تک زندہ نہ رہا۔ ۱۱۱۳ھ/۱۷۰۱ء میں (صحیح تاریخ کا تعین نہیں ہو سکا۔ اس کا جانشین عبدالفتاح پاشا ربیع الاول ۱۱۱۳ھ/اگست ۱۷۰۱ء کو قپودان پاشا بنا تھا) اس نے

پاروس Paros جزیرے میں انتقال کیا اور سانز Chios میں دفن ہوا ۔ Istanbul, Başvekâlet Arşivi) Mühimme defteri عدد ۱۱۱ ص ۳۳۳، A. de La Motraye، ۱ : ۲۰۰).

حسین پاشا نے حکومت عثمانیہ کی جو خدمات انجام دی تھیں، وہ معرکہ آرائیوں تک محدود نہ تھیں ۔ اس نے عثمانی بیڑے کی اصلاح کر کے اس کو مضبوط بنیادوں پر قائم کیا ۔ بحری ملازمت کے نظم و ضبط کے لیے ضابطہ قوانین (قانون نامہ) تیار کیا (دیکھیے اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی : Osmanli devletinin merkez ve bahriye teskilati، انقرہ ۱۹۴۸ء، ۳۹۸ تا ۳۹۹، ۵۲۳ وغیرہ) ۔

مآخذ : مذکورۂ بالا مصادر کے علاوہ دیکھیے (۱) رامز پاشازادہ محمد عزت : خریطۂ قپودان دریاء، استانبول ۱۲۰۹ھ، ۴۷، ۴۸؛ (۲) گرسکر محمد حفید، سفینۃ الوزراء، طبع پرمانکسیز اوغلو، استانبول ۱۹۵۲ء، ۳۳؛ (۳) سلاحدار : نصرت نامہ (زیادہ تر مخطوطے کی شکل میں موجود ہے، طبع پرمانکسیز اوغلو، ۱/۱، استانبول ۱۹۶۲ء، ۱۱۶ تا ۱۲۰، ۱/۲، ۱۹۶۳ء، ۲۳۷ تا ۲۳۹، ۲۴۱؛ ۱/۳، ۱۹۶۶ء، ۲۶۷ تا ۲۶۸، ۳۳۳ تا ۳۳۶، ۳۵۰، ۳۵۳) اور تاریخ، ۲ : ۵۰۵، ۵۱۳، ۵۴۶، ۵۵۳، ۶۶۷، ۶۹۰؛ (۴) راشد : ۲ : ۱۰۵، ۱۳۶، ۲۹۷، ۳۲۰، ۳۵۶، ۳۵۹؛ (۵) J. P. de Tournefort : A voyage into the Levant، لندن ۱۷۱۸ء، ۱ : ۷۲، ۲ : ۳۶؛ (۶) D. Cantemir : The History of the Othman Empire، لندن ۱۷۳۴ء، ۲ : ۳۹۹ ببعد؛ (۷) Hammer Purgstall : Histoire، ۲ : ۳۷۷، ۳۹۲ ببعد، ۱۲، ۳ : ۱۳، ۷۶ ببعد؛ (۸) صفوت : قپودان دریا مزو مورتہ حسین پاشا، استانبول ۱۳۲۷ھ؛ (۹) عزیز سامح ایلتر : شمالی افریقہ دا ترکلر، استانبول ۱۹۳۷ء، ۲ : ۲۷، ۱۰ ببعد، ۱۴۳؛ (۱۰) فوزی کرداوغلو : ترکلرین آتیز محاربلری، استانبول ۱۹۴۰ء، ۲ : باب ششم؛ (۱۱) وآ (ترکی)، بذیل مادۂ مزو مورتہ حسین پاشا (محولۂ بالا اس کی تلخیص ہے) مزید حوالوں سمیت ۔

(C. Orhonlu)

حسین پاشا دلی : (= دلاور)، اناطولی کے ینی شہر کا باشندہ تھا ۔ وہ شاہی محل میں بطور بالطہ جی [زرك بان] (= تیردار) کام کرتا تھا، یہاں تک کہ اس پر مراد چہارم کی نظر پڑی جو اس کی غیر معمولی جسمانی قوت کے مظاہرے سے بہت متأثر ہوا ۔ سلطان کو اس کے ظریفانہ اور مزاحیہ جملے بھی بہت پسند آتے تھے ۔ سلطان نے چند دنوں کے بعد اسے اپنا مصاحب اور پھر بیوک میر آخور (داروغۂ اصطبل) مقرر کر دیا ۔ ۴ محرم ۱۰۴۴ھ / ۲۰ جون ۱۶۳۴ء کو اسے قپودان پاشا بنا دیا گیا اور وہ سلطان کے ساتھ اریوان Eriwan (= ریوان) کی مہم پر گیا ۔ واپس آ کر ۹ جمادی الاولی ۱۰۴۵ھ / ۲۱ اکتوبر ۱۶۳۵ء کو اسے مصر کی ولایت ملی اور اس عہدے پر وہ ۱۵ جمادی الآخرہ ۱۰۴۷ھ / ۴ نومبر ۱۶۳۷ء تک فائز رہا ۔ سلطان ابراہیم کی تخت نشینی پر (شوال ۱۰۴۹ھ / ۱۶۴۰ء) کو اسے دوبارہ قپودان پاشا بنایا گیا ۔ اس کے بعد جلد ہی وہ ۲۲ جمادی الاولی ۱۰۵۰ھ / ۹ ستمبر ۱۶۴۰ء کو اکزاکوف Oczakow کا محافظ (فوجی گورنر) مقرر ہوا ۔ اگلے سال اس نے تین سال تک ازوف Azov کا محاصرہ کیا، جس پر قازقوں کا تسلط تھا اور اس کے بعد خزاں کے آخر میں بوسنیا Bosnia میں بہ حیثیت والی کے چلا گیا ۔ ۱۰۵۳ھ / ۱۶۴۳ء میں چند دنوں کے لیے بغداد کا گورنر بھی رہا ۔ یہاں سے اسی سال رمضان/ نومبر ۱۶۴۳ء میں اس کا تبادلہ بودین کے والی کی حیثیت سے ہو گیا ۔ وینس سے جنگ شروع ہو جانے کے بعد وہ اقریطش گیا اور وہاں قلعۂ خانیہ Canea کا محافظ مقرر ہوا جو ۲۲ اگست ۱۶۴۵ء کو فتح کیا گیا تھا ۔ وہاں وہ ۱۵ ذوالقعدہ ۱۰۵۵ھ / ۲ جنوری ۱۶۴۶ء کو بندرگاہ پر اترا ۔

اگست ۱۶۴۶ء میں اس نے جزیرے کی فوجوں کی سپہ سالاری سنبھالی اور Rhethymnos کا اہم شہر سر کر لیا دوسرے سال قاندیہ Candia کا محاصرہ کیا مگر حکومت وینس کے اس آخری مضبوط مورچے کو سر نہ کر سکا۔ تیرہ سال کی جنگ آزمائی کے بعد جب وہ ایک طرف اپنی نمایاں بہادری سے ترک فوج کی کامیابی کا سکہ جما چکا اور دوسری طرف اپنے مدبرانہ اقدامات سے یونانی آبادی کو ترک حکومت کا مطیع بنانے میں کامیاب ہوا، تو اسے ۱۰۶۸ھ کے آخر/۱۶۵۸ء میں واپس بلا لیا گیا، اور ۱۳ شوال ۱۰۶۸ھ / ۱۰ جولائی ۱۶۵۸ء کو اسے قپودان پاشا بنا دیا گیا۔ ۷ ربیع الاول ۱۰۶۹ھ/۳ دسمبر ۱۶۵۸ء کو اسے روم‌ایلی Rumeli کا بیگلربیگی مقرر کیا گیا۔ صدر اعظم کوپرولو Köprülü محمد پاشا بہت دنوں سے حسین کی تباہی کے درپے تھا اور اس کی ہر دلعزیزی کی وجہ سے اس سے نفرت کرتا تھا اور اس وجہ سے بھی کہ وہ سلطنت کے سب سے بڑے عہدے کا امیدوار تھا، چند مہینوں کے بعد سلطان کو بھکانے میں کامیاب ہو گیا، چنانچہ ۱۶۵۹ء کے موسم بہار میں اسے ''سات برجوں'' Seven towers کے اندر قید کر دیا گیا اور پھر اس الزام میں قتل کر دیا گیا کہ اس نے اپنے اختیارات ناجائز طور پر استعمال کیے تھے۔

مآخذ: (۱) نعیما: تاریخ، (خاص طور سے ۲: ۶۸۸ ببعد)؛ (۲) حاجی خلیفہ: فذلکہ اور تقویم التواریخ؛ (۳) Kantemir: *History of the Ottoman Empire*، ص ۵۱۴؛ (۴) V. Hammer: کتاب مذکور، ج ۵ و ۶؛ (۵) Zinkeisen: *GOR*، ج ۵ و ۶۔ حسین پاشا کے قتل کی صحیح تاریخ بیان نہیں کی گئی۔ سنہ اور اغلب تاریخ کی جو جمادی الاولی ۱۰۶۹ھ/ جنوری، فروری ۱۶۵۹ء کے کچھ ہی بعد کی ہے۔ نعیما اور Levin Warner کے خط کے ذریعے یقینی ہو جاتی ہے) جو ۲۲ اپریل ۱۶۵۹ء کا لکھا ہوا ہے *De Rebus Turcicis Epistolae ineditae*، ص ۵۷ ببعد).

(J. H. MORDTMANN)

حُسَین پاشا عموجہ زادہ: عموجہ زادہ (= چچا کا بیٹا)، کا نام اسے اس کے عمزاد فاضل احمد پاشا نے دیا تھا۔ وہ اس حسین پاشا کا بیٹا تھا جو کوپرولو خاندان کے ایک مشہور رکن محمد پاشا کا چھوٹا بھائی تھا۔ اس نے کوپرولو خاندان کے عہد عروج میں پرورش پائی اور تیس برس کی عمر تک کوئی امتیاز حاصل نہ کر سکا، کیونکہ وہ آسائش اور تن آسانی کی زندگی کو پسند کرتا تھا۔ ۱۶۸۳ء میں وی‌انا کی جنگ میں صدر اعظم قرا مصطفٰی پاشا جو کوپرولو سے بہت عقیدت رکھتا تھا، کی شکست اور اس کی معزولی کے بعد اسے دارالسلطنت سے ذلت کے ساتھ نکال دیا گیا۔ پھر پہلے تو اسے شہرزور کا گورنر بنایا گیا اور ایک سال بعد دَر دانیال میں چارطاق Čardak کا محافظ (فوجی گورنر)، جہاں اس نے پانچ سال گزارے۔ رجب ۱۱۰۰ھ/ اپریل-مئی ۱۶۸۹ء میں اسے وزیر کا منصب ملا اور اسے سدّ البحر کا محافظ بنا کر دَر دانیال کے مدخل کی طرف بھیجا گیا۔ شعبان ۱۱۰۲ھ/ مئی ۱۶۹۱ء میں قسطنطینیہ واپس آیا تاکہ صدر اعظم کے قائم مقام کی حیثیت سے کام کرے، جو میدان جنگ میں تھا۔ یہ فرائض اس نے جمادی الآخرہ سے لے کر شوال ۱۱۰۵ھ/ اختتام جنوری سے ۹ جون ۱۶۹۴ء تک انجام دیے اور اس کے بعد دوبارہ اپنے سابق عہدے پر در دانیال واپس چلا گیا۔ ۱۴ جمادی الاولی ۱۱۰۶ھ/ ۳۱ دسمبر ۱۶۹۴ء کو اس کا تقرر قپودان پاشا کے عہدے پر ہوا اور ساقز (Chios) کو دوبارہ فتح کرنے کی خدمت اس کے سپرد ہوئی جس پر اہل وینس نے قبضہ کر لیا تھا۔ اس نے وینس کے بحری بیڑے

کو دو جنگوں میں خلیج ساقز (Bay of Chios) میں سپالمدور (Spolmadore) کے جزائر سے پرے (۹ اور ۱۸ فروری ۱۶۹۵ء کو شکست دی اور اس کے بعد اہل وینس بغیر جنگ کیے ساقز کو چھوڑ کر چلے گئے۔ رمضان ۱۱۰۶ھ کے اختتام / نصف مئی ۱۶۹۵ء کے قریب اس نے بحری بیڑے کی سپہ سالاری چھوڑ دی اور ساقز میں صرف محافظ کی حیثیت سے برقرار رہا۔ محرم ۱۱۰۷ھ / اگست۔ ستمبر ۱۶۹۵ء میں وہ والی کی حیثیت سے قونیہ اور ادنہ [ارک ہن] گیا۔ ۱۱۰۸ھ / اگست۔ ستمبر ۱۶۹۶ء کے ابتدائی مہینوں میں اس کا تبادلہ بحیثیت محافظ بلغراد میں ہو گیا۔ وزیر اعظم الماس پاشا زنطہ (Zenta) کی جنگ میں یکم ربیع الاول ۱۱۰۹ھ / ۱۷ ستمبر ۱۶۹۷ء کو مارا گیا۔ حسین پاشا کو اس کا جانشین مقرر کیا گیا اور وہ شکست خوردہ فوج کو لے کر ادرنہ واپس آیا۔ اگلے سال اس نے کارلووچ کے صلحنامے کی رو سے اس جنگ کو ختم کیا جو آسٹریا اور اس کے حلیفوں وینس، روس اور پولینڈ سے پندرہ سال سے جاری تھی۔ پانچ سال کی وزارت کے بعد اس نے ۱۱ ربیع الآخر ۱۱۱۴ھ / ۴ ستمبر ۱۷۰۲ء کو ایک لاعلاج مرض کی بنا پر استعفا دیدیا اور اپنی ریاست سلوری Silivri میں گوشہ نشین ہو گیا، جہاں اس کا اسی سال ربیع الآخر / ۲۲ ستمبر کو انتقال ہو گیا۔ [عموجہ زادہ حسین پاشا نے مختلف عہدوں پر فائز رہ کر ملک و ملت کی بڑی خدمت انجام دی۔ دیانت، تدبر، محنت اور خلوص اس کے کردار کی نمایاں خصوصیتیں تھیں] ایک ہم عصر مصنف پال لوکس Paul Lucas : Voyage au Levant، ۲ : ۱۵۴) اس کے بارے میں صحیح طور پر لکھتا ہے کہ "تمام سلطنت کے اندر وہی ایک ایسا انسان تھا جس نے سلطنت کی سب سے زیادہ خدمت سر انجام دی۔ وہ بہت ایماندار آدمی تھا جس کے بارے میں تمام لوگوں کی رائے بہت اچھی تھی"۔ فرانسیسی سفیر فیرول Ferriol (Bonnac : *Mémoire historique sur l'Amb. de France*، ص ۱۱۶) کا قول ہے کہ "اس نے سلطنت میں پانچ سال تک ایسی شان و شوکت کے ساتھ حکومت کی کہ لوگ کہتے تھے کہ وزارت اس کی موت کے ساتھ ہی ختم ہو گئی"۔ وہ نہ صرف دیانتداری اور عالی ظرفی میں ممتاز تھا بلکہ غیر معمولی سیاسی تدبر میں بھی شہرت رکھتا تھا اور جب اس نے اپنے منصوبوں کی تکمیل کا کام حسین مزہ مورتہ Husain Mezzomorto، رامی محمد Rāmī Muhammad اور اسکندر مفرو کرداتو Alexander Mavro-Cordato ایسے تجربہ کار لوگوں کے سپرد کیا تو اس کی وجہ سہل پسندی اور تن آسانی نہ تھی بلکہ اس کا باعث خود داری اور ضبط نفس تھا۔ اس نے رفاہ عامّہ کے لیے بہت سی عمارات اور ادارے اپنے بعد سلطنت کے متعدد شہروں خاص کر ادرنہ میں چھوڑے، جن کی وجہ سے اس کا نام تعظیم و تکریم سے لیا جاتا ہے۔ اس کا موسم گرما گزارنے کا محل (یالی)، جو باسفورس پر آناطولی حصار میں واقع ہے، دارالسلطنت کی قابل دید عمارات میں سے ہے اور اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ اس کا بانی شان و شوکت کا دلدادہ تھا اور ہنرشناسی کا اعلٰی مذاق رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) حدیقة الوزراء، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۲) سجل عثمانی، ۲ : ۲۰۲ (مقالات جو لوگوں کے حالات زندگی پر مشتمل ہیں)؛ (۳) راشد: تاریخ، ج ۱؛ (۴) v. Hammer و Kantemir : *The Histories of the Ottoman Empire*، (ج ۶ و ۷)؛ (۵) حدیقة الجوامع، ۱ : ۹۱؛ (۶) سلاحدار: تاریخ؛ (۷) شانی زادہ: تاریخ، ۲ : ۱۰۴]۔

(J. H. MORDTMANN)

• **حسین پاشا:** اس کا لقب کُوچک تھا، کیونکہ وہ کوتاہ قد تھا۔ وہ اصل میں گرجستان کا ایک غلام تھا، جسے اس کے آقا سِلاحدار ابراہیم پاشا نے ۱۱۸۱ھ/ ۱۷۶۷-۱۷۶۸ء میں سلطان مصطفی ثالث کی نذر کیا تھا۔ اس نے سرائے یعنی شاہی محل میں اپنے رضاعی بھائی کے ساتھ، جو بعد میں سلطان سلیم ثالث کے لقب سے تخت نشین ہوا، پرورش پائی۔ جب سلیم ۱۱ رجب ۱۲۰۳ھ/ ۷ اپریل ۱۷۸۹ء کو با اختیار ہوا تو حسین کو اس نے باش چوقدار یعنی مصاحب خاص بنایا اور چند سال بعد ۱۶ رجب ۱۲۰۶ھ/ ۱۰ مارچ ۱۷۹۲ء کو قپودان پاشا مقرر کیا اور اس طرح اس نے ایک وزیر کا درجہ حاصل کر لیا۔ سلطان سلیم کی طرف سے اسے تقریباً غیر محدود اختیارات حاصل تھے، چنانچہ حسین پاشا نے سلطان کی تدابیر کے مطابق بارہ سال تک، یعنی جب تک وہ اس عہدے پر قائم رہا، بہت محنت سے بحری فوج اور اسلحہ خانے کی از سر نو تنظیم کی۔ وہ تمام عثمانی بحری افواج کو برطانوی اور فرانسیسی بحری افواج کے نمونے پر منظم کرنے میں کامیاب رہا اور اس کام میں غیرملکی ماہروں سے بھی مدد لی، جس کی وجہ سے اُسے صحیح معنوں میں جدید عثمانی بحری طاقت کا بانی کہا جا سکتا ہے؛ مگر بیڑے کے افسراعلٰی ہونے کی حیثیت سے اسے شہرت حاصل نہ ہوسکی۔ بحر ایجین (Aegean) میں اپنی سالانہ مہموں کے دوران میں مجمع الجزائر (Archipelago) پر اس نے جو بھاری تاوان لگایا، اس کی حمایت میں کچھ کہنا دشوار ہے۔ دوسری طرف وہاں قزاقی کو روکنے میں وہ کم و بیش کامیاب رہا۔ مثال کے طور پر اس نے پہلی بار جو بحری دورہ کیا اس میں اس نے لمبرو کتسونی (کنزیانی) Lambaro Katsoni (Canziani) کے لٹیرے بیڑے کو ختم کر دیا (۱۷۹۲ء) اور مؤخر الذکر کے بدنام لفٹیننٹ بحری ڈاکو کرا کتزانی (Kara Katzani) کو گرفتار کر لیا۔ اگرچہ اسے فوجی معاملات کی بالکل واقفیت نہ تھی یا تھی تو بہت کم، پھر بھی اسے ۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۸ء میں اس فوج کی قیادت دے دی گئی جو ودِین Widden کے مشہور پزوان اوغلو Pazwanoghlu کے خلاف بھیجی گئی تھی۔ حسین پاشا نے مسلح جہازوں کے ایک بیڑے سے اس کا محاصرہ کر کے اس کا راستہ روک دینا چاہا مگر اسے اس میں کامیابی نہ ہوئی۔ اس لیے اس نے محاصرہ اٹھا لیا اور موسم خزاں میں قسطنطینیہ واپس چلا آیا۔ ۱۸۰۰ء میں وہ اسکندریہ کے چاروں طرف سمندر میں چکر لگاتا رہا اور اگلے سال اس نے برطانیہ کی ان فوجوں سے تعاون کیا جو مصر کی فتح کے لیے گئی تھیں۔ مارچ کے شروع میں وہ اسکندریہ کے قریب ساحل پر اترا۔ اس کے ساتھ چھے ہزار آدمی تھے، جو زیادہ تر البانیا کے باشندے تھے۔ اس نے برطانوی فوج کا ساتھ دیتے ہوئے فرانسیسیوں کے خلاف جنگ میں حصہ لیا۔ جیسا کہ اچھی طرح معلوم ہے، اس مہم کا انجام یہ ہوا کہ فرانسیسیوں کو مصر چھوڑنا پڑا۔ شعبان ۱۲۱۶ھ/ دسمبر ۱۸۰۱ء میں وہ قسطنطینیہ واپس آیا، جہاں اس کا گرم جوشی سے استقبال کیا گیا اور اسے مصر کا فاتح ثانی مانا گیا۔ سلطان نے اسے بہت اعزاز دیے۔ ۲۳ شعبان ۱۲۱۸ھ/ ۷ دسمبر ۱۸۰۳ء کو حسین پاشا نے قورو چشمہ (باسفورس) میں وفات پائی۔ اس وقت اس کی عمر چھیالیس برس سے بھی کم تھی۔ یہ سانحہ اس کی بیوی شہزادی اسماء سلطان کے "موسم گرما کے محل" میں پیش آیا۔ جامع ایوب میں اس کا جو مقبرہ ہے، اسے عرصے تک دارالسلطنت کا ایک اعجوبہ سمجھا جاتا رہا، اور اسے بڑی شہرت حاصل ہوئی، جیسا کہ اس کی

وفات کے قطعۂ تاریخ سے ظاہر ہے، جسے مؤرخ واصف نے منظوم کیا تھا (دیکھیے v. Hammer: *Constantinopolis und der Bosporos*، ۲ : ۹۸؛ واصف: تواریخ، ص ۱۱)۔

مآخذ: (۱) جودت: تاریخ، ۷ : ۲۶۹ ببعد؛ (۲) عطاء: تاریخ، ۲ : ۱۹۳ تا ۱۹۸؛ (۳) سجلِ عثمانی، ۲ : ۲۱۸ (سوانح حیات)۔

(J.H. Mordtmann)

حُسَیْن جاهِد: (موجودہ ترکی میں حسین جاهد یَلچِین، ۱۸۷۴ تا ۱۹۵۷ء) ایک ترک اہل قلم، اخبار نویس اور سیاست دان۔ اس کے والدین استانبول کے رہنے والے تھے۔ اس کی پیدائش بَلِیکیسر میں ہوئی، جب کہ اس کا والد علی رضا صوبے میں بطور محاسب سرکاری ملازمت سے منسلک تھا۔ حسین جاهد نے ابتدائی تعلیم مقدونیہ کے شہر سریس اور ثانوی تعلیم استانبول میں پائی۔ ۱۸۹۶ء میں اس نے علم السیاسة کی درس گاہ (مُلکیہ) سے فراغت پانے کے بعد محکمۂ تعلیم میں ملازمت کر لی۔ دریں اثنا اس نے فرانسیسی زبان بھی سیکھ لی تھی۔ بعد ازاں وہ مختلف سکولوں میں ترکی اور فرانسیسی زبان کے استاد کی حیثیت سے کام کرتا رہا اور (آخر میں) مرجان کے اعدادی سکول کا ہیڈ ماسٹر بن گیا، جو اس وقت کا ممتاز ثانوی سکول تھا۔

۱۹۰۸ء میں دستور بحال ہوا تو سلطان عبدالحمید ثانی کی مطلق‌العنانی کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ حسین جاهد نے بھی سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لیا، انجمن اتحاد و ترقی میں شامل ہو کر اخبار طَنِین کی تاسیس کی اور اسے انجمن کا ترجمان بنا دیا۔ حسین جاهد عثمانی پارلیمنٹ کا رکن اور بعد ازاں صدر بھی منتخب ہوا۔ ۳۱ مارچ - ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کے غدر میں قدامت پسند عناصر نے جوابی انقلاب برپا کر دیا، جس کے دوران میں باغیوں نے حسین جاهد کے چھاپے خانے پر حملہ کر کے اسے تباہ و برباد کر دیا اور پارلیمنٹ کے ایک دوسرے رکن کو حسین جاهد سمجھ کر قتل کر دیا۔ عثمانی حکومت کے قرضوں کے چکانے کا انتظام ہوا تو حسین جاهد نے قرض خواہوں کی نمائندگی کا فریضہ انجام دیا۔ ۱۹۱۸ء میں ترکی حکومت اور اتحادیوں میں عارضی صلح ہوئی تو انگریزوں نے حسین جاهد کو متعدد سرکردہ ترک دانشوروں اور سیاست دانوں کے ہمراہ مالٹا جلا وطن کر دیا۔ وہاں اس نے انگریزی اور اطالوی زبانیں سیکھ لیں اور گوکلپ Gökalp کے مشورے پر تاریخی کتابوں کا بھی ترجمہ کیا (ذیل میں دیکھیے)۔ مالٹا سے رہائی پانے کے بعد حسین جاهد نے طَنِین کی دوبارہ اشاعت (۱۹۲۲ء) کا اہتمام کیا اور مصطفٰی کمال پاشا کی نئی حکومت پر شد و مد سے تنقید کرنے لگا۔ جمہوریت کے ابتدائی سالوں میں حکومت کے تحکمانہ طرزِ عمل کے پیش نظر حسین جاهد کا رویہ کچھ غیر ہمدردانہ رہا۔ اس وقت حکومت بہت سی نئی اصلاحات کو عملی جامہ پہنا رہی تھی۔ حکومت نے حسین جاهد کے طرز عمل کو شکست خوردہ ذہنیت کا مظہر قرار دے کر اس پر فوجی عدالت میں دو دفعہ مقدمہ چلایا۔ ”حریت اور جمہوریت کے علمبردار“ ہونے کی حیثیت سے قومی حکومت کی مستبدانہ حکومت کے خلاف حسین جاهد کے احتجاج کو مضحکہ‌خیز قرار دیا گیا، کیونکہ خود حسین جاهد ۱۹۱۸ء سے قبل کی اتحادی حکومت کی بدعنوانیوں اور جرائم سے چشم پوشی کر چکا تھا۔ پہلے مقدمے میں حسین جاهد کو بری قرار دیا گیا لیکن دوسرے مقدمے میں سزا کے طور پر اسے وسطی آناطولی میں چورم میں جلاوطن کر دیا گیا۔ ۱۹۲۶ء میں رہا ہوا تو اس نے سیاست سے علیحدگی اختیار کر لی۔

۱۹۳۰ء میں مصطفیٰ کمال نے ترکی زبان کی اصلاح کے سلسلے میں حکومت کی طرف سے کانگرس بلوائی؛ اس میں حسین جاہد ہی تنہا ممتاز اہل قلم تھا جس نے کھلے بندوں اور مصطفیٰ کمال کی موجودگی میں حکومت کے اس اقدام کی مخالفت کی اور وثوق سے کہا کہ اس اصلاح سے زبان کو فائدے سے زیادہ نقصان پہنچے گا ۔ اس نے رائے ظاہر کی کہ زبان کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے تاکہ وہ طبیعی طور پر ترقی کرتی رہے ۔

حسین جاہد کی مطبوعات ۱۹۳۸ء تک غیر سیاسی موضوعات تک محدود تھیں ۔ اتاترک کے انتقال کے بعد اس نے دوبارہ سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کر دیا ۔ ۱۹۳۹ تا ۱۹۵۰ء وہ پارلیمنٹ کا رکن بھی رہا اور طنین کی پھر سے اشاعت بھی شروع کر دی ۔ بعد ازاں اُسے جمہوری عوامی جماعت کے اخبار اولوس کا مدیر بنا دیا گیا ۔ جمہوریت نواز پارٹی (Democrat Party) کی حکومت پر شدید نکتہ چینی کرنے کے باعث اُسے گرفتار کر کے چند ماہ کے لیے قید کر دیا گیا (۱۹۵۴ء)، لیکن بڑھاپے کی وجہ سے اسے رہائی مل گئی ۔ اس نے ۱۹۵۷ء میں استانبول میں انتقال کیا ۔

حسین جاہد کی عملی زندگی کو دو واضح وقفوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی ۱۹۰۸ء سے قبل اور بعد ۔ ”دستور ثانی“ سے پہلے وہ ثروت الفنون، کا سرکردہ رکن تھا، جو ایک علمی تحریک تھی ۔ وہ ناول‌نگار، افسانہ‌نویس اور خاص کر نقاد کے طور پر معروف تھا ۔ ۱۹۰۸ء کے بعد وہ علم ادب کو خیرباد کہہ کر ایک حوصلہ‌مند سیاست دان اور مجاہد اخبارنویس بن گیا، اور نسبۃً زیادہ پرسکون وقفوں میں وہ کثرت سے ترجمہ کرتا اور رسائل میں اخلاقی مضامین لکھا کرتا تھا ۔

بچپن میں حسین جاہد، احمد مدحت [رک بآں] کے ناولوں سے خاص طور پر متاثر ہوا تھا ۔ چودہ سال کی عمر میں اس نے اپنا پہلا ناول نادیدہ لکھا، جو ”استاد کے طرز“ کی کامیاب نقل تھی، اس میں رقت آمیز جذباتیت، غیر مختتم اخلاقی نصائح اور حکیمانہ نکات پائے جاتے ہیں ۔ اس نے اپنا سارا اثاثہ بیچ کر یہ ضخیم تصنیف چھپوائی تھی ۔

فرانسیسی مصنّفین کے، جو ہمیشہ اس کے زیر مطالعہ رہتے تھے اور جن کی تصانیف کا وہ ترجمہ کرتا رہتا تھا، اور ثروت فنون کے اہل قلم دوستوں کے زیر اثر اس نے جلد ہی اپنی ابتدائی جذباتیت پر قابو پا لیا اور ادبیات جدیدہ کی جدت پسند تحریک کا کٹر حمایتی بن گیا ۔ اس کا دوسرا اور آخری ناول خیال اچندہ (خواب میں، ۱۹۰۱ء) اور افسانے (جو تین جلدوں میں ہیں : حیاتِ مخیل (خواب کی زندگی، ۱۸۹۹ء)، حیات حقیقتی صحنلری (۱۹۱۰ء) اور نچین الداترلمش (وہ کیوں دھوکہ دیتے ہیں؟ ۱۹۲۳ء) جن میں حقیقت نگاری کے ساتھ جذباتیت کی آمیزش دکھائی دیتی ہے اور غریبوں اور ناتوانوں کے ساتھ ہمدردی کی جھلک نظر آتی ہے؛ ان کا شمار اس مکتبِ فکر کی بہترین تخلیقات میں نہیں ہو سکتا ۔ اگر ان نگارشات کا مقابلہ جدید ادبی تحریک کے سرکردہ شرکا مثلاً توفیق فکرت، شہاب الدین اور خالد ضیاء کے رنگین اور مرصّع طرز بیان سے کیا جائے تو حسین جاہد کا سادہ اور فطری اسلوبِ بیان اثر انگیز معلوم ہوتا ہے ۔ حسین جاہد اور اس کے ناول نویس دوست محمد رؤف (اور بعد میں خالدہ ادیب) کے طرز نگارش کی یہ امتیازی خصوصیت کسی حکمت عملی کی بنا پر نہیں ہے بلکہ بڑی وجہ یہ ہے کہ ان اہل قلم کا عربی و فارسی سرمایۂ علم ناکافی سا تھا اور وہ عثمانی ترکی زبان کے بھاری بھرکم ذخیرۂ الفاظ کو اچھی طرح استعمال نہیں کر سکتے تھے ۔ حسین جاہد

نے خود اقرار کیا ہے کہ اس کے اسلوبِ بیان میں جو سادگی اور فطرت پسندی پائی جاتی ہے اور جس کی تعریف ممتاز نقّادانِ فن کرتے ہیں وہ اس کی ''ناواقفیّت'' کا نتیجہ ہے (دیکھیے *Edebi hatıralar*، ص ۱۳۳).

جدید ادبی تحریک کے سلسلے میں حسین جاهد کا اصلی کارنامہ اس کے تنقیدی مقالات ہیں، جو ''ادبیات جدیدہ'' کے مصنفین کے عزائم کے آئینہ دار ہیں - ان مقالات میں اس نے مختلف مخالف گروہوں کے مسلسل حملوں کے خلاف مدافعت پیش کی ہے جو انہیں ادب میں ''دیوان'' مرتّب کرنے کی پرانی روایت کی تباہی، فرانسیسی اہل قلم کی کورانہ تقلید، قدیم عرب مسلم ثقافت کی شان و شوکت سے صرفِ نظر یا علٰحدگی پسندی اور فکری اضمحلال کا الزام دیتے تھے - حسین جاهد کے بہت سے تنقیدی مقالات، جنہیں اس عہد کی ادبی تاریخ کے لیے دستاویزی اہمیت حاصل ہے، ابھی تک کتابی صورت میں شائع نہیں ہو سکے بلکہ رسائل اور اخبارات (خصوصاً مکتب، طریق، صباح، ثروتِ فنون اور طنین) میں بکھرے پڑے ہیں - اس کے بعض مناظرانہ قسم کے مقالات، ایک کتاب میں جمع کر کے شائع کر دیے گئے ہیں، جس کا نام قوغلریم ہے (میرے مناظرے، ۱۹۱۰ء).

حسین جاهد ۱۹۰۸ء کے بعد ادبی مشاغل ترک کر کے کٹر ''اتحادی'' بن گیا اور ساری عمر ایسا ہی رہا، اس نے اپنی توانائی اور وقت کا بیشتر حصّہ انجمن اتحاد و ترقی کے اصول و اعمال کی مدافعت کی نذر کر دیا - اسی وجہ سے اس کی ریپبلکن حکومت سے نبھ نہ سکی، جس نے اتحاد و ترقی والوں کا آخری نشان بھی مٹا ڈالا.

ترکی ثقافت کے فروغ میں حسین جاهد کی حیثیت بطور مترجم کے بہت ممتاز ہے - ادبی تنقید، سماجی اور سیاسی مسائل پر اس کے سیکڑوں مقالات، رسائل اور اخبارات خاص کر اس کے ہفتہ وار اخبار *Fikir Hareketleri* (۱۹۳۳ء تا ۱۹۴۰ء، ۳۶۳ شمارے) میں شائع ہوا کرتے تھے - اس ہفتہ وار اخبار کو وہ اکیلا ہی ترتیب دیا کرتا تھا - ان کے علاوہ اس نے انگریزی، فرانسیسی اور اطالوی زبانوں سے بہت سی اہم تاریخی، عمرانی، سیاسی اور ادبی کتابیں ترکی زبان میں منتقل کیں.

حسین جاهد ترکی کی اولین گرامر کا بھی مصنف ہے، جو عرب نحویوں کے اصولوں سے ہٹ کر فرانسیسی زبان کے قواعد کی پیروی میں لکھی گئی ہے (ترکی صرف و نحو، ۱۹۱۱ء) - اس نے انجمن اتحاد و ترقی کے رہنما طلعت پاشا کے جو سوانح لکھے ہیں وہ غیر جانبدارانہ نہیں - ۱۹۳۰ء کے عشرے کے بعد سے بیش قیمت ادبی مقالات (*Edebi hatıralar*، استانبول ۱۹۳۵ء) کے علاوہ اس نے اپنے مقالات کو مختلف اخبارات اور رسائل میں سلسلہ وار شائع کرایا، جو ابھی تک کتابی صورت میں شائع نہیں ہو سکے - یہ مقالات ان اخبارات میں شائع ہوئے تھے: *Malta adasında esaret hatıraları*، در *Yedigün*، شمارہ ۸۷ تا ۱۰۲، ۱۹۳۴ء؛ *On Yılın Hikâyesi : 1908-1918* در *Yedigün*، شمارہ ۱۲۰ تا ۲۵۰، ۱۹۳۵ء تا ۱۹۳۷ء؛ *Meşrutiyet hatıraları : 1908-1918*، در *Fikir hareketleri*، شمارہ ۱۷ تا ۲۲۴، ۱۹۳۵ء تا ۱۹۳۸ء؛ *Meşrutiyet devri ve sonrası* در روزنامۂ حلقجی *Halkçı*، شمارہ ۱۷۰ تا ۳۴۵، ۳ جون تا ۲۱ دسمبر ۱۹۵۴ء؛ *Mercan'dan Babıali'ye* در *Yedigün*، شمارہ ۲۶۷ تا ۲۸۱، ۱۹۳۸ء - یہ مقالات اگرچہ جانبداری سے لکھے گئے ہیں، کیونکہ حسین جاهد بیشتر مسائل اور واقعات کو انجمن اتحاد و ترقی کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا، پھر بھی دستاویزی اہمیت کے حامل ہیں کیونکہ

وہ اپنے زمانے میں ترکیہ کی ادبی اور سیاسی تاریخ کا براہ راست علم رکھتا تھا.

مآخذ: (۱) حسین جاہد کی زندگی اور اس کے تصنیفی کارناموں پر بہترین ماخذ اس کی یادداشتیں ہیں، جن کا ذکر مقالے میں آچکا ہے؛ (۲) اسماعیل حبیب: ترک تجدد ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۳۴۰ھ، ص ۵۳۶-۵۵۰؛ (۳) Mustfa Nihat: *Metinlerle muasır Türk edebiyatı tarihi*، استانبول ۱۹۳۴ء، ص ۲۰۹ تا ۳۶۴، ۶۰۸ تا ۶۱۲؛ (۴) Kerim Sadi: *Edebiyat-ı-Cedide'nin kahramanları ve Hüseyin Cahit'e cevap*، استانبول ۱۹۳۰ء؛ (۵) Suat Hizarcı: *Hüseyin Cahit Yalçın*، در سلسلۂ *Varlık*، استانبول ۱۹۵۷ء؛ (۶) Hilmi Yücebaş: *Büyük mücahit Hüseyin Cahit*، استانبول ۱۹۶۰ء؛ (۷) Kenan Aküz، در *Ph.T.F.*، ۲: ۵۳۶ تا ۵۴۹، ۵۵۱ تا ۵۵۳؛ (۸) Nevin Ogan: *Hüseyin Cahid Yalçın'ın roman ve hikâyeleri*، ۱۹۵۳ء، غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ، کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، عدد ۲۳۲۸.

(FAHIR İZ)

- **حسین جَجادین اِنگراد** : رک بہ آآ، بار دوم، تکملہ.

- **حسین جہان سوز** : علاءالدین غوری رک بہ جہان سوز.

- **حُسین حِلمی پاشا** : مملکت عثمانیہ کی وزارتِ عظمٰی پر دو مرتبہ فائز ہوا تھا۔ اس کی پیدائش ۱۸۵۵ء میں مِتیلین (مِدلّی) میں ہوئی۔ حلمی کا خاندان متوسط طبقے سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کا باپ کوتاہی عَلی زادہ معمولی تاجر تھا۔ حلمی نے پہلے ایک مدرسے اور بعد ازاں رُشدیہ (ثانوی سکول) میں روایتی تعلیم حاصل کی۔ فقہ اور فرانسیسی زبان پرائیویٹ اساتذہ سے پڑھی اور ۱۸۷۴ء میں مقامی سرکاری دفتر میں ملازمت کر لی۔ اس نے نو سال مِتیلِین میں سرکاری ملازم کی حیثیت سے بسر کیے۔ اس کے بعد وہ آیدِین (۱۸۸۳ء)، شام (۱۸۸۵ء) اور بغداد (۱۸۹۲ء) میں متعین رہا۔ ۱۸۹۸ء میں وہ یمن کا گورنر (والی) مقرر ہوا۔ ۱۹۰۳ء میں وہ سرکاری اصلاحات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے مقدونیہ میں انسپکٹر جنرل بنا کر بھیجا گیا۔ وہاں کے نوجوان ترک اور یورپی باشندے اس کی دیانت داری، کارکردگی، اور حریت پسندانہ افکار کے مداح تھے۔

۱۹۰۸ء کے دستوری انقلاب کے بعد اس نے کامل پاشا کی کابینہ میں بطور وزیر داخلہ شرکت کی لیکن جب کامل پاشا نے اپنے رفیقِ کار وزیروں کے مشورے کے بغیر دو وزیروں کو برطرف کر کے ان کی جگہ نئے وزیر رکھ لیے تو حلمی پاشا بطور احتجاج ۳۰ جنوری (دور قدیم) / ۱۲ فروری دور جدید کو مستعفی ہو گیا۔ اس کے دو دن بعد خود کامل کو اقتدار سے ہاتھ دھونے پڑے اور حلمی پاشا وزیر اعظم مقرر ہوا.

حلمی ایک ماہ ستائیس دن وزارت عظمٰی پر فائز رہا۔ ۳۱ مارچ (دور قدیم) / ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء میں لبرل یونین (احرار فِرقَسی) اور رجعت پسندوں نے انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف سازش کر کے بغاوت کر دی تو حلمی مستعفی ہو گیا۔ نئی کابینہ قائم ہونی تو حلمی کو شرکت کی دعوت دی گئی لیکن اس نے ٹال دیا (دانشمند، ۳۱ مارچ و تاسی، ۳۰ تا ۳۱)۔ اس بغاوت کو مقدونیہ کی فوج نے کچل دیا (دیکھیے حرکت اوردوسو) اور ۲۲ اپریل (دور قدیم)/ ۵ مئی ۱۹۰۹ء کو حلمی کی سابقہ حیثیت بحال ہو گئی۔ پہلے کی طرح اس کی وزارت عظمٰی دوسری مرتبہ بھی نامبارک ثابت ہوئی۔ اس دفعہ انجمن اتحاد و ترقی اور فوج نے حکومت کے کاروبار میں رخنہ اندازی کی اور جب حلمی انجمن اتحاد و ترقی کے ارباب اقتدار سے چھٹکارا نہ حاصل کر سکا تو

اس نے ۱۰ دسمبر / ۲۸ دسمبر ۱۹۰۹ء کو استعفیٰ پیش کر دیا (اوسکیلیگل، ۲: ۲۹ تا ۳۰).

اگلے ڈھائی سال میں حسین حلمی سیاست سے کنارہ کش رہا۔ بعد ازاں اس نے تھوڑے سے عرصے کے لیے جولائی ۱۹۱۲ء میں غازی احمد مختار پاشا کی وزارت میں بطور وزیر انصاف کام کیا لیکن جلد ہی اسے مستعفی ہونا پڑا۔ وہ انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف حکومت کی حکمت عملی کو خلاف مصلحت سمجھتا تھا، کیونکہ حکومت پہلے سے اطالیہ کے خلاف جنگ آزما تھی اور بلقانی ریاستیں جنگ کی دھمکیاں دے رہی تھیں۔ اس کے بعد اسے وی انا میں عثمانی سفیر بنا کر بھیج دیا گیا۔ ۲۹ مئی (دور قدیم)/ ۱۱ جون ۱۹۱۳ء کو وزیر اعظم محمود پاشا [رک باں] قتل ہوا تو سلطان نے حلمی پاشا کو واپس بلوانا چاہا لیکن انجمن اتحاد و ترقی والے آڑے آئے اور ان کی مرضی غالب رہی (دانشمند: کرونولوجی، ۴۰۶)۔ جنگ کے زمانے میں شروع سے آخر تک حلمی وی انا میں رہا اور ۲۱ مارچ (دور قدیم)/ ۳ اپریل ۱۹۲۲ء کو اس نے انتقال کیا.

کہا جاتا ہے کہ حلمی پاشا کی ناکامی کا سبب ایک معمولی خاندان سے انتساب اور (ناکافی) تعلیم تھی لیکن شہادتوں سے اس کی توثیق نہیں ہوتی۔ وہ قصر شاہی اور دستوری عہد میں دنیاوی ترقی کے بلند مدارج تک پہنچا لیکن غیر جانبداری اور سیاست میں آزاد روش اس کی ترقی میں حارج رہی۔ جب وہ انسپکٹر جنرل تھا تو اس نے قصر شاہی اور رجعت پسندوں کی مخالفت مول لے لی۔ جب دستوری حکومت قائم ہوئی تو سیاست میں غیر جانبداری نے اسے تمام سیاسی جماعتوں کی حمایت سے محروم رکھا۔ زمانۂ امن میں اس کی سیاست سے کنارہ کشی غنیمت ہوتی لیکن دستوری حکومت کے قیام کے بعد ملک میں ہلچل کے زمانے میں اس کی قابلیت سے کچھ بھی فائدہ نہ اٹھایا گیا اور نہ اس کی خدمات کا اعتراف کیا گیا۔

مآخذ: (۱) Mahmud Kemal Inal: *Osmanlı devrinde son sadrazamlar*، ۱۱، استانبول ۱۹۴۰ء، ۱۶۵۰ تا ۱۷۰۳؛ (۲) Mehmed Cavit: *Meşrutiyet devrine ait Cavit Beyin hatiraları*، در طنین (استانبول)، ۲ اگست ۱۹۴۳ء و بعد؛ (۳) Halid Ziya Uşaklıgil: *Saray ve ötesi*، ۳ مجلدات، استانبول ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۲ء؛ (۴) Ali Fuat Türkgeldi: *Görüp işittiklerim*، بار دوم انقرہ ۱۹۵۱ء؛ (۵) Ali Cevat: *İkinci meşrutiyetin ilânı ve otuzbir Mart hâdisesi*، انقرہ ۱۹۶۰ء؛ (۶) I.H. Danişmend: *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*، بار دوم، ج ۴، استانبول ۱۹۶۱ء؛ (۷) وہی مصنف: ۳۱ مارچ وقعہ‌سی، استانبول ۱۹۶۱ء؛ (۸) Uzunçarşılı: *1908 Yılında ikinci meşrutiyetin ne suretle ilân edildiğine dair vesikalar*، در *Belleten*، ۲۰ / ۷۷ (۱۹۵۶ء)، ۱۰۳ تا ۱۷۴؛ (۹) تحسین پاشا: عبدالحمید و یلدز خاطرلری، استانبول ۱۹۳۱ء؛ (۱۰) حسین جاہد یلچین: طلعت پاشا، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۱۱) I.A. Gövsa: *Türk meşhurları ansiklopedisi*، استانبول بلا تاریخ (۱۹۴۶ء)؛ (۱۲) F. McCullagh: *The fall of Abd-ul-Hamid*، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۱۳) B. Lewis: *The emergence of modern Turkey*، نظرثانی شدہ، لنڈن ۱۹۶۸ء۔ استانبول کے معاصر جرائد کے لیے دیکھیے طنین، صباح، اقدام (ترکی) اور ستانبول (فرانسیسی).

(F. AHMAD)

حُسَیْن رَحْمی: جدید ترکی میں حسین رحمی گورپنار Hüseyin Rahmi Gürpinar (۱۸۶۴ تا ۱۹۴۴ء)، ترکی کا ناول نگار اور مختصر افسانہ نویس، جو اپنے عہد کے ادبی رجحانات اور تحریکوں سے الگ تھلگ رہنے کے باوجود ۱۸۹۰ء سے بیسویں صدی کے دوسرے عشرے کے آخر تک مقبول ترین

ادیب رہا۔

حسین رحمی ۱۷ اگست ۱۸۶۴ء کو استانبول کے محلۂ آیاس پاشا میں پیدا ہوا۔ وہ محمد سعید پاشا کا بیٹا تھا، جو سلطان عبدالعزیز کا معاون خاص (aide) تھا۔ اس کا خاندان ابتدا میں آیدین (Aydin) سے آیا تھا۔ جب وہ تین سال کا تھا تو اس کی والدہ کا انتقال ہو گیا۔ اس زمانے میں اس کا والد اقریطش (Crete) [رک بہ] میں مامور تھا۔ اس نے استانبول کے ابتدائی اور ثانوی مکاتب میں تعلیم پائی اور بعد ازآں مخرج اقلام میں، جہاں سرکاری محرروں کو تربیت دی جاتی تھی۔ اسی زمانے میں ایک نجی معلّم نے اسے فرانسیسی سکھائی۔ ۱۸۷۸ء میں مدرسۂ ملکیہ (علم سیاست) میں داخل ہوا، لیکن خرابی صحت کی بنا پر دو سال بعد مدرسہ چھوڑ کر سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ ۱۹۰۸ء تک وہ وزارت انصاف اور وزارت امور عامّہ میں کام کرتا رہا۔ اس کے بعد وہ وہاں سے مستعفی ہو گیا تاکہ اپنا پورا وقت ادب کی خدمت کے لیے وقف کر سکے۔ ۱۹۱۲ء میں وہ هیبلیادہ Heybeliada میں منتقل ہو گیا، جہاں بعد میں اس نے اپنے ناولوں کی آمدنی سے ایک بنگلہ بنا لیا (یہ ایک ایسی بات ہے جس کی مثال ترکی ادب میں نہیں ملتی)۔ یہاں وہ اپنی وفات (۱۹۴۴ء) تک خلوت گزیں رہا، البتہ اس دوران میں وہ ایک دفعہ ۱۹۳۴ء میں مصر گیا اور کچھ وقت انقرہ میں گزارتا رہا، جہاں وہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۳ء میں نائب رہا۔

حسین رحمی نے لکھنے کا آغاز بارہ ہی برس کی عمر سے کر دیا تھا۔ بیس سال کی عمر میں اس کی پہلی تخلیق طبع ہوئی (پیر کنج تیزک آوازۂ شکایتی، در جریدۂ حوادث، ۴ نومبر ۱۸۸۴ء)۔ اس کا پہلا مختصر افسانہ استانبولدہ بیر فرنگ بھی اسی جریدے میں ۲۹ نومبر ۱۸۸۹ء کو شائع ہوا۔

اس نے اپنا پہلا ناول شِق ۱۸۸۶ء میں لکھا اور اس کا پہلا حصہ اپنے زمانے کے مقبول ترین ناول نگار، اخبار نویس اور صحافی احمد مدحت کو بھیج دیا، جس نے اس کی قابلیت کو فوراً پہچان لیا اور اپنے اخبار ترجمانِ حقیقت میں ایک کھلی چٹھی شائع کی، جس میں اس کی انتہائی تعریف و توصیف کرنے کے بعد اسے اپنے دفتر میں آنے اور ملاقات کرنے کی دعوت دی۔ مدحت نے اس پر زور دیا کہ وہ اپنے ناول کو مکمل کرے۔ ۱۸۸۷ء میں یہ ناول اس اخبار میں بالاقساط شائع ہوتا رہا اور بعد ازاں ۱۸۸۹ء میں کتابی شکل میں شائع ہوا۔ احمد مدحت نے حسین رحمی کو اپنے اخبار کے ادارتی عملے میں لے لیا، جس کے کالموں میں اس نوجوان مصنف کے مقالات (زیادہ تر اخلاقی) اور مختصر افسانے (بیشتر فرانسیسی افسانہ نگاروں، مثلاً Paul Bourget، Emile Gaboriau، Paul de Kock وغیرہ کے تراجم کثیر تعداد میں شائع ہونے لگے۔ ۱۸۹۴ء میں حسین رحمی ترجمان حقیقت کی ملازمت ترک کر کے اقدام کے عملۂ ادارت سے منسلک ہو گیا، جس میں اس کے کئی ناول بالاقساط چھپتے رہے۔

جب ۱۸۹۷ء میں اس کا ناول مربیہ، اقدام میں شائع ہوا تو ناقدین نے اس کی ممتاز ادبی شخصیت کا اعتراف کیا اور اس کی مقبولیت میں کوئی شک و شبہہ نہیں رہا۔ عجیب بات یہ ہے کہ عین اسی زمانے میں ثروت فنون [رک بآں] کی مقبول عام تحریک، جس کا نعرہ ''فن برائے فن'' تھا اپنے عروج پر پہنچی ہوئی تھی۔

حسین رحمی تقریباً چالیس ناولوں کا مصنف ہے۔ ان کے علاوہ اس نے مختصر افسانوں کے متعدد مجموعے، چند چھوٹے موٹے ڈرامے اور بہت سے تراجم بھی شائع کیے۔ اس کے بیشتر مقالات،

مناظرات، تنقیدات اور چند مختصر افسانے اور ناول، جو مختلف اخباروں میں شائع ہوتے رہے تھے، اب تک کتابی شکل میں شائع نہیں ہوے۔ اس کے بڑے بڑے ناول، جو اس کے ادبی اسلوب کے مثالی نمونے ہیں، حسب ذیل ہیں: (۱) شِیق (۱۸۸۸ء): اس کا پہلا ناول، جس کا اندازہ اس کے بعض متأخر ناولوں (عدد ۳، ۶، ۸) سے ملتا ہے؛ اس میں ایک مغرب زدہ امارت پسند کا، جو یورپی طور طریقوں کا اندھا مقلد ہے، مذاق اڑایا گیا ہے؛ (۲) عفّت (۱۸۹۷ء): ایک اعلٰی تعلیم یافتہ لڑکی کی کہانی، جس نے سخت افلاس میں مبتلا ہونے کے بعد اپنی عزت و ناموس کو بچانے کے لیے انتہائی کٹھن حالات کا مقابلہ کیا؛ (۳) مُطلّقہ (۱۸۹۸ء، جرمن ترجمہ از 'Die Geschiedene : Imhoff Pascha، ۱۹۰۷ء): جس میں ایک ساس اور بہو کی روایتی آویزش کے المناک نتائج بیان کیے گئے ہیں؛ (۴) مربیّہ (= گورنس، ۱۸۹۸ء): جس میں دہری افندی نام ایک سبکدوش سرکاری ملازم، جو مغربی معاشرت کا اندھا دلدادہ ہے، ایک فرانسیسی عورت کو اپنے دو بیٹوں اور ایک پوتے کی ''تعلیم و تربیت'' کے لیے ملازم رکھتا ہے۔ وہ اس کے ساحل سمندر کے قریب واقع کوشک میں مقیم ہو جاتی ہے۔ وہ جلد ہی خاندان کے سب مردوں کو اپنے دام الفت میں گرفتار کر کے پورے گھرانے پر حکومت کرنے لگتی ہے اور اس کا نظم و ضبط برباد کر دیتی ہے، حتّٰی کہ آخر میں خود دہری افندی کو بھی بہکا لیتی ہے؛ (۵) بیر معادلۂ سودا (= ایک مقابلۂ عشق، ۱۸۹۹ء): ان والدین پر ایک کڑی تنقید ہے جو اپنے بچوں کی خواہشات کا خیال کیے بغیر اپنے ہونے والے داماد اور بہوئیں انتخاب کر لیتے ہیں؛ (۶) مَتْرِس (= داشتہ، ۱۹۰۰ء): انیسویں صدی کے آخر کے مغرب زدہ شیخی بازوں کے خلاف ایک اور ہجویہ قصہ۔ اس کے کرداروں میں ایک شیخی باز عورت بھی شامل ہے، جو ایک غیر معمولی سی بات ہے؛ (۷) تصادُف (= اتفاقی ملاقات، ۱۹۰۰ء): طنز و مزاح کے پیرائے میں اس روایتی منجم کے کرتوتوں کی قلعی کھولی گئی ہے جو استانبول کے ادنٰی اور ادنٰی درمیانی طبقے کے خاندانوں کو پریشان کرتا رہتا تھا؛ (۸) شِپ سودی (= دائم عاشق، جس کا کچھ حصہ بالاقساط اقدام میں شائع ہوا پھر محکمۂ احتساب مطبوعات (censor) کی طرف سے روک دیا گیا، لیکن بعد ازاں ۱۹۰۸ء میں پورے کا پورا جریدۂ صباح میں شائع ہوا۔ یہ کتابی شکل میں پہلی بار ۱۹۱۲ء میں چھپا۔ اس کا جرمن ترجمہ *Der Liebeskranke Bey*، از محسنہ Muhsiné، ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا)۔ اسے عموماً اس کا بہترین ناول سمجھا جاتا ہے۔ اس میں اسی موضوع کو آگے بڑھایا ہے جو اس کے سابقہ ناولوں میں زیر بحث رہا تھا۔ یہ ایک شیخی باز کے کردار کا بہت عمدہ مطالعہ ہے۔ مفتون بے ایک تیز و طرار نوجوان ہے۔ اس کے باپ کی وفات کے بعد اس کا مالدار چچا اسے پیرس بھیج دیتا ہے، جہاں وہ صرف پیرس کے احدیوں کی سی زندگی بسر کرنا سیکھتا ہے۔ اپنے چچا کی موت کے بعد اسے جلد ہی استانبول واپس آنا پڑتا ہے۔ دیہات میں ایک ایسے گھرانے (قوناق) کا سربراہ بن جاتا ہے جو بہت سے افراد پر مشتمل ہے۔ یہاں پہنچتے ہی وہ اپنے گھر کو فرانسیسی نمونے (۱۹۰۱ء میں جب اس کا ایک حصہ اقدام میں قسط وار شائع ہوا تھا تو اس کا نام آلفرنگ [*alla franca*] ہی تھا) کے مطابق ڈھالنے لگتا ہے وہ گھر کے سب لوگوں کی ازسرنو تعلیم و تربیت شروع کر دیتا ہے اور انھیں یورپی لباس و طعام اور طور طریقے اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے؛ (۹) غول بیانی (= غول بیابانی، ۱۹۱۲ء) اور (۱۰)

جادی (جادو گرنی، ۱۹۱۲ء) : اس میں اس زمانے کے بعض لوگوں کی اوہام پرستی اور سادہ لوحی پر طنز کی گئی ہے؛ (۱۱) تبسم الم (اقدام میں اس کی بالاقساط اشاعت ۱۹۱۴ء میں بند ہو گئی اور ۱۹۲۳ء میں یہ کتابی شکل میں شائع ہوا) : اس زمانے کے مردوں اور عورتوں کے مابین بیڈھب تعلقات کا ایک دل چسپ تجزیہ؛ (۱۲) صون آرزو (= آخری تمنا، ۱۹۱۸ء) : ایک نو عمر لڑکی کی ناخوش گوار زندگی کا بیان، جو ایک ایسے شخص سے شادی پر مجبور ہو گئی جس کے ساتھ اسے قطعاً محبت نہ تھی؛ (۱۳) جہنم لیق (= جہنم کی زندگی، ۱۹۱۹ء) : نوجوان لڑکیوں کی سن رسیدہ مردوں سے شادی کے خلاف؛ (۱۴) حقّہ صیغندق (= اللہ ہمیں محفوظ رکھے، ۱۹۱۹ء) : ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء کی جنگ میں استانبول کے ادنی اور ادنی متوسط طبقے کے لوگوں کے مصائب؛ (۱۵) توتشمش گونلر (= آتش زدہ دل، ۱۹۲۲ء)؛ اور (۱۶) بلورقلب (۱۹۴۴ء) : دونوں جنگوں کے بعد استانبول میں آزادی نسواں کے مسئلے سے متعلق ہیں؛ (۱۷) بے خانلہ خانملر (میخانے میں عورتیں، ۱۹۲۴ء) : آزادی نسواں کی ”انتہا پسندی“ اور ”غلط فہمیوں“ کے خلاف تنبیہ؛ (۱۸) بن دلی میم (= کیا میں دیوانہ ہوں، ۱۹۲۵ء) : جس میں زمانۂ مابعد جنگ میں پیدا ہونے والے بیشتر فلسفیانہ اور متنازع فیہ موضوعات پر بحث کی گئی ہے؛ (۱۹) اوتنمز آدم (= بے حیا آدمی، ۱۹۳۰ء)، ایک طنزیہ معاشرتی افسانہ، جس میں ایک ایسے آدمی کے کردار کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے جو ضابطۂ اخلاق کے تمام قواعد کو نظر انداز کر کے زندگی میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے۔

حسین رحمی کے تقریباً ستّر مختصر افسانے دس جلدوں میں جمع کیے گئے ہیں۔

حسین رحمی کو قیام جمہوریہ سے قبل کے ترکی ادب میں منفرد مقام حاصل ہے۔ اپنے اکثر معاصرین کے برعکس اس نے ترکی یا فرانسیسی ادب کے کسی قدیم نمونے کا تتبع نہیں کیا، لیکن اس نے جلد ہی مختلف اثرات کو جذب کر کے اپنی ایک زبردست ادبی شخصیت بنا لی۔ وہ ترکی کے کثیر التصنیف اور مقبول ادیب احمد مدحت (۱۸۴۴ء تا ۱۹۲۲ء) کا بڑا مداح تھا، لیکن اس کا انداز بیان، مکالمہ نگاری، عوامی زندگی کی عکاسی، واقعہ نگاری اور انتخاب موضوع بہت حد تک ترکیہ کے عوامی ادب و فنون کا رہین منت ہے (مثلاً قرہ گوز، مدّاح، طلوعات کا اسلوب، جو اورتہ اویونو اور نئی دوسری لوک کہانیوں میں پایا جاتا ہے)۔ احمد مدحت نے بھی ان عناصر سے آزادانہ اور غیر مربوط طریقے سے کام لیا ہے، لیکن بڑی بے تکلفی اور بے احتیاطی کے ساتھ اور اس نے ان میں ایسے فرانسیسی اثرات بھی شامل کر دیے جن کی مثال الیگزینڈر ڈوما Alexandre Dumas کے ناولوں میں ملتی ہے۔ اس کے برعکس حسین رحمی انھیں جلا دے کر حسب مطلب اپنا لیتا ہے اور پھر انھیں موپساں Maupassant اور زولا Zola جیسے حقیقت پسند اور فطرت پسند فرانسیسی مصنفین کے اسالیب سے شیر و شکر کر دیتا ہے۔ ترکی قصہ گوئی کی عوامی رنگا رنگ روایت، فطرت پسندوں کے اسلوب کے بغور مطالعے، استانبول کے ادنی اور ادنی متوسط گھرانوں کی زندگی اور ان کے افراد کے صحیح مشاہدے، اپنے زمانے کے بڑے بڑے معاشرتی مسائل کے گہرے تجزیے اور طنز و مزاح کے تیز احساس نے مل جل کر حسین رحمی کو ۱۹۳۰ء تک کے تمام ترک ناول نویسوں میں سب سے زیادہ مقبول پسند بنا دیا ہے۔

حسین رحمی کے ناول اور مختصر افسانے:

کم و بیش دستاویزی قدر و قیمت کے حامل ہیں ۔ ان میں خاندانوں اور افراد کی روزمرہ زندگی، زوال پذیر عثمانی معاشرے کے اندرونی حالات و کوائف اور مغربی تصورات اور رسم و رواج کے تصادم سے پیدا ہونے والے مسائل، ان سب باتوں کا بہت احتیاط سے مطالعہ کیا گیا ہے اور ان پر طنز و مزاح اور مضحکہ خیز عناصر کا بھی اضافہ کر دیا گیا ہے ۔ اس نے یورپ کی ہر چیز کی کورانہ تقلید کے رجحان، یورپ کے مقابلے میں احساس کمتری، لیوانتی (Levantine) بے اوغلو (Pera) کے مخرب اخلاق اثرات اور ہر نوع کے معاشرتی مسائل کو بار بار اپنا موضوع بنایا ہے ۔

حسین رحمی کا اسلوب تحریر یکساں نہیں ۔ اس کے زیادہ تر ناول ایسے زور دار خاکوں پر مشتمل ہیں جنھیں بڑے ڈھیلے ڈھالے انداز سے ایسی عبارتوں کے ذریعے (جو اکثر اصل موضوع سے غیر متعلق ہیں) ایک دوسرے سے جوڑ دیا گیا ہے جن میں فلسفیانہ یا اخلاقی ملاحظات و مشاہدات بیان کیے گئے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ہاں وحدت بیان میں خلل پڑ جاتا ہے ۔ احمد مدحت کے اسلوب کی بھی ایک اہم کمزوری ہے جس سے حسین اپنا دامن نہیں بچا سکا ۔ اس کا اسلوب بھی اسی عیب کا شکار ہو گیا ہے حالانکہ یہ احمد مدحت کے مقابلے میں کہیں زیادہ نفیس ہے ۔ اس کے برعکس مکالمہ نگاری میں وہ انتہائی مہارت کا ثبوت دیتا ہے ۔ اس نے جہاں عام بول چال کی ترکی زبان استعمال کی ہے وہاں یہ رواں دواں بھی ہے اور اصلیت کے مطابق بھی، لیکن جب وہ دلائل پیش کرتا یا کسی معاشرتی یا فلسفیانہ نظریے پر بحث کرنا شروع کر دیتا ہے تو وہی رنگین و مرصع اسلوب اختیار کر لیتا ہے، جس کی اس نے خود اپنی مختلف تصانیف میں مذمت کی ہے ۔ بہر حال اس صدی کے دوسرے عشرے میں ''نئی زبان'' کی تحریک کی کامیابی کے بعد اسے اپنے اس عیب کا احساس ہو گیا، اور اس نے اپنے بیشتر معاصرین کی طرح اپنے ناولوں اور مختصر افسانوں کی بعد کی اشاعتوں میں ان کے طرز تحریر کو سادہ اور سلیس بنانا شروع کر دیا ۔ اس کی مکمل تصانیف، جدید لسانی تغیرات کو مد نظر رکھتے ہوئے زبان میں کسی قدر رد و بدل کے ساتھ مرتب ہو کر شائع کی جا رہی ہیں اور اس امر کی علامات موجود ہیں کہ ۱۹۳۰ء کے بعد ترکی ناول کے موضوع اور حدود میں جو بنیادی تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں ان کے باوجود حسین رحمی کی مقبولیت کا احیا ممکن ہے ۔

مآخذ: (۱) Refik Ahmet Sevengil : *Hüseyin Rahmi Gürpınar, hayatı, hatıraları, eserleri, münakaşaları*، استانبول ۱۹۴۴ء؛ (۲) Niyazi Berkes : *Hüseyin Rahmi'nin sosyal görüşleri*، در *AÜDTCFD*، ج ۳/۳ (۱۹۴۵ء)؛ (۳) Mediha Berkes : *Hüseyin Rahmi'nin romanlarında aile ve kadın*، در *AÜDTCFD*، ج ۳/۳ (۱۹۴۵ء)؛ (۴) وہی مصنف : *Hüseyin Rahmi'nin romanlarında kadın tipleri*، در *AÜDTCFD*، ج ۳/۵ (۱۹۴۵ء)؛ (۵) Pertev Naili Boratav : *Hüseyin Rahmi'nin Romancılığı*، در *AÜDTCFD*، ج ۳/۲ (۱۹۴۵ء)؛ (۶) Mustafa Nihat Özön : *Hüseyin Rahmi'den seçilmiş parçalar ve eserleri hakkında mütalaalar*، استانبول ۱۹۴۶ء؛ (۷) Fevziia Abdullah Tansel، در ا ا ت، بذیل مادّہ؛ (۸) Suat Hizarcı : *Hüseyin Rahmi Gürpınar, hayatı, san'atı, eserleri* استانبول ۱۹۵۳ء؛ (۹) Hilmi Yücebaş : *Bütün cepheleriyle Hüseyin Rahmi*، استانبول ۱۹۶۴ء؛ (۱۰) Agâh Sırrı Levend : *Hüseyin Rahmi Gürpınar*، انقرہ (یکے از مطبوعات TDK، عدد ۲۲۹) ۱۹۶۴ء؛ (۱۱) Kenan Akyüz، در *Philologiae Turcicae*

Fundamenta، Wiesbaden ۱۹۶۵ء، ۲ : ۵۵۶ تا ۵۵۸؛ مندرجۂ ذیل چار مطالعات غیر مطبوعہ تحقیقی مقالات کی صورت میں Türkiyat Enstitüsü، تورکیات انستی تیوسی استانبول، میں محفوظ ہیں : (۱۲) Mustafa Gürses : *Hüseyin Rahmi Gürpınar, hayatı ve eserleri*، ۱۹۳۹ء، عدد ۹۸؛ (۱۳) Sudi Baybars : *Hüseyin Rahmi Gürpınarın yarattığı tipler*، ۱۹۴۸ء، عدد ۳۲۰؛ (۱۴) Aydın Köksal : *Hüseyin Rahmi'nin II. Meşrutiyete kadar yazmış olduğu romanlarının kronolojik olarak tetkiki*، ۱۹۵۳ء، عدد ۳۱۷؛ (۱۵) Gökşin Yüzak : *Hüseyin Rahmi'nin II. Meşrutiyetten Cumhuriyet devrine kadar yazmış olduğu romanlarının kronolojik olarak tetkiki*، ۱۹۵۳ء، عدد ۱۰۳۔

(FAHIR İZ)

* **حُسین شاہ** : سیّد السّادات علاءالدین ابوالمظفر شاہ حسین سلطان (یہ سب اس کے القاب تھے) بن السید اشرف الحسینی المکّی، بنگالہ کے حسین شاہی حکمران خاندان کا بانی، جو اشرافِ مکّہ کی نسل سے ہونے کا مدعی تھا۔ اس کے والد نے ترمذ [رکّ باں] سے آ کر ضلع چاند پور کے ایک چھوٹے سے گاؤں رادھ میں اقامت اختیار کر لی تھی۔ یہاں حسین شاہ نے مقامی قاضی سے تعلیم حاصل کی اور آگے چل کر اس کی بیٹی سے شادی کر لی۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد وہ حبشی سلطان شمس الدین مظفر شاہ (۸۹۷ھ / ۱۴۹۱ء تا ۸۹۹ھ / ۱۴۹۳ء) کی ملازمت میں منسلک ہو گیا اور اپنی قابلیت اور ذاتی کردار کی بدولت وزیر کے منصب تک پہنچ گیا۔ اس نے اپنے ظالم آقا کے خلاف ایک بغاوت کی قیادت کی اور قلعۂ گور کے چار ماہ کے محاصرے کے بعد اسے شکست دے کر قتل کر دیا (قبّ نظام الدین احمد : طبقاتِ اکبری، Bibl. Ind.، ۳ : ۲۷۰؛ فرشتہ (مطبوعۂ لکھنؤ)، ۲ : ۵۸۵) کے اس بیان کی کسی اور ذریعے سے تائید نہیں ہوتی کہ مظفر شاہ نے قلعے سے باہر نکل کر حملہ کیا اور اس میں مارا گیا)۔ ۸۹۹ھ/۱۴۹۳ء میں مظفر شاہ کی وفات کے بعد حسین شاہ بنگالہ کے تخت پر قابض ہو گیا۔ ملکی مصلحتوں کی بنا پر اس نے اپنا پایۂ تخت گور سے اِکدالا میں منتقل کر دیا، اور اپنا عہدِ حکومت سرکش سپاہیوں کو بڑی بے رحمی سے سزا دینے سے شروع کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے بارہ ہزار کو تہ تیغ کیا گیا (قبّ ریاض السلاطین، ص ۱۳۲)۔ اس کے بعد اس نے پیکوں، یعنی شاہی محل کے ہندو محافظوں، کو برطرف کرکے تتر بتر کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ گستاخ اور ناقابل اعتماد ہوگئے تھے اور ان کے بارے میں شبہہ تھا کہ وہ خفیہ طور پر سابق شاہی خاندان کے ہوا خواہ ہیں، جس کے وہ عرصے سے ملازم چلے آئے تھے۔ بعد ازاں وہ تخت و تاج کے لیے ایک اور ممکن خطرے، یعنی حبشیوں کی طرف متوجہ ہوا، جو گزشتہ حکومت کے دوران میں سرکش اور طاقتور ہو گئے تھے اور انھیں اپنی سلطنت سے نکال دیا۔ ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۵ء میں جب جونپور کے حسین شاہ شرقی [رکّ باں] کو، جو بہار میں چھپا ہوا تھا، سکندر لودی (۸۹۴ھ / ۱۴۸۸ء تا ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء) کے ہاتھوں آخری ہزیمت ہوئی تو وہ بھاگ کر بنگال میں پناہ گزین ہوا، جہاں کا حکمران اس کا قرابت دار تھا۔ سلطان شرقی سے حسین شاہ نے اچھا سلوک کیا اور وہ ۹۰۵ھ/ ۱۵۰۰ء میں اپنی وفات تک کہل گاؤں میں عزلت و گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرتا رہا۔ بنگالہ پر سکندر لودی کے حملے کی پیش بندی کے خیال سے حسین شاہ نے اس سے عدمِ جارحیت کا معاہدہ کر لیا۔ جب داخلی استحکام کا یہ کام ختم

ہو گیا تو اس نے ۹۰۴ھ / ۱۴۹۸ء میں کامروپ اور آسام کی ہمسایہ سلطنتوں کے خلاف ایک فاتحانہ مہم شروع کر دی اور ان دونوں کو جلد ہی زیر کر لیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی سلطنت کو اڑیسہ تک بڑھا لیا (اس فتح کی صحیح تاریخ کا متعین ہونا ابھی باقی ہے)۔ وہ ایک روشن خیال اور دریا دل حاکم تھا اور اپنی ہندو رعایا سے فیاضانہ سلوک کرتا تھا۔ اس نے بہت سے ہندوؤں کو اعلٰی عہدوں پر مامور کر دیا تھا۔ اس نے مساجد، خیرات خانے، مدرسے اور رفاہ عامہ کی دیگر عمارتیں تعمیر کرائیں اور ان کے اخراجات کے لیے اوقاف قائم کیے۔ "اس میں کوئی شک نہیں کہ قرون وسطٰی میں بنگالہ پر جن بادشاہوں نے حکومت کی، ان میں وہ عظیم ترین نہیں تو کم از کم بہترین ضرور تھا اور جسے کم و بیش ایک قومی ادارے کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی"۔ اس کی وفات ۹۲۶ھ / ۱۵۱۹ء میں ہوئی اور اس کا بیٹا نصرت شاہ اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ : (۱) غلام حسین سلیم : ریاض السلاطین، Bibl. Ind.، کلکتہ ۱۸۹۰ء، ص ۱۲۸ تا ۱۳۶؛ (۲) فرشتہ : گلشن ابراہیمی، انگریزی ترجمہ از J. Briggs، کلکتہ ۱۹۱۰ء، ۴ : ۳۳۹ تا ۳۵۰؛ (۳) *The History of Bengal*، طبع جادو ناتھ سرکار، ڈھاکہ ۱۹۴۸ء، ۲ : ۱۳۰ تا ۱۵۲؛ (۴) *Camb. History of India*، ۳ : ۲۷۰ ببعد، ۶ : ۶۰۲؛ (۵) *JASB*، ۱۸۷۴ء، ص ۲۳۳ تا ۲۳۵؛ ۳۰۳؛ ۱۹۱۷ء، ص ۱۴۳ تا ۱۵۰؛ ۱۹۲۱ء، ص ۱۳۹؛ ۱۹۲۳ء، ص ۱۵۵ تا ۱۶۴۔

(بزمی انصاری)

• **حسین شاہ شرقی** : بن محمود شاہ، ۸۴۰ھ / ۱۴۳۶ء تا ۸۶۳ھ / ۱۴۵۸ء)، جونپور [رک بآں] کی آزاد شرقی ریاست کا آخری بادشاہ، جو اپنے بڑے بھائی محمد شاہ کی ہلاکت کے بعد، جو اس وقت دہلی کے بادشاہ بہلول لودی [رک بآں] سے برسرپیکار تھا، ۸۶۳ھ / ۱۴۵۸ء میں تخت نشین ہوا۔ حسین شاہ نے حکومت سنبھالتے ہی بہلول لودی سے چار سال کے لیے صلح کا معاہدہ کر لیا۔ اس مہلت سے فائدہ اٹھا کر اس نے ترہت اور اڑیسہ پر ایک زبردست حملہ کر دیا۔ اس نے ان دونوں مملکتوں کو سر کر لیا اور اڑیسہ کے ہندو راجا کو ایک بھاری تاوان ادا کرنے پر مجبور کیا۔ ۸۷۱ھ / ۱۴۶۶ء میں اس نے گوالیار [رک بآں] کے قلعے کا محاصرہ کیا، جو اس وقت راجپوت راجا مان سنگھ کے قبضے میں تھا۔ اس نے بھی تاوان دے کر صلح کر لی۔ اس کی منظور نظر ملکہ بی بی خونزہ (نہ کہ جلیلہ، جیسا کہ *Camb. History of India*، ۳ : ۲۳۱، ۲۵۵ میں درج ہے؛ یہ جلیلہ [= بیوی] کو غلط پڑھنے کا نتیجہ ہے؛ (قب فرشتہ، مطبوعۂ لکھنؤ، ۲ : ۶۰۲)، الملقب بہ ملکۂ جہان، نے اسے اس بات پر اکسایا کہ وہ اس کے والد، یعنی خاندانِ سادات کے علاءالدین شاہ دہلی کو اس کی کھوئی ہوئی سلطنت دوبارہ دلانے کی کوشش کرے، چنانچہ اس نے بہلول لودی کے دہلی سے دور پنجاب میں ہونے سے فائدہ اٹھا کر دہلی پر چڑھائی کر دی۔ بہلول نے، جس کی فوج حسین کی فوج سے بہت کم تھی، صلح کی درخواست کی، لیکن حسین نے یہ درخواست حقارت سے مسترد کر دی۔ اس کے بعد جو جنگ ہوئی اس میں لڑائی کا پلہ اس کے خلاف رہا۔ وہ اپنی جان بچانے کے لیے بھاگنے پر مجبور ہوا اور اس کے حرم کی عورتیں، مع اس کی ملکہ کے فاتح کے ہاتھ پڑ گئیں۔ اپنی اس ہزیمت کا انتقام لینے کی غرض سے اس نے ۸۷۹ھ / ۱۴۷۴ء میں اٹاوہ پر حملہ کر دیا، جہاں قطب خان لودی کی حکومت تھی۔ اسے پھر شکست ہوئی۔ پھر ایک تیسری کوشش کا بھی یہی حشر

ہوا۔ ۸۸۳ھ / ۱۴۷۹ء میں حسین اپنی ماہرانہ فوجی چالوں کی بدولت لودیوں کو شکست دینے میں کامیاب ہو گیا، لیکن جب اس کی فتح مند فوج واپس جا رہی تھی تو اس پر پیچھے سے بہلول لودی نے حملہ کر دیا اور حسین کو مجبور کیا کہ وہ کانپلی، پٹیالی اور دوآب کے بعض اور شہر اس کے حوالے کر دے۔ اس شکست سے زخم خوردہ ہو کر حسین نے اس کے بعد جلد ہی ۸۹۲ھ/۱۴۸۶ء میں سُنہر (ضلع اٹاوہ) میں بہلول سے پھر جنگ چھیڑ دی، لیکن اسے زبردست شکست ہوئی۔ جونپور پر قبضہ کر لیا گیا اور اسے پہلے مبارک خان کے اور بعد ازاں بہلول کے بیٹے باربک کے سپرد کر دیا گیا۔ بالکل مایوس ہو کر حسین کو بہار کی جانب بھاگنا پڑا۔ بہلول اس کے پیچھے لگا رہا اور اس نے دریاے گنگا کے کنارے ھلدی کے مقام تک اس کا تعاقب کیا۔ بہار میں بیٹھ کر حسین برابر سازشیں کرتا رہا؛ اس کی کوشش یہ تھی کہ جونپور کے حاکم باربک اور اس کے بھائی سکندر لودی [رک بآں] کے درمیان ناچاقی پیدا کر دے۔ مؤخرالذکر اب دہلی کے تخت پر متمکن ہو چکا تھا۔ اس نے اپنے بھائی باربک کی چالوں کو ناکام بنا کر اسے گرفتار کر لیا اور اس کی مملکت کو دہلی کی سلطنت میں شامل کر لیا۔ حسین کو اب اپنی سلطنت کی بازیابی کی کوئی امید نہ رہی، چنانچہ وہ بنگال میں کہل گاؤں (Colgong) چلا گیا، جہاں وہ اپنی وفات (۹۰۵ھ/۱۵۰۰ء) تک اپنے قرابت دار، یعنی بقول فرشتہ "پوربی" سلطان علاءالدین حسین شاہ [رک بآں]، کے پاس بطور مہمان اس کی حفاظت میں رہا۔ اس کے ساتھ ہی جونپور کی آزاد ریاست کے شرقی بادشاہوں کا خاندان ختم ہو گیا۔ اس کی وصیت کے مطابق اس کا تابوت جونپور لے جایا گیا اور وہاں کی مسجد جامع (الجامع الشرقی) کے قریب شیخ عیسیٰ، تاج بن احمد عیسیٰ کی خانقاہ کے اندر اس کے خاندانی قبرستان میں دفن کر دیا گیا۔ یہ مسجد، جو حسین شاہ کے دور حکومت میں ۸۵۲ھ/۱۴۴۸ء میں تعمیر ہوئی تھی، شرقی فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہے۔

حسین شاہ فنون لطیفہ کی فیاضانہ سر پرستی کرتا تھا اور خود بھی ایک بڑا موسیقی دان تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ راگ جسے ہندوستانی موسیقی کی اصطلاح میں "خیال" کہتے ہیں، اسی کی ایجاد ہے؛ اس کے علاوہ کئی اور راگ اور راگنیاں بھی، مثلاً جونپوری ٹوڑی، جونپوری بسنت، جونپوری اساوری، حسینی کانہڑا، وغیرہ بھی اس سے منسوب ہیں۔ گانے اور ساز بجانے میں مہارت اور قابلیت کی بنا پر اس نے نائک (= ماہر موسیقی) کا لقب حاصل کر لیا تھا (دیکھیے تاریخ شیراز ہند جونپور، ص ۵۴۸ تا ۵۵۰).

مآخذ: (۱) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، کلکتہ ۱۹۳۵ء، ۳: ۲۸۳ تا ۲۸۷؛ (۲) فرشتہ: گلشن ابراہیمی (تاریخ فرشتہ)، لکھنؤ ۱۸۶۴ء، ۲: ۳۰۹ تا ۳۱۰ و مترجمۂ Briggs، ۴: ۱۲۵ تا ۱۲۸؛ (۳) خیرالدین محمد الٰہ آبادی: جونپور نامہ، جونپور ۱۸۹۹ء و انگریزی ترجمہ (ملخص) از W.R. Pagson، کلکتہ ۱۸۱۴ء؛ (۴) غلام حسین زیدی: *A short Historical account of Jaunpur* (فارسی عنوان غائب ہے)، در Browne، *Pers. Cat.*، ص ۱۰۸، ج ۱، فصل اول؛ (۵) ذوالفقار علی: جغرافیاے دارالسرور جونپور (حصۂ اول: تاریخ اور مقامی جغرافیہ)، لکھنؤ ۱۸۷۷ء؛ (۶) مہدی حسن: جونپور نامہ (مخطوطہ)؛ (۷) نعمت اللہ: تاریخ خان جہانی، طبع سید محمد امام الدین، ڈھاکہ ۱۹۶۰ء، ۱: ۱۵۰ تا ۱۸۲؛ (۸) عبداللہ: تاریخ داؤدی، طبع شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۵۵ء، ص ۸،

تا ۴۲، ۴۳ تا ۱۴۹ ۵۳؛ (۹) محمد سلیم: جونپور نامہ (مخطوطہ)؛ (۱۰) سید غوث علی: سلاطین جونپور، جونپور ۱۲۸۶ھ؛ (۱۱) نور الدین زیدی ظفر آبادی: چراغ نور، جونپور ۱۹۳۲ء؛ (۱۲) ضامن علی: حاشیۂ چراغ نور، جونپور بدون تاریخ؛ (۱۳) کاظم علی: احوال سادات جونپور (مخطوطہ)؛ (۱۴) محمد فصیح الدین: *Kings of the East*، الہ آباد ۱۹۲۲ء؛ (۱۵) وہی مصنف: *Sharqi Monuments of Jaunpur*، الہ آباد ۱۹۲۲ء؛ (۱۶) H.R. Nevill: *Gazetteer of Jaunpur*، الہ آباد ۱۹۰۸ء، ص ۱۵۹ تا ۱۶۸، ۲۳۳ تا ۲۳۵؛ (۱۷) J. Fergusson: *History of Indian and Eastern Architecture*، ۲: ۲۲۵؛ (۱۸) A. Führer: *The Sharqi Architecture of Jaunpur...*، کلکتہ ۱۸۸۹ء؛ (۱۹) لا اعلم: بیان الانساب سادات زیدیہ، الہ آباد ۱۹۱۳ء، ص ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ (۲۰) اقبال احمد: تاریخ شیراز ہند جونپور، جونپور ۱۹۶۳ء، ص ۱۵۶ تا ۱۷۷ (مفصل ترین بیان، لیکن بعض مقامات پر ناقص)، ص ۱۸۳، ۱۹۰، ۵۴۶ تا ۵۰۹؛ (۲۱) لا اعلم: تذکرۂ شاہان جونپور (مخطوطہ)؛ (۲۲) *Camb. Hist. of India*، ۳: ۲۳۱ تا ۲۳۴، ۲۳۶ ببعد، ۲۳۹، ۲۵۳ تا ۲۶۰، ۲۷۱، ۶۲۵، ۶۲۸؛ (۲۳) نذیر الدین: تاریخ جونپور (اردو)، جونپور ۱۹۲۱ء۔

(برنی انصاری)

حسین شاہ ارغون: (مرزا شاہ حسن کے نام سے بھی معروف ہے)، سندھ کے ارغون خاندان کا بانی ہے۔ وہ ۸۹۶ھ/۱۴۹۰ء میں پیدا ہوا۔ غالباً اس کا مولد قندھار ہے، جو اس وقت اس کے باپ کے زیر نگین تھا۔ جب بابر نے ۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء میں قندھار پر قبضہ کر لیا تو شاہ بیگ سندھ چلا آیا اور شال اور سیوی (موجودہ سبی) کے ملحقہ علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ ۹۲۱ھ/۱۵۱۵ء میں حسین شاہ نے اپنے باپ سے لڑ جھگڑ کر بابر کی ملازمت اختیار کر لی اور اس کے ساتھ دو سال رہا۔ گھریلو تنازع رفع ہو گیا اور مفاہمت کی صورت نکل آئی تو وہ باپ کے پاس چلا آیا۔ شاہ بیگ نے اسے ۹۲۶ھ/۱۵۱۹ء تا ۹۲۷ھ/۱۵۲۰ء میں ٹھٹھے کے حکمران جام فیروز کی مدد کے لیے روانہ کیا جس کے علاقے پر اس کے حریف جام صلاح الدین نے چڑھائی کر دی تھی۔ جام صلاح الدین جنگ میں شکست کھا کر مارا گیا۔ ۹۲۸ھ/۱۵۲۱ء میں حسین شاہ کے باپ نے وفات پائی تو وہ نصر پور میں پڑاؤ ڈالے ہوئے تھا۔ وہیں بالائی سندھ کی حکمرانی کے لیے اس کے نام کا اعلان ہوا۔ جلد ہی اس نے ٹھٹھے پر یورش کر دی جہاں جام فیروز نے اسے حکمران تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ حسین شاہ نے گھمسان کی جنگ کے بعد جام فیروز کو شکست دے کر شہر پر قبضہ کر لیا۔ جام فیروز بھاگ کر گجرات [رک باں] چلا گیا جہاں اس نے جلاوطنی میں وفات پائی۔

۹۳۱ھ/۱۵۲۴ء میں حسین شاہ نے ملتان پر چڑھائی کر دی اور راستے میں سیوراٹی، ماؤ اور اچ [رک باں] کے قلعوں پر قبضہ کر کے انھیں تباہ کر دیا۔ مؤخر الذکر مقام کو خوب لوٹا گیا اور اس کے ملبے اور عمارتی لکڑی کو بھکر [رک باں] بھیج دیا گیا۔ حملے کی خبر سن کر حاکم ملتان محمود خان لنگاہ اسی ہزار کا لشکر لے کر دشمن کے مقابلے کے لیے نکلا لیکن حملے کے ابتدائی مراحل میں وہ بیمار پڑ کر چل بسا۔ اس کے جانشین سلطان حسین لنگاہ دوم [رک باں] نے دانشمندی سے کام لے کر حملہ آور سے صلح کر لی۔ جب حسین شاہ مال غنیمت حاصل کرنے سے محروم رہا تو اس نے دراوڑ کے صحرائی قلعے (سابق ریاست بہاولپور) کی طرف کوچ کر دیا جہاں بہت بڑا مخفی خزانہ بتلایا جاتا تھا۔ شدید مزاحمت کے

بعد قلعے والوں نے ہتھیار ڈال دیے اور حملہ آور نے خزانے پر قبضہ کر لیا۔ طمع کے جوش اور توسیع سلطنت کے شوق میں حسین شاہ نے دوبارہ ملتان فتح کرنے کی ٹھانی۔ ۹۳۲ھ / ۱۵۲۶ء کے آخر میں وہ لشکر لے کر روانہ ہوا اور شہر کا محاصرہ کر لیا جو ایک سال تک جاری رہا۔ شہر میں خوفناک قحط رونما ہوا جس کے دوران لوگوں نے بلیاں اور کتے تک کھا ڈالے۔ آخر کار شہری فوج نے ہتھیار ڈال دیے۔ شہر کو بے رحمی سے برباد کیا گیا۔ سات سال سے لے کر ستر برس تک کی عمر کے باشندے قیدی بنا لیے گئے یا تہ تیغ کر دیے گئے۔ بے شمار مال غنیمت حملہ آوروں کے ہاتھ لگا۔ فرشتہ کے بیان کے مطابق (گلشن ابراہیمی، ۲ : ۳۲۱) حسین شاہ قیدی بنا لیا گیا اور ملتان کی حکومت خواجہ شمس الدین ماھونی کو عطا ہوئی (دیکھیے تاریخ معصومی، ص ۱۶۰)۔

بھکر میں فاتحانہ واپسی کے بعد حسین شاہ کو پتا چلا کہ کچھ کا راے خنگار ٹھٹھے پر حملے کی تیاریاں کر رہا ہے۔ حسین شاہ فوراً ٹھٹھے کی طرف روانہ ہو گیا، دشمن سے جنگ آرا ہو کر اسے شکست فاش دی۔ ہمایوں شیر شاہ کے ہاتھوں شکست کھا کر ۹۴۷ھ / ۱۵۴۰ء میں سندھ چلا آیا اور حسین شاہ سے مدد کا طالب ہوا۔ ہمایوں کا خیال تھا کہ حسین شاہ اس کے باپ کا نمکخوار ہونے کے سبب اس کی مدد میں دریغ نہ کرے گا۔ حسین شاہ کو ہمایوں کے عزائم اور خلوص میں شک و شبہہ کی جھلک دکھائی دیتی تھی اس لیے وہ لیت و لعل کرتا رہا۔ اس کی سرد مہری دیکھ کر ہمایوں نے بھکر کے قلعے پر قبضہ کر لیا، اور اپنے چچا یادگار ناصر کو وہاں کا کماندار مقرر کیا۔ اس کے بعد دونوں میں مفاہمت ہو گئی اور حسین شاہ نے ہمایوں کی مدد کرنے کی حامی بھر لی لیکن جونہی ہمایوں سندھ سے روانہ ہوا حسین شاہ نے یادگار ناصر مرزا کو بھکر سے مار بھگایا اور قلعے پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔

۹۶۲ھ / ۱۵۵۴ء میں ٹھٹھے کے ارغونوں اور ترخانوں نے سازش کر کے حسین شاہ کے خلاف بغاوت کر دی جو مدت سے صاحب فراش تھا اور امور سلطنت کے انجام دینے کے ناقابل تھا۔ جلد ہی فریقین میں صلح ہو گئی جس کے نتیجے میں بغاوت ختم ہو گئی۔ اب حسین شاہ کمزور ہو چلا تھا، آخر فالج کے حملے سے اس نے ۱۲ ربیع اوّل ۹۶۲/ ۴ فروری ۱۵۵۵ء کو ۳۴ سال کی حکمرانی کے بعد ۶۶ سال کی عمر میں وفات پائی۔

حسین شاہ بہادر اور شائستہ حکمران تھا۔ وہ قدیم علوم میں کامل دستگاہ رکھتا تھا؛ مشائخ و علما کا قدردان تھا؛ بہت سے اہل علم اس کی سرکار سے وظائف پاتے تھے۔ وہ خود فارسی زبان کا شاعر تھا اور کبھی کبھی شعر کہا کرتا تھا۔ اس کا تخلص سپاہی تھا۔ اس کی دو بیویاں تھیں۔ ان میں سے ایک ماہ بیگم اسکے چچا محمد مقیم مرزا بن شاہ بیگ کی دختر تھی۔ ماہ بیگم کی بہن کوچک بیگم شاہزادۂ کامران کے عقد میں تھی۔ جب کامران کو جلا وطن کر کے مکے بھیجا گیا تو کوچک بیگم نے اپنے باپ کی التجاؤں کے باوجود اپنے بدنصیب شوہر کا ساتھ چھوڑنے سے انکار کر دیا تھا۔

مآخذ: (۱) محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، پونا ۱۹۳۸ء، ص ۱۱۱، ۱۱۷ تا ۱۲۰، ۱۲۶ تا ۱۲۷، ۱۸۱ تا ۱۹۷؛ (۲) فرشتہ: گلشن ابراہیمی، لکھنؤ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء، ص ۳۲۱ تا ۳۲۲ (Briggs کا انگریزی ترجمہ، ۴: ۳۲۵ تا ۳۲۸)؛ (۳) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، سلسلۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ ۱۹۳۵ء، ۳: ۵۲۰، ۵۴۱ تا ۵۴۳؛

(۴) Mirza Kalichbeg Fredunbeg : *History of Sind*، کراچی ۱۹۰۲ء، ۲ : ۶۷ تا ۶۸، ۷۱ تا ۹۳ (تاریخیں خلط ملط اور غیر صحیح ہیں)؛ (۵) میر طاہر محمد نسیانی: تاریخ طاہری، حیدرآباد (مغربی پاکستان)، ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء، ۶۸ تا ۹۴؛ (۶) خداداد خان : لُبِّ تاریخ سندھ، حیدر آباد (مغربی پاکستان) ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۹ء، ۶۳ تا ۷۰؛ (۷) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، سلسلۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ ۱۸۸۶ء، ۱ : ۴۳۶ تا ۴۴۳؛ (۸) ادراکی بیگلاری: بیگلار نامہ، حیدرآباد (مغربی پاکستان) ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء؛ (۸) جوہر آفتابچی: تذکرۃ الواقعات، اردو ترجمہ، کراچی ۱۹۵۶ء، ص ۶۵ تا ۷۵، ۹۵ تا ۹۶، ۸۰ تا ۸۵؛ (۹) علی شیر قانع: تحفۃ الکرام، لکھنؤ ۱۳۰۴ھ/۱۸۸۶ تا ۱۸۸۷ء، جلد ۳؛ (۱۰) محمد صالح ترخان: ترخان نامہ (= ارغون نامہ)، مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۳۸۷۱؛ (۱۱) عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، سلسلۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ ۱۹۲۵ء، ۲۹۷ تا ۳۱۹۔

(بزمی انصاری)

• **حُسین شاہ چک** : رک بہ کشمیر.

• **حسین شاہ لنگاہ اول** : راے سہرا الملقب بہ قطب الدین، ملتان کے لنگاہ خاندان کے بانی کا بیٹا، جس نے دغا بازی سے اپنے داماد کو تاج و تخت سے محروم کر کے خود سلطنت پر قبضہ کر لیا تھا۔ حسین شاہ اپنے باپ کی وفات کے بعد ۸۷۴ھ/۱۴۶۹ء میں مسند نشین ہوا۔ وہ فطری طور پر مہم جو تھا۔ اس نے اپنے عہد کا آغاز شور (موجودہ شورکوٹ)، چنیوٹ [رک باں] اور کہروڑ (موجودہ کہروڑ پکا) کے نواحی قلعوں کے خلاف متواتر مہمات سے کیا اور ان کو آسانی سے فتح کر لیا۔ اس وقت شیخ یوسف قریشی نے، جو شاہ دہلی بہلول لودی کے ہاں پناہ گزین تھا، اپنے سرپرست کو حسین لنگاہ پر حملہ کرنے اور اس کی کھوئی ہوئی سلطنت کے حصول میں مدد دینے پر آمادہ کرلیا۔ بہلول لودی دو دفعہ ملتان کی تسخیر کے ارادے سے دہلی سے روانہ ہوا، لیکن دونوں دفعہ مشرقی سلاطین، سلطان محمود اور سلطان حسین شاہ (رک باں) کے متوقع حملوں کے پیش نظر اپنے ارادے کو عملی جامہ نہ پہنا سکا۔ دونوں ناکام کوششوں کی تاریخ کا تعین کرنا مشکل ہے کیونکہ اس میں مؤرخین کا بہت اختلاف ہے۔ تیسری دفعہ بہلول لودی نے اپنے فرزند باربک شاہ کو ملتان فتح کرنے کے لیے روانہ کیا، جب کہ حسین لنگاہ اپنے بھائی کی بغاوت فرو کرنے میں مصروف تھا، جس نے شہاب الدین کا لقب اختیار کر کے کہروڑ میں (جو اس کے حصے میں آیا تھا) اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا تھا۔ راستے میں حاکم پنجاب تاتار خاں لودی کی فوجیں بھی باربک سے آ ملیں۔ اس وقت حسین لنگاہ شہاب الدین کی بغاوت کا قلع قمع کر چکا تھا۔ حملے کا حال سنتے ہی وہ منزلیں مارتا ہوا ملتان پہنچا اور حملہ آوروں کو دعوت مبارزت دی۔ وہ شکست فاش پانے کے بعد دہلی کی طرف بھاگ گئے۔ اسی کے عہد حکومت میں دو بلوچ بھائی اسمٰعیل خان اور فتح خان، جو علی الترتیب ڈیرہ اسمٰعیل خان اور ڈیرہ فتح خان (رک بہ ڈیرہ جات) کے بانی تھے، مکران سے آ کر حسین لنگاہ کی سرکار سے منسلک ہوے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے بلوچ بڑی تعداد میں ملتان کے گرد و نواح میں آ کر آباد ہو گئے۔ حسین لنگاہ کبرسنی میں اپنے بیٹے فیروز کے حق میں سلطنت سے دستبردار ہو گیا۔ فیروز ایک نامعقول اور نکما نوجوان تھا۔ اس کا وزیر اعظم عمادالملک تھا جس کے بیٹے کو اس نے قتل کرا دیا تھا۔ بیٹے کا بدلہ لینے کے لیے عمادالملک نے فیروز کو زھر دلا دیا۔ حسین

لنگاہ نے عنان حکومت دوبارہ سنبھال لی اور اپنے بیٹے کی موت کا انتقام لینے کے لیے عمادالملک کو قتل کرا دیا ۔ ۸۹۵ھ / ۱۴۸۹ء میں سلطان بہلول لودی کی وفات پر حسین لنگاہ نے اس کے بیٹے سکندر لودی کو تعزیت کا پیغام بھیجا اور اس سے صلح کا معاہدہ کر لیا ۔ اس طرح اس نے ملتان کے تاج و تخت کے دعویدار شیخ یوسف کے منصوبوں کا خاتمہ کر دیا ۔

حسین لنگاہ مہذب اور شائستہ اطوار کا مالک تھا ۔ اس نے تعلیم کے فروغ کے لیے اعلیٰ مدارس قائم کیے، جہاں بڑے ممتاز علما درس و تدریس کا فریضہ انجام دیتے تھے ۔ ان میں دو بھائی شیخ عبداللہ اور شیخ عزیز اللہ، جو ملتان کے نزدیک ایک چھوٹے سے گاؤں تلمبہ کے رہنے والے تھے، بالخصوص قابل ذکر ہیں ۔ حسین لنگاہ ٹھٹھے کے فرمانروا جام نظام الدین عرف نندا کا معاصر تھا ۔ دونوں کے درمیان رشتۂ مودت استوار تھا اور دونوں ایک دوسرے کو ہدایا و تحائف بھیجتے رہتے تھے ۔ حسین لنگاہ نے چھتیس سال حکومت کرنے کے بعد ۹۰۸ھ / ۱۵۰۲ء میں وفات پائی ۔

مآخذ : نظام الدین احمد : طبقات اکبری، Bibl. Ind.، کلکتہ ۱۹۳۵ء، ۳ : ۵۲۵ تا ۵۳۲ ؛ (۲) فرشتہ : گلشن ابراهیمی، لکھنؤ ۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۴ء، ۲ : ۳۲۵ تا ۳۲۸ (مترجمۂ Brigg، ص ۳۸۵ تا ۳۹۲) ؛ (۳) میر محمد معصوم بھکری : تاریخ معصومی، پونا ۱۹۳۸ء، ص ۸۰ ؛ (۴) عبدالباقی نہاوندی، مآثر رحیمی، Bibl. Indic.، کلکتہ ۱۹۲۴ء، ۱ : ۲۹۹ تا ۳۲۷ ؛ (۵) Gazetteer of Multan، لاہور ۱۹۰۶ء ؛ (۶) اولاد علی گیلانی : مرقع ملتان، لاہور ۱۹۳۸ء، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹ (کسی قدر غیر مصدقہ) ؛ (۷) Cambridge History of Ind.، بار دوم، دہلی ۱۹۵۸ء، ۳ : ۵۰۳ تا ۵۰۴ ؛ (۸) نعمت اللہ : تاریخ خان جہانی، ڈھاکہ ۱۹۶۰ء، ۲ : ۱۰۰۵ ؛ (۹) غلام حسین طباطبائی : سیر المتاخرین، بار دوم، لکھنؤ ۱۳۱۴ھ / ۱۸۹۷ء، ص ۷۲ ۔

(بزمی انصاری)

حسین شاہ لنگاہ دوم : محمود لنگاہ، فرمانروائے ملتان (۹۰۸ھ / ۱۴۹۸ - ۱۴۹۹ء تا ۹۳۱ھ / ۱۵۲۴ - ۱۵۲۵ء) کا بیٹا، جو ۹۳۱ھ / ۱۵۲۴ - ۱۵۲۵ء میں اپنے باپ کی وفات کے بعد صغر سنی میں تخت نشین ہوا ۔ سندھ کے حاکم حسین شاہ ارغون [رک بآں] نے بابر [رک باں] کے اکسانے پر، نیز حاکم ملتان کی خورد سالی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ملتان پر چڑھائی کر دی ۔ محمود لنگاہ اپنی سلطنت کے بچانے کے لیے آگے بڑھا، لیکن ابھی اپنے دارالحکومت سے ایک یا دو منزل ہی کوچ کرنے پایا تھا کہ دفعۃً مر گیا ۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ اسے میر لشکر لنگر خان لنگاہ نے زہر دے دیا تھا اور وہ خود بعد ازاں حسین شاہ ارغون سے جا ملا تھا ۔ حسین لنگاہ تین سال کا کمسن بچہ تھا کہ اسے بادشاہ بنا دیا گیا ۔ اس کا سرپرست نائب السلطنت اور وزیراعظم شجاع الملک بخاری بنا، جو محمود لنگاہ کا داماد تھا ۔ اس نے حسین شاہ ارغون کے خلاف مدافعت کی ٹھانی اور اپنے فوجی سرداروں کے مشورے کو نظر انداز کرتے ہوئے قلعہ بند ہونے کا فیصلہ کر لیا ۔ یہ محاصرہ ایک سال سے زیادہ عرصہ جاری رہا ۔ شہریوں کو خوفناک قحط اور ناقابل بیان مصائب کا سامنا کرنا پڑا، جن کا تفصیلی بیان نظام الدین اور فرشتہ دونوں نے قلمبند کیا ہے ۔ حملہ آور نے ۹۳۲ھ / ۱۵۲۶ء میں شہر پر قبضہ کر لیا ۔ نو عمر فرمانروا کو اسیر بنا لیا گیا ۔ اس کے پھوپھا شجاع الملک کی سخت بے عزتی کی گئی اور اسے اذیتیں دے کر مار ڈالا گیا ۔ قحط زدہ شہریوں کو بے دریغ قتل کیا گیا اور بقیۃ السیف کو قیدی بنا لیا گیا ۔ ان میں یگانۂ روزگار عالم شیخ سعد اللہ

لاهوری اور ان کے بوڑھے والد بھی شامل تھے۔ یه دونوں محاصرے کے عینی شاهد تھے۔ ملتان کا الحاق سندھ سے کر دیا گیا اور خواجه شمس الدین ماهُونی کو حاکم مقرر کیا گیا، جسے تھوڑے عرصے کے بعد غدار لنگر خان نے معزول کر دیا۔ (اس کے بعد) لنگر خان کے بجائے بابر کے دوسرے بیٹے میرزا کامران کا تقرر هوا۔ ملتان کی خود مختاری همیشه کے لیے جاتی رهی اور اسے سلطنت مغلیه میں شامل کر لیا گیا۔

مآخذ: نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Indic.، کلکته ۱۹۳۵ء، ص ۵۳۱ تا ۵۳۵؛ (۲) فرشته، لکھنؤ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء، ۲: ۳۳۰ تا ۳۳۲؛ مترجمهٔ Briggs، ص ۳۹۸ تا ۴۰۰)؛ (۳) میر محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، پونا ۱۹۳۸ء، ص ۱۵۳، ۱۵۶ تا ۱۶۰؛ (۴) مرزا قلیچ بیگ فریدون بیگ: *History of Sind*، کراچی ۱۹۰۲ء، ۲: ۷۸ تا ۷۹؛ (۵) سید محمد طاهر نسیانی: تاریخ طاهری، حیدرآباد (سندھ)، ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء، ص ۷۱ تا ۷۳؛ (۶) اولاد علی گیلانی: مرقع ملتان، لاهور ۱۹۳۸ء، ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ (۷) *Gazetteer of Multan*، لاهور ۱۹۰۶ء؛ (۸) *Cambridge History of India*، طبع دوم، دهلی ۱۹۵۸ء؛ (۹) عبدالباقی نهاوندی: مآثر رحیمی، Bibl. Indic.، کلکته ۱۹۲۳ء، ۲۸۱ تا ۲۸۵؛ (۱۰) غلام حسین طباطبائی: سیر المتأخرین، طبع دوم، لکھنؤ ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۷ء، ص ۱۳۸۔

(بزمی انصاری)

حُسین عَونی پاشا: جو چار مرتبه وزیر جنگ بنا اور ایک بار سلطان عبدالعزیز کے عهد میں صدر اعظم مقرر هوا، اپنے زمانے کی بہت ممتاز شخصیتوں میں سے تھا۔ وه اسپارتا کی سنجاق (ولایت قونیه) کا رهنے والا تھا جہاں ۱۸۲۰ء میں پیدا هوا۔ وه ایک لگان ادا کرنے والے کسان کا بیٹا تھا۔ جب وه سوله سال کا هوا تو دینیات کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے قسطنطینیه آیا، مگر فوجی سکول میں داخل هو گیا، جہاں بالآخر وه فوجی علوم کا مدرس بن گیا۔ کریمیا کی جنگ (۱۸۵۴ء) کے آغاز میں وه لفٹیننٹ کرنل کے عهدے کے ساتھ فوج میں شامل هوا اور اس نے بلقان کے محاذ پر، بالخصوص چیته Cetate کی لڑائی میں امتیاز حاصل کیا۔ جنگ کے خاتمے پر منگریلیان Mingrelian کی مهم میں اس نے سردار اکرم عُمر پاشا کے چیف آف دی جنرل سٹاف کی حیثیت سے حصه لیا۔ جبل اسود Montenegro (۱۸۶۲ء) کے خلاف جب لڑائی هو رهی تھی، اس نے عمر پاشا کی ماتحتی میں ایک حصهٔ فوج کی سرداری کی۔ آئنده ڈھائی سال تک (اگست ۱۸۶۳ سے ۱۸۶۶ء کی ابتدا تک) اس نے هنگامی وزیر جنگ کی خدمات انجام دیں اور ۱۸۶۷ء تک اس کے سپرد یه کام هوا که جزیرۂ اقریطش Crete کی انقلابی شورش کو فرو کرے۔ اس کام کی تکمیل پر اس کو مشیر (General Commanding) کا عهده مل گیا۔ ۱۸۶۹ء کی ابتدا سے ستمبر ۱۸۷۱ء تک وه علی پاشا کی وزارت میں وزیر جنگ رها اور مؤخر الذکر کی وفات کے تھوڑے دنوں بعد (۶ ستمبر ۱۸۷۱ء کو) علی پاشا کے بدنام جانشین محمود ندیم پاشا نے اس کو برخاست کر کے آناطولی کی طرف جلاوطن کر دیا۔ ۱۸۷۲ء میں اس کو واپس بلا لیا گیا اور اسی سال نومبر میں اسے آیدین کے صوبے کا والی بنا کر سمرنا بھیج دیا گیا۔ وزیر اعظم مترجم محمد رُشدی پاشا نے اسے ۲۰ جنوری ۱۸۷۳ء کو بحری فوج کا وزیر بنا دیا مگر اس نے اس عهدے کو چند هفتوں کے بعد هی (۱۵ فروری کو) وزیر جنگ کے عهدے سے بدل لیا، جبکه اسعد پاشا صدر اعظم هو گیا۔ ایک سال بعد ۱۴ فروری ۱۸۷۴ء کو وه

شیروانی زادہ محمد رشدی کی جگہ، جو اسعد پاشا کا جانشین ہوا، صدر اعظم ہو گیا اور اس کے پاس وزیر جنگ کا عہدہ بھی بدستور باقی رہا۔ ۲۰ اپریل ۱۸۷۵ء کو اسے دونوں عہدوں سے علیحدہ کر کے تھوڑے دنوں بعد دوسری بار سمرنا کا والی بنا کر بھیجا گیا۔ اسی سال ۲۲ اگست تک وہ وزارت جنگ میں تیسری بار واپس آ گیا۔ اس کے کچھ دنوں بعد اس کا دشمن محمود ندیم دوبارہ صدر اعظم مقرر ہوا اور اسے ۲ اکتوبر کو اس منصب سے ہٹا کر بروسہ کا والی بنا کر بھیج دیا۔ محمود ندیم کے نکلے جانے کے بعد (۱۲ اپریل ۱۸۷۶ء کو) اسے پھر قسطنطینیہ میں بہ حیثیت وزیر جنگ بلایا گیا اور مدحت پاشا کا ساتھ دیتے ہوئے مُتَرجم محمد رُشدی اور شیخ الاسلام حسن خَیرُ اللہ کی مدد سے اس نے سلطان عبدالعزیز کو تخت سے اتار دیا (۳۰ مئی ۱۸۷۶ء)۔ ۴ جون کو معزول سلطان نے خود کشی کر لی۔

حسن بیگ، ایک چرکسی افسر نے جو سلطان کا وفادار تھا سلطان کی موت کا انتقام لینے کا ارادہ کیا اور حسین عونی پاشا کو ۱۵ اور ۱۶ جون ۱۸۷۶ء کی درمیانی شب میں مدحت پاشا کے قوناق (محل) میں جہاں وہ اور دوسرے وزرا صلاح و مشورے کے لیے جمع تھے، گولی مار دی۔

مآخذ: (۱) Frederick Millingen: *La Turquie sous le règne d'Abdul-Aziz* (۱۸۶۲ تا ۱۸۶۷ء)، پیرس ۱۸۶۸ء، ص ۳۰۹ ببعد؛ (۲) مراد الندی: *Türkische Skizzen*، جلد ۲، لائپزگ (Leipzig) ۱۸۷۷ء، ص ۱۰۵ ببعد؛ (۳) Cte E. de Kératry: *Mourad V Prince-Sultan-Prisonnier d'État*، پیرس ۱۸۷۸ء، ص ۹۸ ببعد؛ *Serial und Hohe Pforte*، وی انا ۱۸۷۹ء، بمواضع کثیرہ۔

(J.H. MORDTMANN)

حُسین کامل (۱۸۵۳ تا ۱۹۱۷ء): برطانیہ کے زیر سیادت دسمبر ۱۹۱۴ء تا اکتوبر ۱۹۱۷ء مصر کا سلطان رہا۔ وہ خدیو اسمٰعیل [رک بآں] کا بیٹا تھا اور قاہرہ میں پیدا ہوا۔ آٹھ سال کی عمر میں اس نے قصرالنیل کے سکول میں داخلہ لیا جسے اس کے باپ نے اپنے اور اعیانِ مملکت کے لڑکوں کے لیے قائم کیا تھا۔ ۱۸۶۷ء میں وہ اپنے باپ کے ہمراہ عثمانی سلطان سے ملاقات کرنے استانبول گیا۔ اس کے تھوڑی دیر بعد وہ پیرس چلا آیا اور نپولین ثالث کے دربار میں مقیم رہا۔ ۱۸۶۹ء میں وہ مختصر عرصے کے لیے مصر واپس آ گیا تاکہ سرکاری طور پر نہر سویز کا افتتاح کر سکے۔ اس کے بعد اسے ایک سیاسی مہم پر شاہ اٹلی وکٹر عمانوئیل Victor Emmanuel کے پاس فلورنس بھیجا گیا۔ ۱۸۷۰ء میں وہ ہمیشہ کے لیے مصر چلا آیا اور انتظامیہ میں مختلف عہدوں پر کام کرتا رہا۔ ڈیلٹا کے ناظم کی حیثیت سے وہ کچھ عرصے طنطا میں مقیم رہا، اور اس علاقے میں آبپاشی کی نہروں کی مرمت کی نگرانی کرتا رہا۔ اس کے علاوہ وہ مختلف اوقات میں تعلیم، اوقاف، تعمیرات، داخلہ اور مالیات کی وزارتوں میں کام کرتا رہا۔

۱۸۷۹ء میں اپنے باپ کی معزولی کے بعد حسین کامل جلا وطن ہو کر اپنے باپ کے ساتھ نیپلز چلا گیا، جہاں وہ تین سال اقامت پذیر رہا۔ ۱۸۸۲ء میں عُرابی پاشا (رک بآں) کی بغاوت کے بعد وہ مصر واپس گیا۔

خدیو توفیق (۱۸۸۲ تا ۱۸۹۲ء) اور اس کے بھتیجے عباس ثانی (۱۸۹۲ تا ۱۹۱۴ء) کے زمانے میں وہ زیادہ تر نجی کاروبار اور زرعی املاک کی دیکھ بھال میں مصروف رہا۔ اس کے علاوہ وہ بہت سی بیرونی کمپنیوں مثلاً ڈیلٹا ریلوے کی انتظامیہ میں شریک کار رہا۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ مصر کی زراعت کو فروغ دینا تھا۔ اس نے خدیو

زرعی مجلس (Khedivial Agricultural Society) کی تاسیس کی، جس نے ۱۹۱۳ء میں وزارتِ زراعت کی تنظیم میں اہم کردار ادا کیا۔ اس سے قبل اس نے اسکندریہ (۱۸۹۶ء)، قاہرہ (۱۸۹۸ء) میں زراعتی نمائشوں کا اور ۱۹۰۰ء میں مشترکہ صنعتی زراعتی نمائش کا اہتمام کیا تھا۔ عوام سے چندہ لیکر اس نے دمن ھور میں ایک صنعتی سکول بھی جاری کیا۔ زراعتی انجمنوں کی تنظیم میں بھی اس نے بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ وہ تھوڑے سے عرصے کے لیے دستور ساز مشاورتی کونسل اور جنرل اسمبلی کا صدر بھی رہا، لیکن جب نہر سویز کی مراعات میں توسیع دینے پر بحران پیدا ہوا تو وہ دونوں سے مستعفی ہو گیا۔ دسمبر ۱۹۱۴ء تک جبکہ حسین کامل کو مصر کا سلطان مقرر کیا گیا وہ اپنی وسیع زرعی املاک اور رفاہ عامہ کے بہت سے اداروں مثلاً الجمعیة الخیریة الاسلامیة اور جمعیة الاسعاف کے انتظام و اہتمام میں مصروف رہا۔

مصر پر ترکیہ کا حاکمانہ اقتدار تھا۔ اس نے نومبر ۱۹۱۴ء میں برطانیہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ نوجوان عباس ثانی کی ترکوں سے ہمدردی کو حکومت برطانیہ مشتبہ نگاہوں سے دیکھتی تھی، علاوہ ازیں اسے مصر میں برطانیہ کے خلاف قوم پرستوں کی حمایت میں اس کی گزشتہ سرگرمیوں کا بھی علم تھا، چنانچہ برطانیہ نے ۱۸ دسمبر ۱۹۱۴ء میں ایک اعلان کے ذریعے مصر کو اپنی سیادت و حمایت میں لے لیا۔ اس اعلان کی رو سے عملی طور پر مصر پر ترکی سیادت ختم ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی انگریزوں نے عباس ثانی کو جو اس وقت ترکیہ میں مقیم تھا، معزول کرکے شہزادہ حسین کامل کو مصر کے تخت پر بٹھا دیا جو سلطان محمد علی کے خاندان کا معمر ترین فرد تھا۔

ان حالات میں مصر کی فرمانروائی قبول کرنا خود حسین کامل کے نقطۂ نظر سے ایک خطرناک سیاسی اقدام تھا۔ اس اقدام کی ملک کے قوم پرست حلقوں نے مخالفت کی۔ وہ ملک پر برطانوی قبضے، فوجی حکومت اور برطانوی حکومت کی حمایت کے تحت حسین کامل کے قبولِ حکومت کو قومی تذلیل سمجھتے تھے۔ بہت سے قوم پرست یہ خیال کرتے تھے کہ حسین کامل کا مصر کی فرمانروائی قبول کرنا اسلامی عثمانی مملکت سے غداری کے مترادف ہے، جو کافر انگریزوں سے برسرِ جنگ ہے۔ اگر حسین کامل مصر کی سلطانی کو ٹھکرا دیتا تو مصر کے شاہی خاندان کی بقا خطرے میں پڑ جاتی۔

ان حالات اور زمانۂ جنگ کی دوسری مشکلات کے باعث مصر میں امن و امان تباہ ہو گیا۔ ۱۹۱۵ء میں مصری حکومت کے عہدے داروں اور خود سلطان کے خلاف بہت سی دہشت انگیز سیاسی کارروائیاں ہوئیں۔ انتہاپسند قوم پرست سلطان اور زمانۂ جنگ کے وزیر اعظم رشدی باشا کی حکومت کو غاصب برطانوی حکام کے ہاتھوں میں جنگ میں کام آنے والا ذریعہ سمجھتے تھے۔ ان قوم پرستوں کا یہ نظریہ تھا کہ سلطان اسلامی برادری کو چھوڑ کر اجتماع امت سے خارج ہو چکا ہے۔ ۱۹۱۶ء اور ۱۹۱۷ء میں بالخصوص جنگی ضرورتوں کے تحت مصریوں پر بڑی مصیبتیں اور آفتیں نازل ہوئیں، اس لیے عوام حکومت اور سلطان سے روز افزوں دور ہوتے چلے گئے۔

سلطان بننے کے فوراً بعد حسین کامل نے مصر میں ترکیہ حکومت کے بقیہ آثار اور سرکاری علامات کے مٹانے پر کمر باندھ لی۔ ۲۱ دسمبر ۱۹۱۴ء کو مصری وزرا کی کونسل کے اجلاس میں جس کی وہ صدارت کر رہا تھا، مصر میں

قاضی کے عہدے کو ختم کر دینے کا فیصلہ کیا گیا (مصری قاضی کا تقرر ہمیشہ استانبول سے عثمانی سلطان کیا کرتا تھا)۔

ان تمام باتوں کے باوجود مصر کے برطانوی حکام سے حسین کامل کے تعلقات کبھی دوستانہ اور گہرے نہ تھے۔ سلطان کا مدرسوں اور اعلٰی تعلیمی اداروں میں کثرت سے آنا جانا اور صوبوں میں دورے کرنا مصر کے برطانوی حکام کو ایک آنکھ نہ بھاتا تھا، انھیں شک ہو چلا تھا کہ سلطان قومی تحریک سے رابطہ استوار کرنا چاہتا ہے۔ سلطان بجائے خود یہ محسوس کرتا تھا کہ برطانوی فوجی حکام کے مادّی اور بشری مطالبات بڑھ کر ملک کے لیے بوجھ بن گئے ہیں، جنھوں نے غریبوں کی کمر توڑ دی ہے۔ مصر کے برطانوی حکام اور حسین کامل کے تعلقات مزید بگڑنے کی دوسری وجہ حسین کامل کی مایوسی تھی جو جنگ کے زمانے میں انگریزی حکومت کی سخت گیر حکمت عملی کی پیدا کردہ تھی، جس کی غرض جنگ عظیم کی ضروریات کو پورا کرنا تھا۔ ایک طرف مقبولِ عوام رہنما بننے کے لیے سلطان کی کوششوں کو انگریز ناپسند کرتے تھے اور دوسری جانب مصری سلطان کو انگریزوں کا آلۂ کار سمجھتے ہوئے اسے مردود قرار دیتے تھے۔

۱۹۱۶ء میں سلطان کی صحت جواب دینے لگی۔ ۱۹۱۷ء میں وہ تقریباً سارا سال بیمار رہا اور ۹ اکتوبر ۱۹۱۷ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ اس سے پہلے اس کا لڑکا شہزادہ کمال الدین حسین مصری تاج و تخت کے حق سے کھلے بندوں دستبردار ہونے کا اعلان کر چکا تھا۔ ان حالات میں شہزادہ احمد فواد، حسین کامل کا جانشین بن کر مصر کا فرمانروا ہوا (۱۹۲۲ء تا ۱۹۳۶ء) (دیکھیے فواد الاوّل)۔

مآخذ: P. G. Elgood: *The Transit of Egypt*، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲) محمد سعید الکیلانی: السلطان حسین کامل، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۳) نوح سلیمان فواد: الکنز الثمین لعظماء المصریین، قاہرہ ۱۹۱۷ء، جلد ۱؛ (۴) Lord Lloyd: *Egypt since Cromer*، لنڈن ۱۹۳۳ء، ۱: ۱۸۳ تا ۲۶۰۔

(P. J. VATIKIOTIS)

* **حُسَین مرزا بن منصور بن بایقرا:** اس کا لقب ابوالغازی تھا۔ خراسان کے اس مشہور بادشاہ کی ولادت ہرات میں محرم ۸۴۲ھ/ جون ۱۴۳۸ء میں ہوئی۔ اس نے وہاں ایک وقفے کے سوا رمضان ۸۷۳ھ/ مارچ ۱۴۶۹ء سے ۹۱۱ھ کے آخری مہینے/ مئی ۱۵۰۶ء تک برابر حکومت کی۔ یہ بادشاہ ایک نامور سپاہی، اور علم و ادب کا ایک عالی حوصلہ قدردان اور سرپرست تھا۔ اس نے شاعری بھی کی اور ایک دیوان مرتب کیا مگر اس کا کلام قابل قدر نہیں سمجھا گیا۔ سام مرزا کے قول کے مطابق وہ ایک کتاب مجالس العشّاق کا مصنّف بھی ہے جو نظم و نثر دونوں پر مشتمل ہے اور بہت سے صوفیوں اور عارفوں کے سوانح حیات پر محتوی ہے۔ (Rieu: *Catalogue*، ۱: ۳۵۱ ب)۔ اگرچہ اس کا نام کتاب کے نسخے پر مصنف کے طور پر دیا ہوا ہے، لیکن بابر اپنی توزک میں اور خواند امیر اپنی تصنیف حبیب السیر (ج ۳، حصہ ۳، ص ۳۳۰ طبع بمبئی) میں لکھتے ہیں کہ اس کا اصل مصنف کمال حسین گزرگاہی ہے اور گمان غالب یہی ہے، کیونکہ اگر سلطان حُسین نے یہ کتاب لکھی ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ وہ آخر میں اپنا نام بہ حیثیت ایک صوفی کے شامل کرتا اور اپنے حالات لکھتا۔ وہ خاندان کے اعتبار سے بہت بلند مرتبہ تھا کیونکہ وہ اپنی ماں

(فیروزہ بیگم) اور باپ دونوں کی طرف سے براہ راست تیمور کی نسل سے تھا۔ اس کا کردار اور واقعات زندگی کچھ کچھ تو مشابہ بابر سے ملتے ہیں۔ زندگی کے ابتدائی دور میں اس نے [بھی بابر کی طرح] بہت سی مصیبتیں اٹھائیں اور بعد میں اوج ترقی پر پہنچ گیا۔ ابو سعید اور اس کے بیٹوں سے اس کا مقابلہ رہتا تھا اور جب تک کہ اول الذکر فوت نہ ہوا، وہ ہرات پر تصرف حاصل نہ کر سکا۔ بھائیوں میں وہ چھوٹا تھا۔ اس کے مشہور بڑے بھائی بایقرا نے اس کی ماتحتی میں بحیثیت والی بلخ کام کیا۔ اس کا دربار ایشیا میں سب سے زیادہ شاندار تھا اور جیسا کہ بابر کا قول ہے، اس کا زمانۂ حکومت بھی (علم و فن کی ترقی کے لحاظ سے) شاندار تھا۔ شعرا میں جامی، ھاتفی، علی شیر، ھلالی، بنائی، مصوروں میں بہزاد اور شاہ مظفر اور بہت سے ماہران موسیقی، اور انوار سہیلی کا مصنف حسین واعظ اور عبداللہ مروارید، دو مشہور مؤرخین (دادا اور پوتا) میر خواند اور خواند امیر اور شعرا کا تذکرہ نگار دولت شاہ اور مشہور خطاط سلطان علی مشہدی، یہ سب اہل کمال اس کے دربار کی زینت تھے۔

سلطان حسین کے بڑے کارناموں میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس نے ہرات کی طرف طویل مگر تیز رفتار یلغار کی (اگست ۱۴۷۰ء) اور اپنے مد مقابل یادگار محمد کو جو شاہرخ کا پڑپوتا تھا، گرفتار کر کے قتل کر دیا۔ سلطان عاشقانہ طبیعت کا آدمی اور شراب کا دلدادہ تھا۔ اس نے اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدی تھی حالانکہ وہ اس کے سب سے بڑے بیٹے کی ماں تھی۔ سلطان حسین کثیر الاولاد تھا مگر اس کے بیٹوں میں سے سات اس کی زندگی ھی میں مر گئے اور جو باقی بچے ان سے اس کی شہرت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا اور وہ سب کے سب اس کے بعد صرف ایک یا دو سال زندہ رہے۔ سب سے بڑا بیٹا بدیع الزمان نسبۃً زیادہ عرصے تک زندہ رہا اور آخر کار ۱۵۱۷ء میں قسطنطینیہ کے طاعون کا شکار ھو گیا۔ . . . [سلطان حسین یوں تو فن شناس اور ادب دوست آدمی تھا مگر بعض اوقات کثرت مے خواری کے اثر سے نامناسب اقدامات کر بیٹھتا تھا]۔ آخری عمر میں وہ گٹھیا کے باعث بہت تکلیف میں مبتلا رہا۔ وہ شیبانی اور اس کے ازبکوں کے خلاف فوج کشی کے لیے نکلا مگر بابا الٰہی نامی جگہ میں اس کا انتقال ھو گیا اور وہ ہرات میں دفن کیا گیا۔ کرنل ییٹ (Colonel Yate) کے بیان کے مطابق (*Journ. As. Soc. Bengal*، ۱۸۸۷ء، ص ۹۸) اب اس کی قبر کا پتا نہیں چلتا۔ ہرات میں [صحیح معنوں میں] وھی آخری تیموری بادشاہ تھا۔ اس کے دونوں بیٹوں بدیع الزمان اور مظفر نے تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے حکومت تو کی، مگر دونوں کو شیبانی نے شکست دے دی اور تھوڑے ھی دنوں بعد مظفر کی موت واقع ھو گئی۔ بدیع الزمان کا بیٹا محمد الزمان بالآخر ہندوستان چلا گیا اور پرتگالیوں کی مدد سے بہادر شاہ کے بعد گجرات کا بادشاہ بننے کی کوشش کی مگر ناکام رہا۔ پھر وہ اپنے بہنوئی ہمایوں کے پاس چلا گیا اور شیر خان سے جنگ کے بعد چوسہ کے مقام پر ۱۵۳۹ء میں ڈوب کر مر گیا۔

مآخذ: (۱) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، جس کے آخری حصے میں سلطان حسین کے ۸۸۵ھ/۱۴۸۰ء تک کے جنگی کارناموں کا ذکر ہے؛ (۲) علی شیر: مجالس النفائس؛ (۳) بابر: تزک، ۹۱۱ھ کے تحت سلطان حسین اور اس کے دربار کا پورا حال درج ہے مگر مبالغانہ ہے؛ (۴) میر خواند: روضۃ الصفا اور خواند امیر: حبیب السیر؛ (۵) سام مرزا: تحفۂ سامی (طبع ایران)؛ (۶) *Notices et Extraits*، ج ۴: ص ۲۶۲ ببعد

جن میں Silvestre de Sacy نے دولت شاہ کے بیان کا ترجمہ دیا ہے؛ (۷) Ferté: *Vie de Sultan Hossein Baiḳara traduit de Khondémir*؛ (۸) عبدالرزاق: مطلع سعدین، ج ۲، جس میں سلطان حسین کی ابتدائی زندگی کے متعلق چند نئے واقعات دیے گئے ہیں۔

(H. BEVERIDGE)

* **حُسین نظام شاہ**: احمد نگر کے نظام شاہی سلاطین کا تیسرا فرمان روا تھا۔ اس نے ۹٦۱ھ/ ۱۵۵۴ء تا ۹۷۲ھ / ۱۵٦۵ء حکومت کی۔ وہ برہان نظام شاہ اوّل کا سب سے بڑا بیٹا تھا جس کے نقش قدم پر چلتے ہوے اس نے شیعی عقائد اختیار کر لیے (دکن میں اس کے سیاسی مضمرات کے لیے دیکھیے نظام شاہی سلاطین)۔ وہ المؤیّد من عند اللہ کا لقب اختیار کر کے برہان نظام شاہ کے بعد بڑی آسانی سے مسند نشین ہو گیا (اس شاہی لقب کا پتا برہانِ مآثر سے چلتا ہے، لیکن اس کے عہد حکومت کے کسی سکّے کا علم نہیں ہو سکا) کیونکہ اگرچہ وہ باپ کی زندگی میں احمد نگر سے تاج و تخت کے دوسرے دعویداروں کو اپنے راستے سے ہٹا چکا تھا مگر تخت نشین ہونے کے بعد اسے دوسرے دعویداروں کا سامنا کرنا پڑا، جن میں عبدالقادر خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ عبدالقادر نے شیعی عقائد قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا اور اس بارے میں اسے شاہی دربار کے دکنی گروہ کی حمایت حاصل تھی۔ حسین نظام شاہ کے چھوٹے سوتیلے بھائی نے بھی اپنے خسر خواجہ جہان برند کی مدد سے تاج و تخت پر قابض ہونے کی کوشش کی لیکن دونوں نے شکست کھا کر بیجاپور میں عادل شاہی سلطان کے ہاں پناہ لی اور اسے احمد نگر پر حملہ کرنے کی ترغیب دی۔ بالآخر سلطان ابراہیم عادل شاہ نے احمد نگر کے تاج و تخت کے چوتھے دعویدار، میران شاہ علی کی حمایت کا اعلان کر دیا کیونکہ وہ کلیانی اور شولاپور کے قلعوں پر آنکھ لگائے بیٹھا تھا۔ اس طرح عادل شاہی اور نظام شاہی سلاطین کے درمیان غیر مختتم جنگ کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ برار، گولکنڈہ اور بیدر کے سلاطین بھی اس جنگ میں شریک ہو کر ان میں سے ایک نہ ایک فریق کا ساتھ دیتے رہتے تھے لیکن یہ اتحاد لچکدار تھا۔ اس جنگ کا اہم واقعہ وجیانگر کے فرماں روا رام راے کی شمولیت ہے جسے بیجاپور کے سلطان نے احمد نگر کے خلاف اپنے ہاتھ مضبوط کرنے کے لیے ساتھ ملا لیا تھا۔ ہندو راجا اور اس کی فوجوں نے مسلمانوں پر ظلم و ستم شروع کر دیا۔ ہر مہم کے ختم ہونے کے بعد اپنے اتحادیوں کے سامنے وہ بھاری مطالبات رکھتا جس کی وجہ سے مسلمانوں نے اپنی رقابتیں ترک کر کے آپس میں مفاہمت و اتحاد کا راستہ اختیار کرنے میں مصلحت سمجھی۔

حسین نظام شاہ نے دوسرے مسلم سلاطین سے اشتراک عمل کر کے رام راے کو ۹۷۲ھ/ ۱۵٦۵ء میں تلی کوٹہ کی جنگ میں شکست دے کر وجیانگر کی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ اس جنگ میں قلب پر حسین نظام شاہ مامور تھا جسکی شجاعت نے سخت مشکلات کے باوجود جنگ کا پانسا پلٹ دیا۔ اس کے چھے ماہ بعد حسین نظام شاہ اپنے دارالسلطنت میں رحلت کر گیا۔

اس کے عہد حکومت میں بیجاپور سے لگاتار جنگ ہوتی رہی جسکی وجہ سے اسے سلطنت کے اندرونی معاملات کو مستحکم کرنے کی فرصت نہ مل سکی؛ وہ باہمت اور سوجھ بوجھ والا سپاہی تھا۔ مرنے کے بعد اس کے عدل و انصاف اور تقوے کی شہرت رہی۔ اس کے عہد حکومت میں تہذیبی ترقی کا کوئی نشان نہیں ملتا لیکن عام طور پر سب جانتے

ہیں کہ وجیانگر کی شکست کے بعد ہمپی کے شعرا اور مصوروں نے ترک وطن کرکے احمد نگر کے دربار کو رونق بخشی تھی۔ ان کی آمد حسین نظام شاہ کی طباع اور ذہین دختر چاند بی بی کی ہمت افزائی کا نتیجہ تھی۔

حسین نظام شاہ دوم: خانوادے کا پانچواں سلطان تھا جو اپنے مخبوط الحواس باپ مرتضٰی اوّل کو شدید گرم حمام میں قید کرنے کے بعد ۹۹۶ھ / ۱۵۸۸ء میں تخت نشین ہوا۔ وہ شرابی، اور ظالم تھا۔ حقیقی طاقت مرزا خان وکیل کے ہاتھ تھی۔ اگلے ہی سال حسین کو معزول کرکے اس کے بھتیجے اسمٰعیل کو تخت نشین کیا گیا۔

حسین نظام شاہ سوم: نظام شاہیوں کا تیسرا سلطان تھا۔ اسے دس سال کی عمر میں فتح خان حبشی نے ۱۰۴۱ھ / ۱۶۳۲ء میں تخت پر بٹھا دیا تھا۔ جب مغلوں نے احمد نگر فتح کیا تو انھوں نے حسین نظام شاہ کو گرفتار کرکے گوالیار لے جا کر قید کر دیا۔

مآخذ: مقالۂ نظام شاہیہ میں دیکھیے۔

(J. BURTON-PAGE)

- **حُسین واعظ کاشفی:** رک بہ کاشفی۔

- **حُسین ہزارفن:** ("ایک ہزار ہنر مندیوں کا حامل فرد، یعنی ہرفن مولا) گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کا ترک اہل قلم، ایک غیر معروف شخص جعفر کا فرزند تھا جو فاس (ترکی = استنکوئی) کا باشندہ تھا۔ استانبول میں تکمیل علم کے بعد وہ کچھ عرصہ بطور خزانچی سرکاری ملازمت سے منسلک رہا۔ اس کے بعد تصنیف و تدریس میں مصروف ہو گیا۔ فلوگل کے قیاس کے مطابق اس کی تاریخ وفات عام طور پر ۱۱۰۳ھ / ۱۶۹۱ - ۱۶۹۲ء مانی جاتی ہے (Handschriften... Wien، جلد ۲ : ۱۰۴)۔ چونکہ وہ ۱۶۷۱ء میں پہلے ہی ستر برس کا ہو چکا تھا (Babinger، ۲۲۸، عدد ۲) اس لیے محمد طاہر کی بیان کردہ تاریخ زیادہ قرین قیاس ہے۔

اس کی تصانیف بنیادی طور ثانوی اہمیت رکھتی ہیں لیکن ہزار فن سے ہماری دلچسپی اس کی کتاب تنقیح تواریخ الملوک کی وجہ سے ہے جس میں اس نے یونانی اور لاطینی ماخذ سے کام لیا ہے (جس طرح کاتب چلبی [رک بآن] نے کئی سال پیشتر ان سے استفادہ کیا تھا)۔ ہزار فن ان زبانوں سے بے بہرہ تھا لیکن اس نے سلطان کے دو ترجمانوں کو آمادہ کر لیا کہ وہ اس کے لیے ان زبانوں سے تلخیص و ترجمہ کر دیں (دیکھیے *TM*، ۱۰ : ۳۶۸، شمارہ ۴۱)۔ علاوہ ازیں استانبول میں مقیم یورپ کے سیاسی مدبروں اور مستشرقین سے اس کی شناسائی ہوئی۔ ان میں فرانسیسی سفیر دی نون تل de Nointel اور انطون گلند (Antoine Galland، ۱۶۴۶ تا ۱۷۱۵ء)، الف لیلۃ و لیلۃ کا مترجم (*Journal d'Antoine Galland*، طبع شیفر، پیرس ۱۸۸۱ء، ۲ : ۱۵۰ تا ۱۵۱ اور ۱۵۸؛ اور Count Marsigli تھے؛ مؤخر الذکر نے اپنی تالیف *Stato militare del impero ottomano* (ایمسٹرڈم ۱۷۳۲ء) میں حسین افندی کی تلخیص البیان سے استفادہ کیا ہے اور اسے قسطنطنیہ کا متبحر عالم کہا ہے (Babinger، ص ۲۲۸، شمارہ ۲، اور E. Rossi در OM، ۱۱ (۱۹۳۱ء): ۳۱۶ و قب ۳۲۰)۔

اسکی اہم ترین تصانیف یہ ہیں (۱) تنقیح تواریخ الملوک، ایک مختصر سی تاریخ عالم ہے جسکی تالیف ۱۰۸۱ھ / ۱۶۷۰ء اور ۱۰۸۳ھ / ۱۶۷۳ء کے درمیانی زمانے میں عمل میں آئی تھی، اور جو زیادہ تر الجنابی [رک بآن]، میر خواند، علی اور کاتب چلبی [رک بآن] کی تواریخ کی تلخیص ہے۔ اس کے نو ابواب ہیں (مندرجات کی تفصیل

کے لیے دیکھیے Hammer Purgstall، ۹: ۱۸۳ ببعد)۔ باب چہارم کا ایک حصہ جو ''دانشمندیوں'' سے تعلق رکھتا ہے، اس کا ترجمہ مارتمان نے ZDMG، ۳۰ (۱۸۷۶ء): ۳۶۸ تا ۳۷۱ میں دیا ہے؛ باب پنجم عثمانی ترکوں پر ہے اور ۱۰۸۳ھ / ۱۶۷۲ء تک منتہی ہوتا ہے؛ باب ششم قدیم روم کے حالات میں ہے، اس کی ایک فصل میں حکما کے اقوال مذکور ہیں (دیکھیے H. F. V. Diez، در *Denkwürdigkeiten von Asien*، ۱: ۱۷ ببعد)؛ باب ہفتم بوزنطی مملکت کی تاریخ؛ باب ہشتم چین، جزائر شرق الہند اور لنکا۔ باب نہم (بہت مختصر) امریکہ کی دریافت کے بارے میں ہے۔ اس تاریخ کے مخطوطات کثیر التعداد ہیں: Babinger: *Ist Kut.*؛ *TCYK*، ۱/۱: شمارہ ۱۱؛ Karatay، اعداد ۸۲۷ تا ۸۳۳؛ نیز دیکھیے B. Lewis، در *Historians of the Middle East*، لندن ۱۹۶۲ء، ص ۱۸۶)۔ اس تاریخ سے دیمطریس کانتا میر (۱۶۷۳ تا ۱۷۲۳ء) نے اپنی تصنیف *History of the Growth and decay of the ottoman Empire* میں استفادہ کیا ہے (لاطینی سے انگریزی ترجمہ، لندن ۱۷۳۴ء) (دیکھیے F. Babinger، در زکی ولیدی طوغان: ارمغان، استانبول ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۵ء، ص ۵۶ عدد ۷۲).

(۲) تلخیص البیان فی قوانین آل عثمان: اچھی حکومت کے بارے میں ایک عرضداشت، جو چودہ ابواب میں منقسم ہے۔ اس کی تالیف ۱۰۸۰ھ / ۱۶۶۹ - ۱۶۷۰ء میں عمل میں آئی تھی۔ یہ عرضداشت جزوی طور پر لطفی پاشا اور عینِ علی کے رسائل اور کاتب چلبی کی دستور العمل پر مبنی ہے؛ اقتباسات طبع R. Anhegger در *TM*، ۱۰ (۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳ء): ۳۶۵ تا ۳۹۳۔ مخطوطہ، اس کے ملخص اور اس کے ترجمے کے لیے دیکھیے Babinger، ص ۲۲۰ ببعد اور Anhegger، ص ۳۹۸ ببعد، اس کی تاریخی اہمیت کے لیے دیکھیے: B. Lewis: *Ottoman observers of ottoman decline*، در *IS*، ۱/۱ (۱۹۶۲ء): ۷۱ تا ۸۷، بالخصوص ۸۱ ببعد.

(۳) انیس العارفین و مرشد السالکین: ۱۰۹۰ھ / ۱۶۷۹ء میں تالیف ہوئی۔ یہ اخلاقی اور سیاسی اقوال کا مجموعہ ہے، جن میں ضمناً چھوٹی چھوٹی حکایتیں بیان کی گئی ہیں۔ اس کا واحد مخطوطہ ویٹیکن Vatican میں موجود ہے جس کی تفصیل E. Rossi نے دی ہے (*Elenco*، ص ۷۶ تا ۷۷).

(۴) جامع الحکایات میں اڑتیس حکایات ہیں، (Karatay، عدد ۲۷۷۳) یہ مذکورہ تیسری کتاب کے مماثل ہے۔ طب میں اس کی یہ تصنیفات ہیں:

(۵) تحفۃ الادب النافع (مخطوطۂ نور عثمانیہ، عدد ۳۳۶۹).

(۶) لسان الاطباء فی الادویۃ، طبی مصطلحات کی عربی - ترکی لغت ہے (دیکھیے Adnan Adivar: *Osmanli türklerin de ilim*، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۱۳۷ ببعد)۔ برسلی محمد طاہر، فہرس الادوام کا بھی ذکر کرتا ہے جو کتاب ششم جیسی ہے۔

(۷) ترجمۂ لغات ہندی اور تصوف کے مسائل کے بارے میں دو رسائل۔ حسین ہزار فن نقشبندی سلسلے میں بیعت تھا۔

مآخذ: متن میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) برسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۲۳۳ تا ۲۵۰؛ (۲) Babinger، ۲۲۸ تا ۲۳۰ (مزید حوالوں کے ساتھ)؛ (۳) Bombaci: *STLT*، ۴۰۱ ببعد.

(V. L. MÉNAGE)

حُسین ہَمَدانی: ایک بابی مصنف، جس نے باب [رک بآں] کی تاریخ لکھی ہے، اور ای۔ جی۔ براؤن E.G. Browne نے اسے تاریخ جدید *The Tārīkh-i-Jadīd* یا *New History of Mīrzā Alī Muhammad the Bāb* کے عنوان سے طبع کیا ہے (کیمبرج ۱۸۹۳ء)۔

ایک وزیر کے کاتب (سکرٹری) کی حیثیت سے مرزا حسین یورپ کے سفر میں شاہ ایران کے ہمراہ گیا۔ اس نے کچھ وقت استانبول میں گزارا، ۱۲۹۰ھ/ ۱۸۷۳ء میں ایران واپس آنے پر اسے قید خانے میں ڈال دیا گیا مگر بعد میں رہا کر دیا گیا۔ بعد ازاں اس نے ایک زرتشتی مانک جی (مانکجی) کی ملازمت اختیار کر لی، جس نے اسے باب کی تاریخ لکھنے کو کہا۔ اس کام کو وہ انجام دے چکا تو اس کا ارادہ ہوا کہ وہ باب کی تعلیم کی پوری طرح وضاحت کرے مگر ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱-۱۸۸۲ء میں وہ فوت ہو گیا اور یہ کام پورا نہ ہو سکا۔ یہ سب معلومات براؤن نے (کتاب مذکور، مقدمہ ص ۳ ببعد) دی ہیں اور انہیں اس نے Tumanski جو *Zapiski Vost. Otd. Imp.*، *Arch. Obšč.* ۸: ۳۳ تا ۴۵ سے لیا ہے اور بعد کی ایک اور تصنیف میں، جس کا عنوان کتاب نقطۃ الکاف مؤلفہ حاجی مرزا جانی کاشانی (سلسلۂ یادگار گب، شمارہ ۱۵)۔ براؤن نے مرزا حسین اور مرزا جانی کاشانی کی تصنیفات کے باہمی تعلق کا پورا حال لکھا ہے۔ مقدمہ ص ۳۴ ببعد اور *A New History*، وغیرہ، ص ۳۳۹ ببعد)۔

(ادارہ وو، لائڈن، بار اول)

* **اَلْحُسَیْن بن احمد**: رک بہ (۱) ابوعبداللہ [المحتسب] الشیعی، (۲) ابن خالویہ۔

* **اَلْحُسَیْن بن الْحُسَیْن**: الجزائر کا آخری دای، اس کی پیدائش سمرنا میں ۱۷۶۵ء کے قریب ہوئی۔ حسین خوجہ الخیل کے عہدے پر مامور تھا۔ جب دای علی طاعون کے مرض میں مبتلا ہوا تو اس نے حسین کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ حسین کے دای ہونے کا اعلان بغیر کسی مخالفت کے ہوا۔ وہ ایک اچھا تعلیم یافتہ شخص تھا اور اپنے نظریوں میں اعتدال پسند تھا۔ اسے حکومت کی خواہش نہیں تھی؛ اس نے یہ حکومت بادلِ ناخواستہ قبول کی تھی۔ اسے عادل اور خیر خواہ خلائق خیال کیا جاتا تھا۔ جیسے ہی اس نے زمام حکومت سنبھالی، عام معافی کا اعلان کر دیا اور تمام ظالمانہ طریقے اور ضابطے ختم کر دیے جو اس کے پیش رووں نے اختیار کر رکھے تھے۔ اس کے باوجود اس کے حکمران ہونے کے بعد سپاہیوں نے دو دفعہ اسے قتل کرنے کی کوشش کی۔ اس لیے وہ محل کے اندر زواوہ کے محافظ دستوں کی حفاظت میں رہنے لگا۔

اس زمانے میں الجزائر کے تمام علاقے میں ابتری پھیلی ہوئی تھی۔ مشرق و مغرب کے صوبوں میں بغاوت برپا تھی۔ نیمشا کے ترکوں اور اوراس Awras اور صوف Suf کے قبیلوں اور دیگر بربری قبائل نے ترکوں کے خلاف ہتھیار اٹھا رکھے تھے۔ درقاوہ کے مرابطین اور تجانیہ طریقے کے پیرو بھی تل اور جنوبی وہران میں لوگوں کو بغاوت پر اکسا رہے تھے۔ ان حالات میں حسین نے ترکی حکومت کو دوبارہ قائم کرنے کی کوشش کی؛ چنانچہ اس مہم میں اسے قسطنطین اور (وہران) کے بایان کی مدد سے اور آغا یحیٰی کی فوجی قابلیت اور مہارت کی بدولت کامیابی ہوئی اور ۱۸۲۶ء کے قریب مشرق میں اور ۱۸۲۸ء میں مغرب میں بھی امن و امان قائم ہو گیا۔ اسی زمانے میں دای نے مسلمانوں کی حمایت میں بحیرۂ روم کی مشرقی جانب ایک جہازی بیڑا روانہ کیا جس نے ۱۸۲۱ سے ۱۸۲۷ء تک عثمانی ترکوں کے جہازی بیڑے کے ساتھ مل کر باغی یونانیوں کے خلاف جنگ میں حصہ لیا۔

حسین کے تعلقات یورپ کی حکومتوں سے بہت خراب تھے، [اس کی متعدد وجوہ بیان کی جاتی ہیں۔ بہرحال یہ انہیں اختلافات کا

نتیجہ تھا کہ] انگریزوں اور فرانسیسیوں نے اس کے خلاف بحری مظاہرے کیے (۱۸۱۹ء میں)، مگر ان کا کوئی مفید نتیجہ نہ نکلا۔ انگریزی قونصل میکڈونل Macdonnell کے نکالے جانے سے اور بھی زیادہ خرابیاں پیدا ہوئیں۔ انگلستان نے اپنے امیر البحر سر ہیری نیل Sir Harry Neale کو تاوان حاصل کرنے کے لیے بھیجا، چنانچہ لاحاصل گفت و شنید کے بعد (فروری - مارچ ۱۸۲۴ء) برطانوی جہازی بیڑے نے شہر پر ۱۷ سے ۲۹ جون تک گولے برسائے۔ ان سے جو نقصان ہوا وہ برائے نام تھا اس لیے الجزائر والوں کو یہ خیال ہو گیا کہ وہ عیسائی طاقتوں کا مقابلہ بےخوفی سے کر سکتے ہیں۔

جس زمانے میں بکری بزناخ Bakri Busnach کے دیوالیہ پن کو سلجھایا جا رہا تھا، دای نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ فرانسیسی حکومت نے اس کے ساتھ زیادتی کی ہے، اس پر بہت سخت الزامات لگائے، اور اپنی بے اطمینانی کا اظہار اس طرح کیا کہ قونصل دیول Deval کی ۳۰ اپریل، ۱۸۲۷ء کو سخت اہانت کی۔ اس نے نہ صرف اس زیادتی کی تلافی کرنے سے انکار کیا بلکہ القلعہ La Calle کی فرانسیسی نو آبادی کو برباد کرنے کا حکم دیدیا۔ ان باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ الجزائر کے ساحل کا راستہ (۱۸۲۷ سے ۱۸۳۰ء تک) مسدود کر دیا گیا۔ اس زمانے میں فرانسیسی حکومت نے دای سے کئی بار گفت و شنید کر کے مصالحت کی کوشش کی مگر اس نے برطانوی حکومت کی کمک پر بھروسا کرتے ہوئے کسی مفاہمت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس نے جہاز "La Provence" پر حملہ کرنے کی ذمےداری سے بھی بمشکل ہی انکار کیا۔ حالانکہ اس جہاز میں ایک صلح کا جھنڈا نصب کرنے کی وجہ سے اسے محفوظ خیال کیا جاتا تھا۔ جب مصالحانہ سفارتی ذرائع سے کوئی کام نہ چل سکا تو چارلس دہم کے وزرا نے اپنے طریقۂ کار کو بدل دیا اور ۳۱ جنوری ۱۸۳۰ء کو الجزائر کے خلاف حملے کے لیے ایک مہم روانہ کرنے کا فیصلہ کیا؛ ۱۴ جون کو سیدی فروخ Sidi Ferruch کے مقام پر ان کی فوجیں اترنے لگیں۔ حسین کے ذرائع امداد محدود ہو گئے تھے لہٰذا اسے اپنے ہی اوپر بھروسا کرنا پڑا۔ اس کا بہترین جنرل یحیٰی آغا بھی اب زندہ نہ تھا، کیونکہ اس نے خود ہی اسے ۱۸۲۸ء میں موت کے گھاٹ اتار دیا تھا، اس لیے حسین اب زیادہ دنوں تک مقابلہ نہ کر سکا، چنانچہ ۴ جولائی کو جب فرانسیسیوں کا قلعہ لامپریر Fort l' Empereur پر قبضہ ہو گیا تو حسین کو مجبوراً وہ شرائط ماننا پڑیں جو جنرل دیورمون General de Bourmont نے پیش کی تھیں۔

معاہدے کی دفعہ ۲ و ۳ کی رو سے اس بات کی ضمانت دی گئی تھی کہ سابق دای کی جملہ ذاتی جائداد اس کے قبضے میں رہے گی اور وہ جہاں بھی چاہے جا کر عزلت نشینی کی زندگی بسر کر سکے گا۔ فرانسیسی حکومت نے صرف اس کے مالٹا Malta جانے پر اعتراض کیا تھا اور جب حسین نے یہ مطالبہ کیا کہ اسے نیپلز Naples بھیج دیا جائے، تو اسے وہاں ۹ اگست ۱۸۳۰ء کو پہنچا دیا گیا۔ اس شہر میں تھوڑے دنوں قیام کرنے کے بعد وہ لگ ہارن Leghorn چلا گیا، وہاں سے وہ یہودی سوداگروں کے ذریعے، جن کے باقاعدہ تعلقات الجزائر سے تھے، شہر کے شورش پسندوں اور اندرون ملک کے مقامی حکمرانوں سے گفت و شنید کر سکتا تھا۔ ۱۸۳۱ء میں پیرس پہنچ کر اس نے پنشن اور جائداد کی واپسی کے لیے

درخواست کی۔ وہاں اس کا بہت با عزّت استقبال بھی ہوا مگر حکومت کی طرف سے اسے مراعات نہیں دی گئیں کیونکہ اب حکومت کو اس کے صحیح رویّے کا پتا چل گیا تھا۔ لگ ھارن Leghorn واپس پہنچنے پر اس نے اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ بعد ازاں یہ محسوس کرتے ہوئے کہ اس کی بہت کڑی نگرانی کی جا رہی ہے، اس نے لگ ھارن Leghorn کو چھوڑ دیا اور اسکندریہ چلا گیا، جہاں وہ گم نامی کی حالت میں ۱۸۳۸ء میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) Demontès: *Trois ans d' exil, trois ans d' intrigues, le dey Hussein en Italie* (Bulletin Société de Géographie d' Alger، ۱۹۰۵ء)؛ (۲) De Grammont: *Histoire d' Alger sous la domination turque*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۳) Playfair: *The Scourge of Christendom* (لنڈن ۱۸۸۴ء) ص ۲۸۳ تا ۳۲۲؛ (۴) Mercier: *Histoir de l'Afrique septentrionale*، ج ۳ باب ۹ ببعد؛ (۵) Nettement: *Histoire de la conquête d'Alger*؛ (۶) C. Rousset: *La conquête d'Alger*؛ (۷) سی حمدان بن عثمان خوجه Si Hamdan ben Othman Khodja: *Le Miroir*، پیرس ۱۸۳۳ء، نیز دیکھیے مآخذ مقالات الجزائر (شہر) اور الجزائر (ملک)؛

(G. YVER)

* **الحُسین بن حَمْدان**: بن حمدون بن الحارث العَدَوی التَّغْلِبی، حمدانی خاندان [رکّ بہ حمدان (بنو)] کا پہلا فرد، جس نے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے آخر اور چوتھی صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے شروع میں اسلامی تاریخ میں ایک اہم کردار ادا کیا، اور جو برعکس اپنے باپ کے، نہ صرف مقامی طور پر الجزیرہ میں بلکہ بغداد اور مملکت خلفا کے دیگر علاقوں میں بھی سرگرم کار رہا۔ پہلے وہ خارجی تھا۔ اس نے اپنی ترقی کے لیے پہلا کام یہ کیا کہ موقع شناسی سے کام لے کر خلیفہ المعتضد کی حمایت کی اور اُرْدُمُشْت کو خلیفہ کے حوالے کر دیا، حالانکہ اس کے باپ نے بھاگتے وقت اُردّمشت کی حفاظت اسے سونپ دی تھی۔ اس طرح وہ خلیفہ کا ایک قابل قدر حلیف بن گیا۔ اگلے سال خلیفہ نے اسے ایک بڑی فوج کا سالار بنا دیا۔ ھارون الشّاری خارجی کی گرفتاری بھی زیادہ تر اسی کا ھاتھ تھا۔ اس کامیابی سے وہ اس قابل ہو گیا کہ اپنے باپ کو، جو قید ہو گیا تھا، رہا کروا لے، وہ خراج معاف کروا دے جو بنو تغلب پر عائد کیا گیا تھا اور پانسو تغلبی شہسواروں کا قائد بن جائے۔

اس کے بعد اس نے غالباً ۲۸۳ھ / ۸۹۶ء میں الجبال کے بکر بن عبدالعزیز بن احمد بن ابی دُلَف کے خلاف جنگی کارروائیوں میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ اس کی طرف اس قصیدے میں جو ابونواس نے حمدانی خاندان کی شان میں کہا تھا، اشارہ پایا جاتا ہے۔

المکتفی کے عہدِ خلافت (۲۸۹ھ / ۹۰۲ء تا ۲۹۵ھ / ۹۰۸ء) میں محمد بن سلیمان صاحب دیوان الجیش کے نائب کی حیثیت سے اس نے حسین بن زِکْرَوَیْہ (صاحب الخال) قرمطی کے خلاف شام میں ایک شاندار فتح حاصل کی، حسین بھاگ گیا لیکن بعد ازاں جلد ہی پکڑا بھی گیا۔ اسی محمد بن سلیمان کے ساتھ اس نے مقدمۃ الجیش کے قائد کی حیثیت سے ۲۹۲ھ / ۹۰۳ - ۹۰۵ء میں مصر کو آخری طولونی حکمران سے دوبارہ چھین لینے میں حصہ لیا۔ اسی نے سب سے پہلے ان سازشیوں سے رابطہ قائم کیا جو طولونی حکمران سے نجات حاصل کرنے کا منصوبہ بنا رہے تھے اور جنھوں نے اسے فُسطاط پر چڑھائی کی ترغیب دی تھی۔ ایک روایت

کی رو سے محمد بن سلیمان نے اسے مصر کی حکومت پیش کی تھی، لیکن اس نے انکار کر دیا اور بغداد واپس چلا جانا پسند کیا، جہاں وہ اپنے ساتھ بہت سا مال غنیمت لے گیا۔

۲۹۳ھ / ۹۰۵ - ۹۰۶ء میں اسے اس فوج کا قائد مامور کیا گیا جو شام کے بنو کلب کے خلاف بھیجی گئی تھی، کیونکہ بنو کلب نے قرامطہ کی انگیخت پر بغاوت کر دی تھی۔ اس نے انھیں صحرا کی طرف مار بھگایا، لیکن وہ ان کا تعاقب نہ کر سکا اس لیے کہ انھوں نے کنووں کو پاٹ دیا تھا۔ اسے رحبہ کے مقام پر دریاے فرات کی طرف واپس جانا پڑا، نتیجہ یہ ھوا کہ کلبیوں کو زیرین فرات تک پیش قدمی کرنے کا موقع مل گیا، جہاں انھوں نے قادسیّہ پر خلیفہ کی ایک فوج کو ھزیمت دی اور ۹۰۶ء کے آخر میں حاجیوں کے ایک قافلے کو لوٹا۔

کلبیوں اور قرمطیوں کو آخر کار بغداد کی ایک فوج نے راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا اور ان کی فوجوں کے وہ باقی ماندہ سپاھی جنھوں نے ''طریق الفرات'' کے ذریعے شام واپس جانے کی کوشش کی، جمادی الآخرہ ۲۹۴ھ / مارچ - اپریل ۹۰۷ء میں حسین بن حمدان کے ھاتھوں مارے گئے۔

اس کے بعد حسین کو بعض باغی عرب قبائل کی گوشمالی کرنا پڑی جو زیادہ تر کلبی تھے اور فرات اور حلب کے مابین آباد تھے۔ پھر ۲۹۵ھ / ۹۰۷ - ۹۰۸ء میں بنو تمیم سے نمٹنا پڑا جو لوٹ مار کے لیے الجزیرہ میں آ گئے تھے۔ اس نے انھیں شام میں دھکیل دیا اور خُناصرہ کے قریب انھیں شکست دی۔

ان سب کارروائیوں کی بدولت حسین بن حمدان کو شہرت حاصل ھو گئی اور حکام اسے قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھنے لگے اور وہ اس قابل ھو گیا کہ جب ۲۹۵ھ / ۹۰۸ء میں خلیفہ المکتفی کی جانشینی کا سوال پیدا ھوا تو وہ اپنا اثر و رسوخ استعمال کر سکے۔ اس نے اس جماعت کی تائید و حمایت کی جس نے ابن المعتزّ کو نامزد کرانے میں ناکامی کے بعد اپنی طاقت کے زور پر نو عمر المقتدر (ابن المعتضد) کی جگہ، جو خلیفہ بنا دیا گیا تھا، خلیفہ بنانے کی کوشش کی۔ اس نے خود یہ کام اپنے ذمے لیا، یا اسے یہ ھدایت کی گئی کہ وزیر العباس بن الحسن الجرجرائی [رک بآں] کو علحدہ کر دیا جائے، کیونکہ اس نے علی بن عیسی کے چچا کاتب محمد بن داؤد بن الجراح کے برخلاف المقتدر کی خلافت کو قبول کر لیا تھا۔ دو اور سازشیوں کی مدد سے اس نے ۲۰ ربیع الاوّل ۲۹۶ھ / ۱۷ دسمبر ۹۰۸ء کو العباس کو قتل کر دیا اور نو عمر خلیفہ کو بھی قتل کرنے کی کوشش کی جو ناکام رھی، کیونکہ وہ گھڑ دوڑ کے میدان سے، جہاں اس نے اس پر اچانک حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا تھا، پہلے ھی جا چکا تھا اور محل میں بند ھو کر بیٹھ گیا تھا۔ جب سازشیوں نے ابن المعتز کی خلافت کا اعلان کر دیا تو حسین حسنی محل میں گیا تاکہ المقتدر کو محل چھوڑنے پر مجبور کرے۔ اس کا خیال یہ تھا کہ وہ اپنی معزولی بلا تامل منظور کر لے گا، لیکن یہاں حسین کو اس مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا جو حاجب سوسن اور دو مؤنسوں (الخادم اور الخازن) نے تیار کر رکھی تھی۔ اگرچہ اس نے محل کے دروازوں میں آگ لگا دی، تاہم وہ زبردستی اندر داخل نہ ھو سکا۔ المقتدر کے ساتھیوں کو فتح نصیب ھوئی اور حسین بھاگ کر پہلے موصل اور پھر بلد چلا گیا، اور اپنے ساتھیوں سمیت کچھ عرصے تک الجزیرہ میں سرگرداں پھرتا رھا۔ اس کے بھائی ابوالہیجاء عبداللہ کو اس کے تعاقب میں بھیجا گیا، لیکن حسین نے اپنا تعاقب کرنے والوں پر ناگہاں حملہ کر کے انھیں شکست دی۔ اس کامیابی کے بعد

اس کی ہمت بڑھ گئی اور اس نے اپنے [ایک وز] بھائی ابراہیم کے ذریعے وزیر ابن الفرات سے امان کی درخواست کی، اور اگرچہ محمد بن داؤد اور قاضی ابوالمثنّی کے ساتھ وہ بڑے بڑے سازشوں میں شامل رہا تھا، اس کا قصور معاف کر دیا گیا، لیکن اسے دارالسلطنت سے دور رکھنے کے لیے الجبال میں قم اور کاشان کے ضلعوں کا حاکم بنا دیا گیا۔ اس علاقے کے حاکم کی حیثیت سے اس نے خلیفہ کی افواج کو، جو مؤنس الخادم کی قیادت میں تھیں، اللّیث بن علی الصفّاری کے خلاف مدد دی جس نے سجستان اور فارس پر قبضہ کر لیا تھا، اور پھر مؤخّرالذّکر کے سپہ سالار سُبکری کے خلاف بھی، جس نے اللّیث کا ساتھ چھوڑ کر اس کے خلاف مؤنس کی رفاقت اختیار کر لی تھی لیکن بعد ازاں اپنے نائب القتّال کی انگیخت پر بغاوت برپا کر دی تھی۔ ۲۹۸ھ / ۹۱۰ - ۹۱۱ء میں دونوں باغیوں کو شکست ہوئی اور سُبکری نے سامانی حاکم کے ہاں پناہ لی۔ ابوفراس کے ایک قصیدے کی رو سے القتّال خود حسین کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا۔

اس قصیدے میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حسین کو فارس کی حکومت پیش کی گئی، لیکن اس نے اسے قبول کرنے سے انکار کیا۔ بہر حال وہ بغداد واپس آ گیا۔ وزیر ابن الفرات نے، جو بظاہر اس پر بھروسا نہیں کرتا تھا، اسے پھر دیار ربیعہ کا حاکم بنا کر بغداد سے دور بھیج دیا۔ اس حیثیت سے اس نے ۳۰۱ھ / ۹۱۳ - ۹۱۴ء میں بوزنطیوں کے خلاف ایک جنگ لڑی۔ بعض وجوہ کی بنا پر اس کے اور وزیر علی بن عیسٰی کے تعلقات کشیدہ ہو گئے اور غالبًا ۳۰۲ھ / ۹۱۴ - ۹۱۵ء میں اس نے اعلانیہ طور پر بغاوت کر دی۔ اس کے مقابلے میں بھیجی گئی پہلی فوج کو شکست ہوئی اور آخر مؤنس نے (جسے مصر سے واپس بلا لیا گیا تھا) اسے شعبان ۳۰۳ھ / فروری ۹۱۶ء میں اس وقت گرفتار کر لیا جب وہ ارمینیہ پہنچنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اسے بغداد لے جایا گیا اور ایک رسوائی کی ٹوپی (برنس) اور ایک لمبا زردوزی کا کرتا پہنا کر اونٹ پر سوار کر کے شہر میں پھرایا گیا۔ وہ اسی ہیئت سے باب الشمّاسیّة سے محل تک گیا اور پھر اسے محل کے داروغہ زیدان کی نگرانی میں قید کر دیا گیا۔ وہ دو سال سے زیادہ قید خانے میں رہا اور جمادی الاولٰی ۳۰۶ھ / اکتوبر - نومبر ۹۱۸ء میں بعض ایسے اسباب کی بنا پر جو واضح نہیں، خلیفہ المقتدر کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔

بہت اغلب ہے کہ یہ قتل آذربیجان اور ارمینیہ کے حاکم یوسف بن ابی الساج کی بغاوت سے متعلق ہو۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہ اسی وقت عمل میں آیا جب وزیر ابن الفرات کو برطرف کیا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک وقت میں یا تو مؤنس اور یا وزیر ابن الفرات نے یہ مشورہ دیا تھا کہ حسین کو رہا کر دیا جائے تاکہ یوسف کے خلاف جنگ کا کام اس کے سپرد کر سکیں، لیکن اس نے اس سے انکار کر دیا تھا۔ لہٰذا ہو سکتا ہے کہ خلیفہ کو اپنے خلاف یوسف اور حسین کی ملی بھگت کا شبہہ پیدا ہو گیا ہو اور اس نے حسین کے قتل کا حکم دے دیا ہو، یا یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اور وزیر ابن الفرات کسی ایسی سازش میں ملوث ہو گئے ہوں جس کا مقصد مسلکی مفاد کی ترقی تھا، کیونکہ یہ دونوں اس سے بعض وابستہ تھے۔ اس معاملے میں محض فرضی قیاس آرائیاں ہی کی جا سکتی ہیں۔ تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ خلیفہ کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر حسین کو رہا کر دیا گیا تو پھر کسی نہ کسی بہانے کوئی نئی بغاوت کھڑی کر دے گا۔ ان لوگوں کی (جو غالبًا بہت بڑی تعداد میں تھے) اس خواہش کے سدّباب کے لیے کہ وہ

اپنے طاقت کے ذریعے رہا کرا لینے کی کوشش کریں گے، خلیفہ نے ایسا اقدام کرنا مناسب سمجھا کہ جو اس سازش کا خاتمہ کر دے۔

خلیفۂ وقت کے سپہ سالاروں میں حسین بن حمدان کی شخصیت سپہ سالار اعظم مؤنس یا دوسرے فوجی قائدین سے زیادہ نمایاں نظر آتی ہے، لیکن اس کی شجاعت اور جنگوں میں انجام دی ہوئی خدمات، اس کی باغیانہ فطرت (جس کا اس پر ضرورت سے زیادہ غلبہ ہو جاتا تھا)، اس کے غرور اور اس کی ہوس جاہ کی یاد کو محو نہیں کر سکتیں؛ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے باغیانہ اقدامات میں بھی اس کے مقاصد بےغرض اور باعزت ہوتے تھے۔ اس کا خیال بظاہر یہ تھا کہ ابن المعتزّ کا ساتھ دینا اس لیے ضروری ہے کہ نظم و نسق میں ایک سودمند تبدیلی پیدا کی جائے اور حکومت میں اصلاح کی جائے اس کی ایک بڑی خواہش یہ تھی کہ وہ ایک مثالی مملکت اسلامی کا قیام دیکھ سکے، جس کی بہت سے لوگوں کے نزدیک عباسی خلفا اب نمائندگی نہیں کرتے تھے اور جو اسی طرح حاصل ہو سکتی تھی کہ فوراً یا مستقبل قریب میں ایک ایسا خاندان برسراقتدار آجائے جس کی شان اتنے بے شمار شہیدوں کی قربانی سے دوبالا ہو گئی تھی اور جو ایسی حقیقی یا مفروضہ صفات سے متصف تھا جو عبّاسیوں کی ''برائیوں'' کی نقیض تھیں۔

حسین بن حمدان کی بعض صفات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک غیر معمولی انسان تھا۔ اپنی عربی نسل کے وقار، جو اسے سب اقوام کے موالی سے ممتاز کرتی تھی اور اپنے تغلبی خاندان کی ذاتی صفات کے علاوہ، بظاہر اس میں ایک ایسی کشادہ دلی موجود تھی جو دوسرے فوجی قائدین میں نہیں تھی۔ وہ خیالات کے اس عظیم ہیجان سے بھی واقف تھا جو اس زمانے میں اسلامی دنیا کو بے چین کر رہا تھا۔ یہ یقیناً محض اتفاق نہ تھا کہ مشہور صوفی الحلّاج [رَكْ بآن] سے اس کے مراسم تھے اور یہ کہ الحلاج نے ایک سیاسی تصنیف اسی سے منتسب کی تھی۔

حمدانی خاندان کا بانی حسین بن حمدان نہیں بلکہ اس کا بھائی ابوالہیجاء عبداللہ تھا، لیکن حسین اس خاندان کا وہ پہلا فرد تھا جس نے درحقیقت اس کا نام روشن کیا اور بنو حمدان میں خاندانی شجاعت کا احساس پیدا کیا اور شان و شوکت اور اقتدار کی خواہش کو جنم دیا۔ اس سب کی تصدیق ابو فراس الحمدانی [رَكْ بآن] کے اشعار سے ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) حسین بن حمدان کی سیرت کا ایک بیان ابن عساکر، ۴: ۲۹۱ تا ۲۹۲ نے دیا ہے؛ نیز دیکھیے (۲) مؤرخین الطبری، عَرِیْب، مسکویہ، کمال الدین، ابن الاثیر، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الدَّواداری، ص ۸۰، ۸۱؛ (۴) اس کے تاریخی کردار کی مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: M. Canard: *Histoire de la dynastie des Hamdânides*، ۱: ۳۰۷ تا ۳۴۰، اور وہ مآخذ جو حواشی میں مذکور ہیں؛ (۵) ابو فراس کے شاندار قصیدے میں، جو حمدانی خاندان کی تعریف میں ہے (طبع S. Dahan، ۲: ۱۰۳ ببعد، ۳۰۱ ببعد)، اور ابن خالویہ کی ان اشعار کی شرح میں جو حسین بن حمدان سے متعلق ہیں (وہی کتاب، ص ۲۹۶ تا ۳۰۲، ۳۰۵، ۱۹۵ تا ۱۹۶) بعض ایسی جزئیات ملتی ہیں جو بعض مؤرخین کے ہاں مفقود ہیں؛ (۶) بغداد میں اس کے سیاسی کردار کے بارے میں دیکھیے: D. Sourdel: *Vizirat ʿabbâside*، ص ۳۲۰ تا ۳۲۱، ۳۴۳، ۳۸۹، ۴۰۳ تا ۴۰۴؛ [(۷) النجوم الزاہرۃ]۔

(M. CANARD)

الحسین بن الضّحّاک الباهلی: ابو علی

المعروف به الاشقر اور بالخصوص المعروف به الخَلیع [ے زند]، بصرے کا ایک شاعر، جس نے اپنی تقریباً تمام زندگی عباسی خلفا کے ندیم کی حیثیت سے گزار دی۔ وہ درباری شاعر کی ایک کامل مثال تھا، کم از کم ایک ایسے دربار کی جس میں عیش و عشرت کا دور دورہ تھا۔ اس کا خاندان، جو در اصل خراسان سے آیا تھا، حسین کی ولادت سے پہلے عرصے تک بنو باهله کے موالی سے وابستہ رہا تھا۔ وہ غالباً ۱۵۰ اور ۱۵۹ھ کے مابین پیدا ہوا تھا کیونکہ اسے اپنے بچپن کا ایک واقعہ یاد تھا، جو ۱۶۰ھ/۷۷۷ء میں پیش آیا تھا۔ اپنے بچپن کے دوست ابو نواس [رک بآں] کے ساتھ اس نے اپنے وطن میں کلاسیکی علوم کی تعلیم حاصل کی، لیکن زیادہ اهم بات یہ ہے کہ وہ علما کی مجالس میں حاضر ہوا کرتا تھا۔ اسی اثنا میں اس نے شاعری کا فن سیکھ لیا اور وہ سب اهل بصرہ کی طرح کسی موافق موقع کا منتظر رہا، جن کا یہ معمول تھا کہ اگر اپنے آپ میں کوئی قابلیت و صلاحیت محسوس ہوتی تو وہ دارالخلافه کی خوشنودی و سرپرستی کے متمنی ہو جاتے تھے۔ پہلے ابو نواس بغداد گیا تاکہ وهاں جا کر اپنی قسمت آزمائے اس کی کامیابی کی خبروں سے حسین کو بھی ایسا ہی کرنے کی ترغیب ہوئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسے کافی جلدی اتنی شہرت حاصل ہو گئی کہ اسے فارغ البالی سے زندگی بسر کرنے کا اطمینان ہو گیا، اگرچہ اسے شروع میں محض چند بڑے امرا کی مدح و ستائش کرنے ہی پر قناعت کرنا پڑی اور وہ هارون الرشید کا قرب کبھی حاصل نہ کر سکا، تاهم وہ ایک تعیّش پسند شہزادے صالح بن رشید کی ملازمت میں منسلک ہو گیا اور اس کی عیش و عشرت کی زندگی میں حصّه لینے لگا۔ اس کے بعد اس شہزادے نے بعض عارضی رنجشوں کے باوجود مصیبتوں کے وقت همیشه اس کی خوب سرپرستی کی۔ اسی زمانے میں اس نے خلیفه کے ایک اور بیٹے محمّد سے بھی مراسم پیدا کر لیے، جو بعد میں الامین کے لقب سے مشہور ہوا اور آخر تک اس شہزادے کا برابر مصاحب و همدم رہا۔ الامین کی وفات (۱۹۸ھ / ۸۱۳ء) پر ابوالعتاهیه [رک بآں] کی اس نصیحت کے باوجود کہ اسے اپنے مستقبل کے تحفظ کے خیال سے اپنے رنج و غم کے اظہار میں، اعتدال برتنا چاهیے، اس نے مسلسل کئی ایسے مرثیے لکھے جن کی وجہ سے المامون بدظن ہو گیا۔ متوفی خلیفه [الامین] سے یہ وفاداری (جس میں اس کی موت کو تسلیم کرنے سے انکار بھی شامل تھا) اور دونوں بھائیوں کے مابین مناقشے کے دوران میں اس نے المامون کے خلاف جو گستاخانه اشارات و کنایات استعمال کیے تھے، وہ المامون کی ناراضی کا باعث بن گئے۔ چنانچہ جب وہ بغداد میں داخل ہوا تو اس نے اس شاعر کا نام ان لوگوں کی فہرست میں سے کاٹ دیا جنهیں اس کے حضور میں پیش کیا جاتا تھا اور دربار میں اس کا داخله بند کر دیا۔ المامون کی خلافت کے دوران میں الحسین کے حالات کے بارے میں جو روایتیں ملتی هیں وہ زیادہ واضح نہیں هیں، لیکن یہ یقینی بات ہے کہ وہ واپس آ گیا، جہاں اس دولت کی مدد سے جو اسے سابق خلیفه الامین سے ملی تھی، وہ اس قابل ہو گیا کہ زیادہ اچھے دنوں کا انتظار کر سکے، نیز یہ کہ اس نے خلیفه کی خوشنودی حاصل کرنے کی کئی کوششیں کیں جو درحقیقت اس کی قابلیت و صلاحیت کا معترف تھا۔ بظاهر صالح بن الرشید اور دیگر درباریوں کی سفارش کا المامون پر کوئی اثر نہ ہوا، لیکن یہ ممکن ہے کہ وہ اس کے کسی خاص طور پر کامیاب قصیدے سے متاثر ہوا ہو، کیونکہ اس نے یہ احکام جاری کر دیے کہ اس کے وظیفے کی باقاعدہ ادائی دوبارہ شروع کر دی جائے۔

جب المعتصم تخت نشین ہوا (۲۱۸ھ / ۸۳۳ء) تو اس نے الحسین کو دربار میں واپس بلا لیا اور اس کے پہلے قصیدے کے صلے میں اس کا منہ موتیوں سے بھر دیا، جنھیں بعد میں اس نے ایک ہار کی شکل دے دی تاکہ ہر شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ خلیفہ کے دل میں اس کی کتنی قدر و منزلت ہے۔ وہ اسے اپنے ساتھ شام لے گیا اور سامرہ میں اسے ایک مکان رہنے کو دے دیا۔ الحسین اب پھر ایک موردعنایات درباری شاعر بن گیا، جیسا کہ الواثق کے جلوس کے موقع پر ظاہر ہوا، کیونکہ اس نے خلیفہ کی شان میں ایک طویل مدحیہ قصیدہ لکھا، لیکن وہ ان شاعروں کے زمرے میں شامل نہیں ہوا جو اپنے خود غرضانہ قصائد سنانے کے لیے آئے تھے۔ وہ الواثق کے پورے عہد خلافت میں اس کے ساتھ رہا، اور رات دن اپنے آقا کی مرضی کے مطابق اس کی ملازمت میں رہتا تھا، کبھی اس کے ساتھ پچیسی (=چوسر، نرد) کھیلتا تھا، کبھی اس کے ہمراہ شکار کو جاتا تھا، کبھی اس کی شاہانہ بے نوشیوں میں شرکت کرتا اور کبھی موقع بہ موقع مختلف موضوعات پر، جو زیادہ تر غیر سنجیدہ ہوتے تھے، نظمیں لکھتا رہتا تھا۔

المتوکل کی تخت نشینی (۲۳۲ھ / ۸۴۷ء) کے بعد الحسین نے، جو اب بہت سن رسیدہ ہو چکا تھا، بظاہر دربار سے کنارہ کشی اختیار کر لی تھی، لیکن اس کی بے راہ روی میں کوئی فرق نہیں آیا، کیونکہ نئے خلیفہ نے جو اپنے پیشرووں کی طرح اس کی قابلیت کا معترف تھا ایک دفعہ اس سے ملاقات کی اور اس کی تصدیق کی کہ بڑھاپے سے اس کے رندانہ طورطریقوں میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ وہ المتوکل کی وفات کے بعد زندہ رہا اور اس کے انتقال پر اس نے ایک مرثیہ لکھا، لیکن تھوڑے عرصے بعد، غالباً جب اس کی عمر تقریباً سو سال کی ہو گئی تھی، خود بھی فوت ہو گیا۔

حسین الخلیع نے ایک مخصوص سادگی سے یہ دعوی کیا ہے کہ الرشید سے لے کر الواثق تک سب متواتر خلفا نے اس پر سختیاں کیں یا تو حسد کی بنا پر اور یا اس لیے کہ اس کا ان کے بچوں پر برا اثر پڑتا تھا، اور یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسے عباسی شہزادوں کے لیے ایک خطرناک مصاحب تصور کیا جاتا ہو گا، کیونکہ وہ خلاف متانت باتوں اور عیش پرستی کے رجحان کو ہوا دینے میں کبھی کوتاہی نہیں کرتا تھا۔ ابوالفرج الاصفہانی نے، جو شرمناک تفصیلات بیان کرنے میں کبھی بخل نہیں برتتا، اس شاعر کی رندانہ زندگی کے بارے میں بہت سی حکایتیں بیان کی ہیں۔ ان حکایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر کا زیادہ تر وقت خلفاء شہزادوں یا دیگر بلند مرتبہ لوگوں کے ساتھ شراب خوری، گانے والی لڑکیوں کا گانا سننے اور نوجوانوں کی رفاقت میں رنگ رلیاں منانے میں صرف ہوتا تھا۔

حسین بن الضحاک کی مصاحبت میں جو کشش تھی اس کا راز اس کے لا ابالی اور انوکھے کردار میں مضمر تھا، نیز اس میں کہ وہ شاعری کی ان سب اصناف سے جو اس کے زمانے میں مقبول تھیں بہت آسانی سے عہدہ برآ ہو سکتا تھا۔ اس کی شاعری کے اس مختصر سے حصے میں جو باقی رہ گیا ہے پہلے تو ہمیں "جدید" قسم کے بعض قصائد ملتے ہیں جو اس نے خلفا کی تعریف میں کہے ہیں۔ یہ قصیدے نسبۃً سادہ زبان میں لکھے گئے ہیں اور ان میں قدرتی طور پر ان حقیقی یا فرضی صفات پر زور دیا گیا ہے جو اس کے ممدوحین میں پائی جاتی تھیں۔ ان میں یہ تصور بار بار پایا جاتا ہے

کہ خدا نے اسلامی سلطنت پر حکومت کرنے کے لیے بہترین انسان کو منتخب کیا ہے، بلکہ وہ خدا کا نام محض اسی ضمن میں لیتا ہے، ورنہ ہم مذہبی امور سے اس کی مکمل بے تعلقی محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے، اور اس کے ساتھ ہی ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ ابونواس یا دیگر رندانہ مشرب شاعروں کے برخلاف اس نے اپنی حیات بعد ممات کی تیاری کے طور پر بظاہر کوئی زاہدانہ اشعار (زہدیات) نہیں لکھے، اگرچہ اس نے بیت اللہ کا حج ضرور کیا تھا۔ اس کی خمریہ نظمیں (خمریات) جدّت سے خالی نہیں ہیں، اور روایت ہے کہ بعض دفعہ ابونواس کو بھی اس فن میں اپنی کمتری کا احساس ہونے لگتا تھا، اور اگر وہ بے حیا بن کر الحسن کے اشعار کا سرقہ نہیں کرتا تھا تو وہ ان کی کامیابی اور خوبیوں کے بارے میں اپنے دل کو اس خیال سے بہلا لیتا تھا کہ آئندہ آنے والی نسلیں اس کے دوست (الحسن) کی بہترین خمریات کو ضرور اس سے منسوب کر دیں گی۔ اس کی غزلیات اتنی عریاں نہیں ہیں اگرچہ ان میں نو عمر مردوں کا بھی کم از کم اتنا ہی ذکر موجود ہے جتنا عورتوں کا، اور ابونواس نے اس صنف میں اس کی مہارت کا اعتراف کیا ہے۔ اس کی شاعری میں ہجو شاید ہی کہیں نظر آتی ہے، اور ایک مخصوص مثال کے طور پر اس کے وہ دو بیت نقل کیے گئے ہیں جو اس نے ایک مغنیہ کے بارے میں کہے تھے اور جن کی وجہ سے اسے اپنے پیشے کو خیر باد کہنا پڑا۔ دوسری طرف اس کے اتفاقیہ اشعار اور درباری خلوتوں کی منظر کشی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسے فی البدیہہ شعر کہنے کا حقیقی ملکہ حاصل تھا۔ اور اس نے پھولوں کی تعریف میں جو اشعار کہے ہیں وہ ایک ایسی صنف شاعری کے پیش رو ہیں جو آئندہ صدی میں پھلنے پھولنے کو تھی۔

الحسین کو ایک درباری شاعر کی حیثیت سے جو کامیابی ہوئی وہ اس کا ہر طرح مستحق تھا، کیونکہ ان اصناف سخن میں جو شاہانہ مجالس کی زیب و زینت تھیں وہ ہمیشہ ایک جدت پسند تخیل سے کام لے سکتا تھا اور عامیانہ گوئی کے خطرات سے اجتناب کرنے کے قابل تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس کے بکثرت اشعار مغنیات کے لیے باعث کشش ہوتے تھے اور انہیں موسیقی کی دھنوں میں گایا جاتا تھا، چنانچہ اسی لیے کتاب الاغانی میں اس کا ذکر شرح و بسط سے کیا گیا ہے، تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ [عرب] نقادوں نے اسے ایک کمتر درجے کا شاعر قرار دیا ہے اور ابن قتیبہ نے (الشعر و الشعراء میں) اسے اس قابل بھی نہیں سمجھا کہ اس کا کوئی ذکر کیا جائے۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: الحیوان، ۵ : ۳۸۰؛ (۲) ابن المعتز: طبقات، ص ۱۲۷ تا ۱۲۸؛ (۳) المسعودی: مروج، بمدد اشاریہ؛ (۴) الاغانی، ۶ : ۱۷۰ تا ۲۱۲ (مطبوعۂ بیروت، ۷ : ۱۳۳ تا ۲۲۱)؛ (۵) الصولی: الاوراق، ص ۲۵، ۲۹، ۳۳، ۱۱۳؛ (۶) المعرّی: رسالۃ الغفران، بمدد اشاریہ؛ (۷) الآمدی: المؤتلفہ ص ۱۱۳؛ (۸) الحُصری: زہر [الآداب]، بمدد اشاریہ؛ (۹) وہی مصنّف: جمع [الجواہر]، ص ۱۷۱؛ [(۱۰) ابن عساکر: تہذیب، ۴ : ۲۹۵؛ (۱۱) الخطیب: تاریخ بغداد، ۸ : ۵۴؛ (۱۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱ : ۱۵۳؛ (۱۳) یاقوت: معجم الادباء (= الارشاد)، ۶ : ۳۰ تا ۳۸؛ (۱۴) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲ : ۱۶۵؛ (۱۵) طٰہٰ حسین: حدیث الاربعاء، ۱ : ۲۰۲ تا ۲۳۱]؛ (۱۶) براکلمان: تکملہ، ۱ : ۱۱۲، [= تعریب، تاریخ الادب العربی، ۲ : ۲۰، ۲۱]؛ (۱۷) Pellat : *Milieu*، ص ۱۶۳ تا ۱۶۵؛ (۱۸) Rescher : *Abriss*، ۲ : ۴۴ تا ۴۷۔

(CH. PELLAT)

■ **الحسین بن عبداللہ:** رک بہ ابن سینا.

⊗ **الحسینؓ بن علیؓ:** بن ابی طالب [بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قُصَیّ القُرَشی الہاشمی، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کے محبوب نواسے]؛ حضرت فاطمہ زہرا اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے فرزند؛ سیدالشہدا؛ امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک تیسرے امام منصوص من اللہ، [رک بہ الکافی، کتاب الحجۃ، ص ۳۰۰) ۔ امام حسینؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی آغوش میں پرورش پائی ۔ امام حسینؓ مدینۂ منورہ میں پیدا ہوے ۔ عام شہرت کی بنا پر تاریخ ولادت ۳ شعبان ۴ھ / جنوری ۶۲۶ء مانی گئی ہے (بحارالانوار، ۱۰ : ۱۳۶؛ اعیان الشیعۃ، جز و رابع، القسم الاول، ص ۱۱۰؛ منتہی الآمال، ص ۲۰۵) بعض حضرات نے ۵ شعبان ۴ھ کو ترجیح دی ہے [الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۸۸]؛ ارشاد، ص ۱۷۹؛ مناقب آل ابی طالب، ۳ : ۸۲ ۔ الطبری و المسعودی نے صرف مہینہ اور سنہ لکھا ہے تاریخ معین نہیں کی (الطبری، ۳ : ۹۳؛ التنبیہ والاشراف، ص ۲۴۷) ۔ ولادت کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی اور بچے کو اپنے لعاب دہن کی پہلی غذا مرحمت کی ۔ حسین نام رکھا ۔ اور ساتویں دن عقیقہ کیا، سر کے بال اتروائے، بالوں کے ہموزن چاندی صدقہ کی، ایک یا دو مینڈھے ذبح کیے (ارشاد، ص ۱۸۰؛ اعیان الشیعۃ، ۴ : ۱۱۱).

امام حسینؓ کی کنیت ابو عبداللہ اور لقب سید الشہدا ہے.

حضرت امام حسینؓ اپنے بھائی حضرت امام حسنؓ سے کچھ ہی چھوٹے تھے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم دونوں سے یکساں محبت فرماتے تھے ۔ دونوں فرزند نانا کی تصویر تھے، امام حسنؓ سر سے سینہ تک اور امام حسینؓ سینہ سے قدم تک [سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۸۸]؛ ارشاد، ص ۱۸۰) ۔ امام حسینؓ کی پاکیزگی ذات و صفات کے لیے رسول اللہؐ کا یہ فرمان کتب حدیث میں آیا ہے کہ حسینٌ مِنّی و انا مِن الحسین، أحبّ اللہ من أحبّ حسیناً، حسینٌ سِبطٌ مِن الاسباطِ (الترمذی، باب مناقب الحسن والحسین، ۲ : ۳۰۷) یعنی حسین مجھ سے ہے میں حسین سے ہوں جو حسین سے محبت کرے اللہ اس سے محبت کرے، حسین میری اولاد کی اولاد ہے ۔ دیگر مراجع کے لیے فضائل الخمسۃ من الصحاح الستہ، ج ۳ : ۲۶۰ ۔

اس کے علاوہ بھی آنحضرتؐ کو جناب امام سے جو گہری محبت تھی اور آپؐ نے جس طرح ان کی فضیلت بیان کی اس کی تفصیل سب کتب حدیث میں موجود ہے [دیکھیے الترمذی، ابواب المناقب: مناقب ابی محمد الحسن و الحسین بن علی] (خصوصی تفصیل کے لیے دیکھیے فضائل الخمسۃ، ج ۳).

ایک مرتبہ آنحضرتؐ حضرت فاطمہ زہراؓ کے گھر میں تشریف لائے اور حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ سب کو چادر میں لے کر فرمایا اللّٰھُمّ ھٰؤلاءِ أھلُ بیتی [اللّٰھم اذھِب عنھم الرجس و طھّرھم تطھیراً] (= پروردگارا! یہ میرے اہل بیت ہیں ان سے ہر قسم کے عیب و رجس کو دور رکھنا اور انہیں کماحقہ پاک رکھنا ۔ اس کے بعد آیت نازل ہوئی إنّما یرید اللہ لیذھِب عنکم الرجس اھل البیتِ و یُطھّرکم تطھیراً (۳۳ [سورۃ الاحزاب]: ۳۳) (= بلا شبہہ اللہ نے ارادہ کیا ہے کہ اے اہل بیت تم سے ہر قسم کے رجس کو دور رکھے اور جس طرح طہارت کا حق ہے اس کمال طہارت سے تمہیں آراستہ رکھے) ۔ یہ واقعہ حدیث کسا (= چادر) کے نام سے مشہور

ہے اور اسی واقعے کی بنا پر آنحضرتؐ اور علی مرتضیٰؓ، فاطمہ زہراؓ، امام حسنؓ اور امام حسینؓ کو اصحاب کساء کہا جاتا ہے۔ یہ واقعہ متعدد مآخذ میں موجود ہے۔ سب سے جامع حوالہ حاشیۂ احقاق الحق ہے جس کی جلد دوم کی صفحات ۱۰۵ سے ۵۹۵ تک ۹۰ حوالے جمع کیے گئے ہیں جن میں پہلا حوالہ ابو داؤد الطیالسی کا اور آخری موفق بن احمد کا ہے۔

ذوالحجہ ۱۰ھ/۶۳۱ء میں نجران کے عیسائیوں کا وفد مدینۂ منورہ میں وارد ہوا اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حضرت عیسیٰؑ پر گفتگو شروع کی۔ آنحضرتؐ نے جو کچھ فرمایا اس کا تذکرہ قرآن مجید (۳ [آلِ عمران] : ۵۹ تا ۶۱) میں موجود ہے۔ پھر ان کے انکار پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے دعا کے ذریعے فیصلہ چاہا۔ اسے دعوت مباہلہ کہا جاتا ہے۔ اس دعوت کے بعد نجران کے وفد نے آپس میں صلاح مشورہ کیا۔ بالفاظ مولانا شبیر احمد عثمانی آپؐ، حضرت حسنؓ، حسینؓ، فاطمہؓ اور علیؓ کو لے کر باہر تشریف لا رہے تھے، یہ نورانی صورتیں دیکھ کر ان کے لاٹ پادری نے کہا : میں ایسے پاک چہرے دیکھ رہا ہوں، جن کی دعا پہاڑوں کو ان کی جگہ سے سرکا سکتی ہے۔ ان سے مباہلہ کر کے ہلاک نہ ہو (ترجمہ و حواشی قرآن مجید، ص ۷۴، ۷۵، مطبوعہ مدینہ پریس، بجنور)، نیز تفاسیر بذیل آیت محولۂ بالا۔ ابناءنا میں شامل ہونے کی وجہ سے مباہلہ میں امام حسینؓ بھی شریک ہوئے۔

۱۱ھ/۶۳۲ء میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے رحلت فرمائی۔ ۳ جمادی الآخرہ ۱۱ھ کو امام حسینؓ کی والدہ ماجدہ حضرت فاطمہؓ زہرا نے رحلت کی (منتہی الآمال، ۱ : ۹۹)۔ دونوں حادثے براہ راست اہل بیت کے لیے انتہائی سخت تھے۔ [حضرت عمر الفاروقؓ نے اپنے عہد خلافت میں حضرت امام حسنؓ اور حضرت امام حسینؓ کے لیے پانچ پانچ ہزار درہم کا وظیفہ مقرر کیا (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۹۱]۔ فتح ایران کے بعد یزدجرد کی لڑکیاں مدینے آئیں۔ جن میں سے ایک کو جناب امام حسینؓ سے منسوب کیا گیا اور دوسری محمد بن ابی بکر کو مرحمت فرمائی۔ امام حسینؓ کی زوجہ شہر بانو ہوئیں جن کے بطن سے ۳۸ھ/۶۵۸ء میں امام زین العابدین پیدا ہوئے۔

۳۵ھ/۶۵۶ء میں حضرت علیؓ کی بیعت عام ہوئی۔ ۳۶ھ/۶۵۷ء میں آپ کو بصرے آنا پڑا۔ کوفے کو دارالخلافہ بنانے کے بعد امام حسینؓ مدینے سے کوفے تشریف لے آئے۔ جنگ جمل [میں حضرت امام حسین میسرہ (بائیں بازو) کی کمان کر رہے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۹۳)] پھر صفین کا معرکہ پیش آیا۔ جنگ صفین میں بھی وہ اپنے والد کے ساتھ تھے۔ ایک موقع پر مروان نے کہا تھا : حضرت علیؓ حسنؓ و حسینؓ کو میدان جنگ میں جانے کی اجازت نہیں دیتے، بلکہ خود میدان میں آ کر لڑتے ہیں (وقعۃ صفین، ص ۲۹۳)۔ حضرت علیؓ دونوں کو اس لیے روکتے تھے کہ حسنؓ و حسینؓ کی شہادت سے نسل رسول اللہؐ منقطع نہ ہو جائے (وقعۃ صفین، ص ۵۳۰؛ نہج البلاغۃ، ۱ : ۲۱۲، مصر، طبع محی الدین و محمد عبدہ)۔ صفین کے بعد تحکیم حکمین، پھر معرکۂ خوارج میں بھی امام حسینؓ اپنے والد بزرگوار و برادر نامدار کے ساتھ رہے۔

۲۱ رمضان ۴۰ھ کو حضرت علیؓ دنیا سے رخصت ہوئے تو امام حسینؓ کوفے میں موجود تھے اور والد بزرگوار کی تجہیز و تکفین میں امام حسنؓ کے ساتھ رہے۔ اس کے بعد امام حسنؓ کے معاملات پیش آئے۔ اس تمام روداد میں بھی امام حسینؓ سامنے رہے۔ امام حسنؓ کی صلح کے بعد تمام

اهل بیت کوفے سے مدینے تشریف لے آئے۔

مدینے میں امام حسین ؓ بھائی کے زمانے میں خاموشی کے ساتھ دینی خدمات بجا لاتے رہے۔ دونوں بھائیوں کے آداب میں یہ بات داخل تھی کہ امام حسین ؓ امام حسن ؓ کے سامنے اور محمد حنفیہ امام حسین ؓ کے سامنے ادب سے بات کرتے تھے (مناقب، ۴ : ۴۲) اور امام حسن ؓ اپنے چھوٹے بھائی کی تعظیم یوں کرتے تھے جیسے امام حسین ؓ آپ سے بڑے ہیں (منتہی الآمال، ۱ : ۲۱۰)۔ اس محبت و عقیدت کے ماحول میں امام حسن ؓ زعیم کے فرائض انجام دیتے رہے تاآنکہ ۲۸ صفر ۵۰ھ میں آپ نے شہادت پائی۔

۵۱ھ میں حجر بن عدی کو [امیر] معاویہ ؓ نے قتل کیا [منتہی الآمال، ۱ : ۱۴۳] تو امام حسین ؓ نے ان سے ملاقات کے وقت سخت احتجاج کیا اور حالات و معاملات کی بگڑتی ہوئی صورت پر گفتگو کی (اعیان الشیعۃ، ۴ / ۱ : ۱۴۱)۔

امام حسین ؓ ابتدائی عمر ہی سے اصلاح و تعلیم کی طرف رجحان رکھتے تھے (تفصیلات اور مثالوں کے لیے دیکھیے مناقب، ۴ : ۴۴)۔ اکابر مدینہ، اسلامی مسائل میں ان سے رجوع کرتے تھے (اعیان الشیعۃ، ۴ : ۱۲۸؛ مناقب، ۴ : ۴۴؛ الاستیعاب، ۱ : ۱۴۸)۔ حضرت امام قرآن مجید کے مطالب اور رسول اللہ ؐ کی احادیث بیان فرماتے تھے۔ عبادت و ریاضت آپ کا معمول تھا، بکثرت نوافل پڑھتے تھے۔ قیام اللیل آپ کا عام دستور تھا۔ روزے بکثرت رکھتے اور سادہ غذا سے افطار فرماتے تھے۔ پچیس حج کیے [رمضان المبارک میں کم از کم ایک مرتبہ قرآن مجید ضرور ختم کرتے (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۹۶)]۔

حسب و نسب کی کرامت و شرافت اور بلندی مرتبت کے باوجود آپ میں حد درجے کا تواضع و انکسار پایا جاتا تھا۔ کچھ غربا راستے میں کھانا کھا رہے تھے، انھوں نے آپ کو دیکھ کر اپنے ساتھ کھانے کی دعوت دی۔ آپ سواری سے اترے اور فرمایا "ان اللہ لا یحب المتکبرین" اور بے تکلفی سے بیٹھ کر شریک طعام ہوئے۔ فارغ ہو کر ان سب کو دعوت پر بلایا۔ جب وہ لوگ حاضر ہوئے تو آپ نے گھر والوں کو حکم دیا جو کچھ ذخیرہ ہے وہ سب بھجوا دو (اعیان الشیعۃ، ۴ : ۱۳۱)۔ انسان دوستی کے یہ واقعات سیرت کی کتابوں میں موجود ہیں۔ غلاموں کی لغزشوں کو معاف کرنا، کنیزوں کی آزادی، فقرا سے حسن سلوک، غربا کے گھروں پر کھانا پہنچانا، قرض داروں کے قرضوں کی ادائی (اعیان الشیعۃ، ج ۴، حصہ اول : ص ۱۳۱؛ مناقب، ۴ : ۴۲؛ منتہی الآمال، ۱ : ۲۰۸) آپ کا روزمرہ تھا۔ فصاحت و بلاغت اور علم و حکمت آپ کی خانہ زاد تھی۔ آپ کے مکتوبات، خطبات و ملفوظات کے مجموعے اس کی شہادت دیتے ہیں (دیکھیے ابو محمد حسن بن علی حرانی (م ۳۳۲ھ / ۹۴۱ء): تحف العقول؛ محمد بن علی مازندرانی (م ۵۸۸): مناقب آل ابی طالب؛ محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ھ): بحار الانوار؛ محسن امین عاملی: اعیان الشیعۃ؛ محمد هارون: نوادر الادب من سادۃ العجم والعرب (لکھنؤ)؛ مصطفی محسن الموسوی: بلاغۃ الحسین (طہران ۱۳۶۹ھ؛ اردو ترجمہ، اصلاح پریس کھجوا، ہند)۔

امام حسین ؓ کا وہ کارنامہ جس نے بین الاقوامی شہرت حاصل کی وہ عاشورۃ ۶۱ھ کی قربانی ہے۔ واقعۂ کربلا کے چشم دید گواہوں میں عقبہ بن سمعان (غلام حضرت رباب)، اور ضحاک بن عبداللہ مشرقی کے مقتل ڈاکٹر سید مجتبی حسن کاموں پوری نے ترجمہ و مقدمہ کے ساتھ مرتب کر کے شائع کر دیے ہیں (عقبہ بن سمعان : مقتل الحسین

مطبوعہ لکھنؤ؛ مُحَّاک: مقتل الحسین، مطبوعہ راولپنڈی ۱۹۵۳ء) ـ دوسری صدی کے اہم اور مشہور مصنّف، ابو مخنف، لوط بن یحییٰ ازدی (م ۱۵۷ھ / ۷۷۴ء)، کا مقتل الحسین کربلا کے سانحے پر مبسوط تصنیف ہے، جسے طبری نے تاریخ الرسل والملوک میں ۶۱ھ کے واقعات میں سب سے بڑا مأخذ قرار دیا ہے اور اس واقعے پر کم و بیش پچاس صفحات دوسرے مآخذ کے ساتھ قلمبند کیے ـ اسی طرح الدینوری نے الاخبار الطوال؛ ابن الاثیر و ابن کثیر [اور الذہبی (: سیر اعلام النبلاء، ج ۳]) وغیرہ نے اپنی اپنی تاریخوں میں تفصیل لکھی ہے ـ متعدد علما و محدثین و مؤرخین نے اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں.

امام حسینؓ رضی اللہ عنہ نے اسلام کے ارتقا کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ـ اسلامی تاریخ کے جملہ واقعات ان کے سامنے ہوئے ـ امام حسینؓ نے تمام مراحل تبلیغ و دعوت کو آزمایا اور مسلمانوں کے رجحانات کا جائزہ لیتے رہے ـ ۵۶ھ/ ۶۷۶ء میں صورت حال بگڑ گئی ـ یہاں تک کہ یزید کو ولی عہد نامزد کر دیا گیا، جس کی امام حسینؓ نے سخت مخالفت کی ـ اس پر شام سے ان کی جواب طلبی ہوئی ـ اس کے جواب میں انھوں نے حکومت پر سخت تنقید کی اور اپنے خیالات واضح کرتے ہوئے یزید کی ولی عہدی کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا (بلاغۃ الحسین، مطبوعہ ہند، ص ۱۵۳) ـ اس کے بعد رجب ۶۰ھ/ ۶۸۰ء میں یزید نے اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا اور مدینۂ منورہ میں اپنے والد کی وفات کا خط لکھا اور ایک مختصر حکم بھیجا: ”حسین اور عبداللہ بن عمر و عبداللہ بن زبیر کو بیعت پر مجبور کرو اور پوری سختی کرو یہاں تک یہ لوگ بیعت کر لیں (الطبری، ۶ : ۱۸۸؛ ابن الاثیر، الکامل، مصر ۱۳۵۶ھ، ۳ : ۲۶۳؛ الارشاد، ص ۱۸۲ ـ ولید بن عتبہ بن ابی سفیان، مدینے کا گورنر تھا، جناب [امیر] معاویہؓ کے اعلان وفات سے پہلے ہی شام کے وقت آدمی بھیجا، امام حسینؓ قاصد کا مطلب سمجھ گئے ـ آپ نے اپنے اعزّہ و موالی کو طلب فرمایا اور انھیں مسلح ہو کر ساتھ چلنے کا حکم دیا اور فرمایا: مجھے ولید نے ابھی طلب کیا ہے ـ میرا خیال ہے کہ وہ کوئی ایسا مطالبہ کرنے والا ہے جسے میں منظور نہ کر سکوں گا، لہٰذا تم لوگ دروازے پر ٹھیر جانا ـ اگر اثنائے گفتگو میں میری صدا بلند ہو تو اندر آ جانا اور ولید کو روکنا ـ حضرت اندر تشریف لے گئے ـ وہاں ولید کے برابر سابق والی مدینہ، مروان بھی موجود تھا، امام حسینؓ نے فرمایا: ”اتحاد و اتفاق بہ نسبت نزاع و اختلاف کے بہتر ہے ـ خدا تم دونوں کے تعلقات کو خوشگوار بنائے ـ اس کا کوئی جواب نہ ملا اور آپ بیٹھ گئے، ولید نے یزید کے خط کا مضمون سنایا آپ نے فرمایا اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّآ اِلَیْہِ رٰجِعُوْنَ، خدا تم لوگوں کو اس مصیبت میں صبر عطا کرے ـ رہی بیعت تو شاید تم میرے ایسے شخص کی مخفی بیعت کو کافی نہ سمجھو گے، لہٰذا جب مجمع عام میں یہ مسئلہ رکھو گے تو مجھ سے مطالبہ کرنا ـ ولید نے کہا ”درست ہے“ ـ مروان نے بات کاٹی اور کہا: ولید! کیا غضب کرتے ہو ـ اگر حسینؓ اس وقت تمھارے ہاتھ سے نکل گئے اور بیعت نہ کی تو پھر ایسا موقع نہ مل سکے گا، جب تک فریقین کے بہت سے لوگ قتل نہ ہوں ـ بہتر یہی ہے کہ انھیں گرفتار کر لو اور یہ تمھارے گھر سے جانے نہ پائیں جب تک بیعت نہ کر لیں یا قتل نہ کر دیے جائیں ـ یہ سن کر امام حسینؓ غضبناک ہوئے (الطبری، ۶ : ۱۸۸؛ الکامل ۳ : ۲۶۳؛ الارشاد، ص ۱۸۲؛ الاخبار الطوال، ص ۲۲۷).

ولید سے امام کی ملاقات ۲۷ رجب کو ہوئی،

۲۸ رجب کو امام نے مدینۂ منورہ سے مکۂ معظمہ کا رخ کیا۔ آپ کے ھمراہ آپ کے فرزند، بھتیجے اور دوسرے اھل بیت تھے۔ اس موقع پر محمد بن حنفیہ نے نئے اقدامات کے لیے پیش بندی کے مشورے دیے۔ امام حسینؓ نے شکریے کے ساتھ سب کچھ سنا اور بھائی کو خدا حافظ کہا۔۔۔

امام حسینؓ پہلے رسول اللہ کے مزار اور والدۂ ماجدہ کی قبر پر آئے اور دل کھول کر زیارت کی (ابو مخنف، ص ۱۰)۔ اس کے بعد امام حسینؓ مدینے سے عام شاہراہ سے ھوتے ھوئے مکۂ مکرمہ میں ۴ شعبان ۶۰ھ کو داخل ھوئے۔ مکے میں آپ کا قیام ”شعب علی“ میں رہا (الاخبار الطوال، ص ۲۲۹)۔ یہاں لوگ آپ سے ملنے آنے جانے لگے۔ ابن زبیر پہلے ھی سے یہاں موجود تھے۔ انہیں امام کی آمد کچھ گراں گذری۔ انہیں یقین تھا کہ امام حسینؓ کے ھوتے ھوئے کوئی شخص ان کی بیعت نہیں کرے گا (الارشاد، ص ۱۸۴)۔ ادھر عراق میں یزید کی حکومت کے خلاف بد دلی پھیل گئی، کوفے کے لوگوں نے امام حسینؓ کو طلب کے خط لکھنا شروع کیے۔ شیخ مفید نے الکلبی اور المدائنی کے حوالے سے لکھا ھے کہ امام حسنؓ کے بعد اھل عراق نے امام حسینؓ کو حضرت معاویہ کے بارے میں خط لکھے تھے، مگر امام نے عہدنامے کی مدت تک خاموش رھنے کا حکم دیا تھا۔ اب کوفے والوں کے مطالبے اور وقت کی نزاکت کا تقاضا کچھ اور تھا، اس لیے انھوں نے ابتدا میں حضرت مسلم ابن عقیل کو عراق روانہ کیا۔ حضرت مسلم کوفے پہنچے تو وھاں ان کا زبردست استقبال ھوا اور لوگوں نے ان کے ھاتھ پر امام حسین کے لیے بیعت کی، مگر یزید نے ابن زیاد کو بھیج کر ان کے حامیوں کو بے حد خوف‌زدہ کیا، بلکہ خاص خاص آدمیوں کو قید کر لیا اور حضرت مسلم بن عقیل اور ھانی بن عروہ کو شہید کر دیا۔ ادھر یزید نے تدبیر کر لی تھی کہ حضرت امام کو خفیہ طریقے سے مدینے میں نہ سہی تو مکے میں قتل کر دیا جائے۔ اس نے عمرو بن سعید بن عاص کو بہت بڑی فوج کے ساتھ اس کام کے لیے روانہ کیا۔ حضرت امام نے صورت حال کا اندازہ فرمانے کے بعد عین ۸ ذوالحجہ کو اپنا حج عمرے سے بدلا۔ طواف کے بعد، جب حاجی عرفات و منی کے لیے نکلے تو امام عراق جانے کے لیے مکے سے باھر آئے۔ عمرو بن سعید نے اپنے بھائی یحیی بن سعید کو ایک دستہ فوج دے کر تعاقب کے لیے بھیجا، اس نے انہیں گرفتار کرنے کی کوشش کی، مگر حضرت امام نے دشمن کا منصوبہ خاک میں ملا دیا (الارشاد، ص ۲۰۱؛ الاخبار الطوال، ص ۲۴۵)۔ [عبداللہ بن عباسؓ، فرزدق شاعر اور دوسرے لوگوں نے انہیں سفر کوفہ ترک کرنے کا مشورہ دیا۔ مزید برآں] عبداللہ بن جعفر نے اپنے دو فرزندوں، عون و محمد کے ساتھ امام سے ملاقات کی اور واپس چلنے کو کہا تو آپ نے فرمایا: میں نے رسول اللہؐ کو خواب میں دیکھا ھے اور اب میں ان کا حکم پورا کروں گا۔ پوچھا وہ خواب کیا تھا، فرمایا: نہ وہ خواب میں نے بیان کیا ھے، نہ ملاقات باری تعالی تک کسی سے بیان کروں گا“۔ عبداللہ بن جعفر نے مجبور ھو کر خود واپسی کا ارادہ کیا اور اپنے دونوں فرزندوں کو امام کے ساتھ کر دیا (الارشاد، ص ۲۰۲)۔ حضرت امام حسینؓ اپنے ارادے کے نتائج اور ان کے فوائد دینی سے باخبر تھے۔ آپ کو خدا پر بھروسا اور اپنے اقدام کے صحیح ھونے پر یقین تھا۔ آپ صفاح آئے۔ اور وھاں سے تنعیم میں منزل کی، یہاں سفر کے لیے کچھ ناقے کرایے پر لیے اور ذات عرق تشریف لائے۔ وھاں سے بطن الرمہ اور جز پہنچے، اس منزل سے قیس بن مسہر قاصد کوفہ کو خط دے کر کوفے بھیجا، قیس قادسیہ تک ھی پہنچ سکے تھے کہ

حصین بن نمیر کی فوج نے گرفتار کر کے ابن زیاد کے پاس بھیج دیا اور ابن زیاد نے قیس بن مسھر کو شہید کر دیا۔ امام حسین یہاں سے آگے بڑھ کر ایک چشمے پر عبداللہ بن مطیع سے ملے۔ عبداللہ بن مطیع نے عراق کے حالات بتائے اور کوفے جانے سے منع کیا، مگر امام کے لیے یہ کوئی نئی بات نہ تھی۔ آپ نے سفر کی پانچویں منزل زرود میں کی، اس چشمے پر زھیر بن قین سے ملاقات ہوئی اور کچھ باتیں کرنے کے بعد وہ امام کے ساتھ ہو گئے۔ زرود میں بنو اسد کا بکیر بن مشعبہ ملا اور اس نے مسلم بن عقیل اور ھانی بن عروہ کی شہادت کا چشم دید حال سنایا۔ امام نے ثعلبیہ میں قیام فرمایا تو عبداللہ بن سلیم اور منذر بن مشمعل نے امام کو حضرت مسلم اور ھانی کی شہادت کی خبر دی۔ آپ نے سابقہ خطرات و مصائب کی طرح یہ بات بھی سنی اور زبالہ کے لیے قافلے کو چلنے کا حکم دیا۔ زبالہ میں ایاس کے ھاتھوں محمد بن اشعث کا وہ خط ملا جس میں جناب مسلم کی وصیت کے مطابق امام کو کوفے آنے سے منع کیا گیا تھا۔ آپ نے وہ خط اور قیس بن مسھر کی خبر شہادت لوگوں کو سنائی اور انھیں بتایا کہ مسلم اور ھانی دونوں شہید ھو چکے ھیں۔ اس خبر کے بعد کم ھمت لوگ آپ سے رخصت ھو کر چلے گئے اور آپ مخلصین کو لے کر وادی عقیق کی طرف بڑھے، بطن عقیق یا عقبہ میں قبیلۂ عکرمہ کا عمرو بن لوذان حاضر خدمت ھوا۔ اس نے قادسیہ اور عذیب کی ناکہ بندی اور اھل کوفہ کی بے وفائی کی خبر دی۔ غالباً امام حسین رض قادسیہ کا راستہ بدل کر کربلا میں جا پہنچے (منازل کی تفصیل کے لیے دیکھیے سید علی نقی: شہید انسانیت، ص ۲۵۵ ببعد؛ نیز الارشاد، ص ۲۰۲ ببعد)۔ منزل شراف سے آگے شامی فوج کی نقل و حرکت دیکھی۔ منزل ذو حسم (ارشاد)، (= ذو جشم: الاخبار الطوال، ص ۲۵٦) میں امام حسین رض نے تحفظ کے لیے پہاڑ کو پشت پر لے کر خیمے لگائے اور حر بن یزید ریاحی کے ایک ھزار سپاھیوں کو پانی پلایا (الاخبار الطوال، ص ۲۴۹؛ الطبری، ٦ : ۲۲۷؛ الارشاد، ص ۲۰٦)۔ حر بن یزید نے امام کی دریا دلی اور آپ کے مقاصد عالیہ سے آگاھی حاصل کی۔ امام حسین رض نے یہاں نماز ظہر ادا کی۔ سب نے آپ کے اقتدا میں نماز پڑھی، ظہر اور عصر کی نمازوں کے بعد حضرت نے تقریر کی اور اپنے آنے کا سبب بیان کیا۔ خلاصہ کلام یہ ہے: ''میں نے اس وقت تک سفر اختیار نہیں کیا جب تک کہ تمھارے خطوط اور قاصد میرے پاس نہیں پہنچے، اگر تم اس طرح میری اطاعت کرو کہ مجھے تمھارے قول و قرار پر اعتبار آ جائے تو ھم سب تمھارے شہر کو چل دیں گے اور اگر معاملہ برعکس ھو تو میں جدھر سے آیا ھوں ادھر کو واپس چلا جاؤنگا (الاخبار الطوال، اردو ترجمہ، ص ۴۲۷)۔ ان لوگوں کے انکار اور اظہار لاعلمی پر آپ نے عقبہ بن سمعان سے خطوں کا تھیلا منگایا اور انھیں کوفے سے آئے ھوئے سینکڑوں خط دکھائے (الطبری؛ الاخبار الطوال؛ ارشاد)۔ حر نے کہا: ''ھم تو اس کے پابند ھیں کہ آپ کا محاصرہ کیے ھوئے عبیداللہ ابن زیاد کے پاس لے چلیں''۔ انھوں نے فرمایا: میں مر جاؤنگا مگر یہ بات ھرگز قبول نہ کروں گا (الاخبار الطوال، ص ۲۴۹)۔ اس کے بعد آپ نے حالات پر روشنی ڈالتے ھوئے ساتھیوں سے کہا کہ ان بدلے ھوئے حالات میں شہادت نعمت ھے۔ زھیر بن قین نے اصحاب و انصار کی طرف سے رفاقت میں رھنے اور ساتھ نہ چھوڑنے کا یقین دلایا، پھر نافع بن ھلال جملی اور بریر بن خضیر نے اپنی رفاقت کا یقین دلایا (الطبری، ٦ : ۲٦۹)۔ اس مختصر سے اجتماع کے بعد لوگ آمادۂ سفر ھوئے۔ منزل بیضہ میں پھر امام حسین رض نے اسلامی تعلیمات اور اپنے فرائض پر

تقریر فرمائی۔ عذیب الہجانات میں کوفے کے پانچ آدمی ملے۔ ان لوگوں نے کوفے کے حالات بیان کیے۔ قیس بن مسہر کی شہادت کا تذکرہ کیا، مگر امام حسینؓ بالکل خوفزدہ نہ ہوئے۔

۲ محرم ۶۱ھ / ۶۸۰ء کو امام حسینؓ کربلا پہنچے، مکے سے کربلا تک کا فاصلہ بیس بائیس دن میں طے ہوا۔ امام منزل بمنزل ٹھیرتے آئے، لیکن ساتھیوں کے اضافے اور فوج کی فراہمی کے بجائے قدم قدم پر لوگوں کو کم کرتے رہے۔ ہر منزل میں لوگ انہیں کوفہ و عراق کے حالات سے باخبر کرتے مگر آپ خندہ پیشانی سے آگے بڑھتے رہے اور موت کو خوش آمدید کہتے رہے۔

کوفے کی ناکہ بندی تھی اور حُر بن یزید تمیمی ایک ہزار سپاہیوں کے ساتھ امام کو گھیرے میں لے چکا تھا، ۲ محرم [یکم محرم] کو امام حسینؓ کربلا میں اترنے پر مجبور ہو گئے، ۳ محرم کو عمر بن سعد چار ہزار سواروں کے ساتھ آ گیا (الاخبار الطوال، ص ۱۵۳، [اردو ترجمہ، لاہور، ص ۳۴۱ تا ۳۴۲])۔ ابو مخنف کے بیان کے مطابق عمر بن سعد کی فوج چھ ہزار تھی (مقتل، ص ۵۱)۔ عمر بن سعد نے امام حسینؓ سے بات چیت شروع کی تو امام حسینؓ نے فرمایا کہ [اہل کوفہ کے پیغامات اور خطوط پہنچنے پر میں یہاں آیا تھا، مگر ان لوگوں نے غداری کی، لہٰذا میں نے چاہا کہ جدھر سے آیا ہوں ادھر کو لوٹ جاؤں، لیکن حر بن یزید نے مجھے روک دیا اور یہاں لا کر میرے گرد گھیرا تنگ کر دیا۔ عمر بن سعد بھی حضرت امام سے لڑنا نہیں چاہتا تھا۔ اس نے یہ کیفیت ابن زیاد کو لکھ بھیجی، مگر ابن زیاد نے بیعت یزید کے لیے اصرار کیا تو حضرت امام حسینؓ نے فرمایا] کہ ”میں بیعت کے مقابلے میں موت کو خوش آمدید کہتا ہوں“ (الاخبار الطوال، ص ۰۵۳) [اردو ترجمہ، ص ۳۴۲ تا ۳۴۳]۔ ابن زیاد نے عمر بن سعد کی نرم روی اور امام کے ارادۂ راسخ کے پیش نظر خود تیاری کی اور ساتھیوں کو لے کر نخیلہ میں خیمہ زن ہوا اور حُصین بن نُمیر، حجار بن ابجر، شبث بن ربعی اور شمر بن ذی الجوشن کو مزید آٹھ ہزار کے دستے دے کر کربلا بھیج دیا اور سوید بن عبدالرحمن المنقری کو ایک دستہ دے کر کوفے روانہ کیا تاکہ وہ گلی گلی گشت کر کے ہر شخص کو فوج میں بھرتی کرے جو بھاگے یا روپوش ہو، اسے گرفتار کرے (الاخبار الطوال، ص ۲۴۳، [اردو ترجمہ، ص ۳۴۳ تا ۳۴۴])۔ غرض ۶ محرم تک فوج در فوج آتی رہی، کربلا اور اس کے مضافاتی میدان میں ہر طرف سر ہی سر نظر آنے لگے۔ ۷ محرم کو عمرو بن الحجاج پانچ سو سواروں کے ساتھ نہر فرات کے گھاٹ پر متعین کیا گیا کہ امام حسینؓ تک پانی نہ جا سکے (الاخبار الطوال، ص ۲۵۳، [اردو ترجمہ ۳۴۴])؛ الطبری، ۶: ۲۳۳۔ ابو مخنف کے بیان کے مطابق نہر فرات کے مختلف گھاٹوں پر پہرا بیٹھ گیا (مقتل، ص ۴۳)۔

عمر بن سعد اور امام حسینؓ کے درمیان متعدد ملاقاتیں ہوئیں اور صورت حال کچھ ایسی بنی کہ ابن زیاد نے بہت سخت خط لکھا: ”اے ابن سعد! ہم نے تجھے اتنی بڑی فوج دے کر اس لیے نہیں بھیجا تھا کہ جنگ میں التوا ہو، اور اس کی خواہش کی جائے، اور تو امام سے نہ لڑنے کی سفارش کرے، اب امام حسینؓ کو میرے حکم کا پابند کر، اگر وہ مان لیں تو انہیں ان کے ساتھیوں سمیت میرے پاس بھیج دے، اگر انکار کریں تو حملہ کر دے ان سے کوئی رشتہ و واسطہ نہیں اور اگر تجھ سے یہ نہیں ہو سکتا تو ہماری فوج سے الگ ہو جا اور قیادت شمر بن ذی الجوشن کے سپرد کر دے“ (الاخبار الطوال، ص ۲۵۵، [اردو ترجمہ،

ص ۴۴۵]) ۔ اب امام کی طرف سے امن کے تمام مراحل ختم ہو چکے تھے ۔ دشمن مکمل طور پر حملہ کرنے پر آمادہ تھا ۔ امام حسینؓ پہل کرنے کے حق میں نہ تھے ۔ ۹ محرم کو دشمن بے قابو ہو گیا اور عصر کے وقت فوج نے پیش قدمی کر دی ۔ شمر فوج سے نکل کر آگے آیا اور حضرت عباس بن علی کو آواز دی ۔ وہ فوج سے نکل کر اس کے پاس گئے، شمر نے انھیں اور ان کے بھائیوں کو امان پیش کی، لیکن انھوں نے یہ تجویز ٹھکرا دی، فوج قریب آ چکی تھی ۔ امام حسینؓ نے حضرت عباس [ابن علی] کو حکم دیا کہ خود گھوڑے پر سوار ہو کر جائیں اور دشمن سے اس پیش قدمی کا مقصد پوچھیں ۔ حضرت عباس تقریباً بیس سواروں کو لے کر آگے آئے اور فوج سے آنے کا سبب پوچھا ۔ جواب ملا کہ امیر کا حکم آیا ہے کہ آپ لوگ امیر کا حکم مان لیں، ورنہ ہم جنگ شروع کر دیں (الارشاد، ص ۲۱۴، الطبری، ج ۶، ص ۲۲۸) ۔ حضرت عباس نے خدمت امام حسینؓ میں حاضر ہو کر واقعہ بیان کیا ۔ انھوں نے فرمایا: ”ان لوگوں سے کہو، آج رات بھر کی مہلت دیدیں، ہم رات کو نمازیں پڑھنا اور عبادت کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ مجھے نماز و تلاوت قرآن و کثرت دعا سے محبت ہے ۔ کچھ بحث کے بعد جواب ملا کہ اچھا آج رات کی مہلت ہے، صبح کو تم لوگ ہمارے حکم کے آگے سپر انداختہ ہو جانا، ورنہ ہم تمھیں چھوڑیں گے نہیں (الارشاد، ص ۲۱۴) .

غروب آفتاب کے بعد امام حسینؓ نے اپنے ساتھیوں کو جمع کیا اور حمد خدا و نعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تقریر کرتے ہوئے فرمایا : ”اپنے ساتھیوں سے زیادہ وفادار اور اچھے ساتھی میرے علم میں نہیں، نہ میرے اہل بیت سے زیادہ صلہ رحم اور نیکو کار کسی اور کے گھر والے ہوں گے ۔ خدا آپ سب کو میری طرف سے جزائے خیر مرحمت فرمائے ۔ آگاہ رہو کہ کل دشمن ہم سے ضرور جنگ کرے گا ۔ دیکھو! میں تم سب کو اجازت دیتا ہوں، میں تم سب کو آزادی و اختیار دیتا ہوں، میری کوئی ذمے داری تم پر نہ ہو گی، یہ رات کا وقت ہے، چلے جاؤ“ ۔ یہ سن کر سب نے اپنی حمایت و جان نثاری کا اعلان کیا اور تقریریں کیں (الطبری، ۶ : ۲۳۸؛ ابن الاثیر: الکامل، ۴ : ۴۲، الارشاد، ص ۲۱۴) ۔ اس کے بعد انھوں نے سب کے لیے دعا کی اور حکم دیا کہ سب خیمے ملا ملا کر نصب کریں اور ایک خیمے کی طنابیں دوسرے خیمے کی طنابوں سے ملا دیں اور حرم سرا کو پیچھے رکھیں اور اس کے پیچھے گڑھا کھود کر آگ روشن کر دیں کہ حملہ آور عورتوں کے خیمے پر حملہ نہ کر سکیں (الاخبار الطوال، ص ۲۵۶؛ الارشاد، ص ۲۱۶) .

امام حسینؓ اور ان کے تمام ساتھی رات بھر نماز و دعا اور خضوع و خشوع کے ساتھ عبادت میں مصروف رہے (الطبری، ۶ : ۲۴۰، الارشاد، ص ۲۱۶) ۔ رات ختم ہوئی ۔ صبح کو امام حسینؓ نے نماز پڑھائی، اس کے بعد انھوں نے حفاظتی اقدامات کے لیے اپنے تھوڑے سے ساتھیوں کی فوج مرتب فرمائی ۔ میمنہ، میسرہ اور قلب کے سالار مقرر کیے ۔

حضرت امام حسینؓ کے سامنے بتیس سوار اور چالیس پیدل افراد تھے ۔ ان لوگوں کو میمنہ میسرہ میں تقسیم کیا، دائیں بازو کے سپہ سالار زُہَیر بن قَین، بائیں بازو کے سردار حبیب بن مُظَاہِر بنے اور اپنے بھائی عباس بن علیؓ کو علمدار بنایا ۔ یوں دفاعی انتظام مکمل ہو گیا ۔

عمر بن سعد نے دایاں بازو عمرو بن حَجّاج اور بایاں بازو شِمر بن ذی الجوشن کے سپرد کیا ۔ گھڑ سوار عَزْرَہ (یا عُرْوَہ) بن قَیس [الاَحْمَسی] کی کمان میں اور پیدل شَبَث بن رِبْعِی کے ماتحت کیے اور علمداری

اپنے غلام زید [یا دُرَید یا دُوَید] کے حوالے کی (الطبری، ج ۶، ص ۲۴۱، الاخبار الطوال، ص ۲۵۶، ابن الاثیر: الکامل، ۳: ۲۸۶، طبع ۱۳۰۶ھ)۔ قلب لشکر میں امام مع اقربا تشریف فرما ہوئے، کل اکہتر بہتر کی سپاہ، خیموں کے سامنے صف باندھے کھڑی تھی۔ سامنے دشمنوں کا ٹڈی دل تھا۔ آپ نے ہاتھ اٹھا کر دعا کی۔ دعا کے بعد سواری طلب فرمائی اور سواری پر بیٹھ کر خطبہ دیا، جس میں پہلے وعظ و نصیحت کا حق ادا کیا، اس کے بعد دنیا و آخرت کا فرق اور توجہ الی اللہ کی دعوت دی۔ پھر اپنے حسب و نسب و فضائل کا تذکرہ فرمایا۔ اپنے حریف کے کردار پر روشنی ڈالنے کے بعد آپ سواری سے اتر آئے (الطبری، ج ۶، ص ۲۴۳، المقرم: مقتل، ص ۲۷۸)۔ اب اتمام حجت کے لیے زہیر بن قین آئے؛ انھوں نے عمر بن سعد کی فوج کو سمجھایا بجھایا اور اپنے عقیدہ و ایمان کا اعلان کیا (الطبری، ۶: ۲۴۴، المقرم: مقتل، ص ۲۸۳)۔ زُہیر اپنا فرض پورا کر چکے تو بُریر بن حُضَیر نے تقریر کی۔

حُر بن یزید الریاحی، امام کے حالات اور خطبات سے متأثر ہو کر حاضر خدمت ہو چکے تھے۔ حُر نے معافی بھی حاصل کر لی تھی (الطبری، ۶: ۲۴۴)۔ انھوں نے اجازت طلب کر کے حریفوں کو للکارا، ان کے ظلم کے سبب سے ان پر نفرین کی، پانی بند کرنے پر شرم دلائی (مثیر الاحزان، ص ۴۱)۔

عمر بن سعد فوج سے نکل کر سامنے آیا، کمان میں تیر جوڑا اور یہ کہہ کر تیر چھوڑا کہ لو، گواہ رہنا، میں نے سب سے پہلے تیر چلایا ہے۔ ایک تیر کا چلنا تھا کہ نہ معلوم کتنی کمانیں کڑکیں اور تیر فضا میں تیرنے لگے (الارشاد، ص ۲۲۰؛ المقرم: مقتل، ص ۲۹۲)۔ اس وقت امام کی استقامت اور اصحاب کی پامردی، تاریخ اسلام میں بے مثال تھی۔ بڑی دلیری اور جان نثاری سے تیر و تلوار کے مقابلے میں ڈٹے ہوئے موت کے لیے تیار رہے۔ جب دشمن للکارتا تھا، ایک فدا کار بڑھ کر جواب دیتا تھا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، الطبری؛ ابو مخنف؛ اعیان الشیعہ؛ تاریخ الکامل؛ ارشاد؛ ابصار العین فی انصار الحسین؛ نیز مرتضی حسین: کتاب جہاد حسینی، کراچی ۱۹۵۷ء).

صبح سے ظہر تک یکے بعد دیگرے جان نثاران امام میدان میں آتے اور داد شجاعت دے کر جام شہادت پیتے رہے۔ سب سے پہلے مبارز طلب کے مقابلے میں عبداللہ بن عُمَیر کلبی نکلے۔ مقابلے میں یسار اور سالم، (مولی زیاد) و مولی عبیداللہ ابن زیاد تھے۔ کچھ دیر جھڑپ رہی، پھر عبداللہ بن عمیر نے ایک ایک کر کے دونوں کو تلوار کے گھاٹ اتارا۔ خود لہولہان ہو گئے۔ ان کی زوجہ ام وَہب بنت عَبد، گرز لے کر میدان میں آ گئی تھیں۔ عبداللہ بن عمیر نے زخمی ہونے کے باوجود زوجہ کو خیمے میں پہنچایا اور خود بھی فاتحانہ انداز میں واپس آئے اور دوبارہ جنگ کی۔ مسلم بن عَوسجہ کے بعد شہید ہوئے (الطبری، ۶: ۲۴۶؛ الارشاد، ص ۲۲۰؛ مثیر الاحزان، ۲۹)۔ یزیدی فوج کے ایک افسر عمرو بن الحجاج نے اصحاب امام کے میمنہ پر حملہ کیا تو انھوں نے گھٹنے ٹیک کر نیزے تان لیے، کمان داروں نے تیر چھوڑے اور دشمن اپنے آدمیوں کو میدان میں تڑپتا چھوڑ کر بھاگے (الطبری، ۶: ۲۴۶؛ الارشاد، ۲۲۰)۔ حُر نے اجازت حاصل کی اور شیرانہ حملہ کیا۔ متعدد افراد ان کی تلوار سے مارے گئے، وہ رجز پڑھتے رہے اور حملہ کرتے رہے یہاں تک کہ یزید بن سفیان سامنے آیا اور قتل ہوا۔ اس کے بعد دشمن سامنے سے ہٹ گیا آپ زخموں سے چور اپنے مرکز میں لوٹے اور بعد ظہر جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے (الطبری، ج ۶، ص ۲۴۸؛ ارشاد، ص ۲۰۱؛ مناقب، ج ۴، ص ۹۴)۔ مسلم بن عوسجہ، بریر بن

حضیر، منجح بن سہم، عمر بن خالد اسدی کوفی، جنادہ بن حارث سلمانی کوفی، جندب بن حجیر کندی کوفی جیسے تقریباً بارہ افراد نے دست بدست جنگ کی۔ یہ حضرات رجز پڑھتے تھے، حریفوں میں ایک ایک اور دس دس سے لڑتے تھے اور انھیں قتل کرتے تھے۔ مؤرخین نے ان کے ہاتھوں قتل ہونے والے بڑے بڑے ناموروں اور ان کے ساتھیوں کی تعداد لکھی اور نام تک بتائے ہیں (مثلاً الطبری؛ واقعات کربلا؛ تاریخ الکامل؛ بحار الانوار؛ مناقب آل ابی طالب)۔

ظہر تک ایک کے مقابلے میں ایک مجاہد آتے اور جنگ کرتے رہے، انصارِ امام کی حوصلہ مندی و حق پرستی کا جوش بڑھتا گیا اور دشمن فوج میں خوف و بدنظمی پھیلتی گئی۔ تیس بتیس سوار جب سیکڑوں کے دستے پر جھپٹتے تھے تو لشکر یزید میں تہلکہ مچ جاتا تھا، پرے چھٹ جاتے تھے (الطبری، ۶ : ۲۵۱؛ ارشاد، ۲۳۱)۔ ظہر کے قریب عروہ بن قیس نے، عمر بن سعد کو جنگ کی صورت حال سے مطلع کیا اور لکھا کہ "تھوڑے سے آدمیوں نے غضب کا سا کہا کیا ہے، کچھ فوج اور تیر انداز معین کیے جائیں تو کام بنے، چنانچہ تیر اندازوں کو حکم ہوا، تیر چلے تو اصحاب امام نے اس کمال شجاعت سے مقابلہ کیا کہ دشمن کے دانت کھٹے ہو گئے۔ اب حصین بن نمیر نے پانچ سو تیر انداز سامنے کھڑے کر دیے۔ اس حملے میں گھوڑے زخمی ہو گئے، اور دشمن آگے بڑھے، لیکن زہیر بن قین نے دس مجاہدوں کے ساتھ دشمن پر ایسا شیرانہ حملہ کیا کہ شمر بن ذی الجوشن کا دستہ میدان چھوڑ کر بھاگ گیا (ارشاد، ص ۲۳۲؛ طبری، ۶ : ۲۵۱؛ المقرم، ۲۹۲؛ شہید انسانیت، ۳۵۹)۔ محققین کا خیال ہے کہ اس معرکے میں کم و بیش پچاس حضرات نے جام شہادت نوش کیا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے عبدالرزاق المقرم: مقتل الحسین، ص ۲۹۰؛ شہید انسانیت، ص ۳۶۲)۔

حملۂ اول کے بعد شمر نے خیموں کو گرانے اور جلانے کا منصوبہ بنا کر دوبارہ پیش قدمی کی۔ امام حسین رضؓ نے بڑھ کر شمر کو تنبیہ کی، اس پر فوج کے سرداروں نے شمر کو ملامت کی (الطبری، ۶ : ۲۵۱) اور بات ٹل گئی۔ ابو ثمامہ الصائدی نے عرض کی: دل چاہتا ہے کہ آخری نماز حضور کے ساتھ پڑھوں۔ امام نے فرمایا، ہاں نماز کا وقت ہے، خدا تمھیں نماز گزاروں میں محسوب فرمائے، دیکھو، اگر یہ لوگ نماز کی مہلت دیدیں تو اچھا ہے۔ حصین نے حملہ کر دیا، حبیب بن مظاہر نے مقابلہ کیا، ایک تمیمی نے نوہیں نیزہ مار کر گرا دیا، بدیل تمیمی نے سر قلم کیا، حصین نے سر اٹھا کر گھوڑے کے گلے میں ڈال کر میدان کے چکر لگائے (الطبری، ۶ : ۲۵۲، ابن الاثیر: الکامل، ۳ : ۲۹۱؛ بحار الانوار، ۱۰ : ۱۹۸، مثیر الاحزان، ۴۴)۔ اس کے بعد امام نے نماز ظہر ادا کی۔ زہیر بن قین اور سعید بن عبداللہ آگے کھڑے تیر روکتے رہے، امام نے نماز ختم کی اور سعید نے جان دے دی (الطبری، ۱ : ۲۵۲؛ مثیر الاحزان، ص ۴۴)، زہیر، نافع بن ہلال جملی، عابس بن شبیب شاکری اور کم و بیش ۲۳ حضرات اس کے بعد شہید ہوئے۔

اس کے بعد اقربا اور بنی ہاشم نے میدان گرم کیا، علی اکبر سے لے کر علی اصغر تک سب نے جام شہادت نوش فرمایا (الاخبار الطوال، ص ۲۵۸؛ الطبری، ۶ : ۲۵۷؛ ارشاد، ۲۳۴)۔

امام حسین رضؓ کو اس وقت دیکھنے والوں میں سے عبداللہ بن عمار کا بیان ہے آج تک ایسا زخمی اور عزیزوں کا ماتم دار نہیں دیکھا گیا جو امام حسین رضؓ سے زیادہ مطمئن ہو۔ اگر فوج ان پر حملہ کرتی تھی تو وہ تلوار لے کر

جھپٹتے تھے اور مجمع یوں بھاگتا تھا جیسے بکریوں کے گلے میں بھیڑیا آ جائے (الطبری، ۶ : ۲۵۹) ۔ آخر آپ خیمے میں آئے، عزیز و انصار کی خواتین کو الوداع کہا، ایک بوسیدہ لباس زیب تن کیا، پھر میدان میں آئے ۔ تیر اندازوں نے تیر برسائے اور امام خون میں نہا گئے، مگر اب بھی یہ عالم تھا کہ سامنے آتے ہوئے لوگ کانپ رہے تھے ۔ امام نے دوبارہ حملہ کیا تو نہر فرات تک پہنچ گئے (الطبری، ۶ : ۲۵۸؛ ارشاد، ۲۲۴) اس وقت حصین بن نمیر نے ایک تیر مارا جس سے دہان مبارک سے خون رواں ہو گیا ۔ اسی اثنا میں لشکر یزید کا ایک دستہ خیموں کی طرف بڑھا اور شمر نے پکار کر کہا : خیموں میں آگ لگا دو، امام نے شیرانہ صدا دی اور دشمن پلٹ آئے اور امام کا محاصرہ کرلیا، آپ فرما رہے تھے ۔ ”یاد رکھو، اللہ میرے قتل سے انتہائی ناراض ہے، میں بقسم کہتا ہوں کہ تمھارے ذلت دینے سے اللہ مجھے عزت دے گا، اور پھر میرا بدلہ تم سے اس طرح لیا جائے گا جس کا تمھیں اس سے پہلے تصور بھی نہ ہو گا ۔ یاد رکھو، مجھے قتل کرنے کے بعد خود تمھارے درمیان تفرقہ پڑ جائے گا، خانہ جنگیاں ہوں گی اور آخر کار تمھارا خون بھی بہایا جائے گا، اس کے بعد آخرت کی سزا وہ اس سے بھی زیادہ ہے“ (الطبری، ۶ : ۲۵۸).

عصر کا وقت تھا، امام یاد حق میں مصروف تھے، کھڑے ہونے کی قوت جواب دے چکی تھی، جسم پر تیروں کے سوفار اور سر مبارک زخم سے خونبار تھا ۔ لوگوں کو ہمت نہ پڑتی تھی کہ وار کریں، آخر شمر نے شہ دی اور مالک بن نسر، زُرعہ بن شَریک، سِنَان بن اَنَس نے باری باری نیزہ و تلوار سے وار کیا ۔ اور آپ کا سر تن سے جدا کر دیا گیا (الکامل، ۴ : ۳۲؛ ارشاد، ص ۲۲۶).

حضرت امامؓ کی شہادت کے بعد خیمے لوٹے اور جلائے گئے، اہل بیت اسیر ہوئے سرہائے شہدا اہل حرم کے ساتھ کوفے سے شام بھیجے گئے.

آپ کی اولاد نرینہ میں سے صرف حضرت امام زین العابدین علی بن الحسین [رک بآں] باقی رہے.

مآخذ : (۱) محمد بن یعقوب الکلینی : الکافی، ج ۱، طہران ۱۳۷۴ھ؛ (۲) محمد بن محمد مفید : الارشاد، طبع محمد اخوندی، طہران ۱۳۷۷ھ؛ (۳) محمد بن علی بن شہر آشوب، سروی مازندرانی : مناقب آل ابی طالب، ج ۴، بمبئی؛ (۴) محسن امین حسینی عاملی : اعیان الشیعۃ، الجزء الرابع القسم الاول، بیروت ۱۳۶۷ھ؛ (۵) شیخ عباس قمی : منتہی الآمال، المجلد الاوّل، طہران ۱۳۷۱ھ؛ (۶) نصر بن مزاحم المنقری : وقعۃ صفین، قاہرہ ۱۳۸۲ھ؛ (۷) محمد باقر المجلسی : بحار الانوار، ج ۱۰، طہران بدون تاریخ؛ (۸) ابو حنیفہ الدینوری : الاخبار الطوال، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۹) سیّد مرتضٰی حسینی فیروز آبادی : فضائل الخمسۃ من الصحاح الستۃ و غیرھا، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۱۰) الطبری : تاریخ ; جلد ۶، مصر ۱۳۱۰ھ وغیرہ؛ (۱۱) ابو الفرج الاصفہانی : مقاتل الطالبین، فارسی ترجمۃ ہاشم محلاتی، طہران ۱۳۹۰ھ؛ (۱۲) ابن الاثیر : الکامل، ج ۴، مصر ۱۳۵۶ھ؛ (۱۳) جعفر بن محمد بن نما : مثیر الاحزان، طہران ۱۳۱۸ھ؛ (۱۴) ڈاکٹر مجتبٰی حسن کامون پوری : مقتل الحسین (عقبہ بن سمعان)، لکھنؤ ۱۹۵۱ء؛ (۱۵) وہی مصنّف : مقتل الحسن (یعقوبی)، لکھنؤ ۱۹۵۱ء؛ (۱۶) وہی مصنّف : مقتل الحسین (ضحاک مشرقی)، راولپنڈی ۱۹۵۴ء؛ (۱۷) وہی مصنّف : مقتل الحسین (ابن عبری و ابو الفدا)، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۸) وہی مصنّف : مقتل الحسین (السیوطی و دیار بکری)، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) آقا در بندی : اکسیر العبادات و اسرار الشہادات، تبریز ۱۲۹۴ھ؛ (۲۰) علی نقی، سید العلما : شہید انسانیت، طبع امامیہ مشن لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۲۱) مرتضٰی حسین : جہاد حسینی،

کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۲۲) مصطفیٰ محسن الموسوی: بلاغة الحسین، ترجمۂ محمد باقر، کھجوا (بہار، ہند)، ۱۹۵۳ء؛ (۲۳) محمد ہارون زنگی پوری: نوادر الادب من کلام سادة العجم والعرب، لکھنؤ؛ (۲۴) ضامن علی: واقعات کربلا، الٰہ آباد ۱۹۴۳ء؛ (۲۵) علی حیدر: تاریخ نامہ، مطبوعہ کھجوا (بہار، ہند)، ۱۳۰۶ھ؛ (۲۶) حسن بن علی الحرانی: تحف العقول عن آل الرسول، طہران ۱۳۷۶ھ؛ (۲۷) عبدالرزاق المقرم: مقتل الحسین، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۲۸) ابو اسحٰق الاسفرائنی: نور العین فی مشهد الحسین، بمبئی ۱۲۹۲ھ؛ (۲۹) احمد بن حجر مکی: الصواعق المحرقة، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۳۰) ابو مخنف: المقتل، نجف ۱۳۳۷ھ؛ (۳۱) ابن طاؤس: اللهوف علی قتلی الطفوف بنام لہوف، ترجمہ از باقر حسین، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۲۰ھ؛ (۳۲) ڈاکٹر محمد ابراہیم آیتی: بررسی تاریخ عاشوراء، طہران ۱۳۳۷ شمسی؛ (۳۳) سید ریاض علی: شہید اعظم، مطبوعہ بنارس ۱۹۰۳ء؛ (۳۴) ابن قتیبہ: الامامة والسیاسة، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳۵) محمد علی: مصائب الابرار، اردو ترجمۂ بحار الانوار، ج دہم، لکھنؤ؛ (۳۶) عبید اللہ امرتسری: ارجح المطالب فی مناقب اسد اللہ الغالب، لاہور؛ (۳۷) ابو عبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی بترجمۂ فارسی از محمد کبیرالدین: الخصائص فی مناقب علی بن ابی طالب، مطبوعہ کلکتہ ۱۸۸۹ء، بلا ترجمہ، مع مقدمۂ محمد ہادی الامینی، مطبوعہ نجف ۱۹۶۹ء؛ (۳۸) کمال الدین محمد بن طلحہ: مطالب السئول فی مناقب آل الرسول، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۳۹) سلیمان قندوزی: ینابیع المودة، مطبوعہ بمبئی ۱۳۱۱ھ؛ (۴۰) جلال الدین السیوطی: تاریخ الخلفاء، مطبع مجیدی کان پور ۱۹۱۸ء؛ (۴۱) جمال الدین احمد بن علی: عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، نجف ۱۳۸۰ھ؛ [(۴۲) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۸۸ تا ۲۱۷]۔

(مرتضٰی حسین فاضل و [ادارہ])

الحسین بن علی: رک بہ ۱۔ ابن ماکولا؛ ۲۔ الطغرائی؛ ۳۔ المغربی۔

الحسین بن علی: بای تونس (۱۷۰۵ تا ۱۷۳۵ء)، اور وہاں کے حکمران خاندان حسینی کا بانی۔ وہ ایک یونانی نو مسلم کا بیٹا تھا۔ ۱۷۰۵ء کے الجزائر کے حملے میں آغا کے عہدے پر فائز تھا۔ بای ابراہیم کی گرفتاری کے بعد حسین کو الجزائری عساکر نے اپنا بای (= بے) چنا اور محمد خوجہ کو دای ۲۰ ربیع الاول ۱۱۱۷ھ / ۱۰ جولائی ۱۷۰۵ء کو چنا گیا۔ بای حسین نے پہلے الجزائر والوں کو مار بھگایا، بعد ازاں اس نے محمد خوجہ سے بھی اپنا پیچھا چھڑا لیا اور اسے مع سابق دای ابراہیم کے، جو اس عرصے میں رہا ہو گیا تھا، قتل کر دیا گیا۔ [عثمانی سلطان نے حسین کی حکومت تسلیم کرتے ہوے اسے پاشا کا لقب اور بیگلر بیگی (۱۷۰۸ء) کا منصب عطا کیا]۔ اس کے بعد اس کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا اور اس موقع پر اس نے ایک [عسکری عہدیداروں کی ایک خاص] مجلس طلب کر کے یہ بات طے کرا لی کہ اس کی حکومت اس کی اولاد میں وراثةً منتقل ہوتی رہے گی (۱۷۱۰ء)۔ اس طرح وہ اس حسینی خاندان کا بانی قرار پایا جس نے ۱۹۵۷ء تک تونس میں حکومت کی۔

اپنے تمام دور حکومت میں اس نے اس بات کی کوشش کی کہ یورپ کی طاقتوں سے اس کے تعلقات اچھے رہیں۔ چنانچہ اس نے فرانس سے (۱۷۱۰ و ۱۷۲۸ء میں)، انگلستان سے (۱۷۱۶ء میں)، ہسپانیہ سے (۱۷۲۰ء میں)، آسٹریا سے (۱۷۲۵ء میں) اور ہالینڈ سے (۱۷۲۸ء میں) معاہدے کیے۔ اس کے باوجود وہ بحری گڑبڑ کو روکنے میں کوئی کامیاب کوشش نہ کر سکا اور فرانس نے دوبار (۱۷۲۸ء اور ۱۷۳۱ء میں) اپنا بحری بیڑا

حلق الوادی (La Goulette) کے سامنے بھیج دیا۔

ابتدا میں حسین کا عہد اپنے وطن کے لیے پر امن رہا اور لوگوں کو ایسا امن و امان پہلے حاصل نہیں تھا۔ محمد الصغیر بن یوسف کا بیان ہے کہ سڑکیں پُرامن اور محفوظ تھیں، ملک خوشحال تھا، دیہات کے مکانات اور باغات پھر سے آباد ہو گئے تھے اور بے شمار محل ملک کے اندر تعمیر ہو گئے تھے اور ایسا اس سے پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ خود بای نے اہم کاموں کا آغاز کیا۔ اس نے قیروان کی دیواروں کو پھر سے تعمیر کرایا، تونس کی نہروں کی حالت بہتر کی، پل بنوائے، حوض تعمیر کرائے، اور بالآخر سفاقس قفصہ، سوسہ اور تونس میں مسجدیں اور مدرسے قائم کیے (بردو کی مسجد اور مدرسۂ حسینیہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں)۔

۱۷۲۹ء سے تونس میں بہت ابتری پھیل گئی۔ بای کا بھتیجا علی پاشا غیر مطمئن تھا کیونکہ اسے حکومت سے بے دخل کر دیا گیا تھا۔ وہ اپنے بیٹے یونس سمیت تونس سے فرار ہو گیا اور اندرون ملک میں قبائل کے درمیان ایک بغاوت کھڑی کر دی۔ حسین سے شکست کھا کر وہ الجزائر کی طرف بھاگ گیا، جہاں اسے دای کُربدی نے قید کر لیا۔ مؤخر الذکر کے جانشین ابراہیم نے اسے آزاد کر دیا اور اس سے جو معاہدہ ہوا تھا اس کی رو سے تونس پر حملہ کیا۔ حسین کو، جس کا ساتھ اس کی عرب فوج کے ایک حصے نے چھوڑ دیا تھا، مقام سمنجہ Smendja پر (۴ ستمبر ۱۷۳۵ء کو) شکست ہوئی اور وہ قیروان واپس جانے پر مجبور ہوا۔ اس اثنا میں علی پاشا تونس میں داخل ہوا اور اس نے اپنے دای ہونے کا اعلان کر دیا۔ شرط یہ تھی کہ وہ الجزائر کو سالانہ خراج دیتا رہے گا۔ اس کے بعد حسین نے پھر جارحانہ اقدام کرنے کا فیصلہ کیا اور یونس بن علی کو ۳ نومبر ۱۷۳۵ء کو شکست دینے کے بعد وہ تونس کی فصیل تک جا پہنچا۔ مگر حملہ کر کے شہر کے اندر داخل ہونے کی ہمت نہ کر سکا۔ جب وہ قیروان واپس گیا تو وہاں یونس نے اس کا محاصرہ کر لیا اور پانچ سال تک یہ محاصرہ قائم رہا۔ ۱۶ صفر ۱۱۵۳ھ / ۱۳ مئی ۱۷۲۹ء کو شہر پر حملہ کر کے قبضہ کر لیا گیا۔ حسین کو جو فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا تھا دشمن کے سواروں نے گرفتار کر لیا اور واپس لے آئے اور یونس نے اس کا سر قلم کرا دیا۔

مآخذ: (۱) محمد الصغیر بن یوسف: اَلمَشرَع المالکی، ترجمہ V. Serres و Lasram، تونس ۱۹۰۰ء؛ (۲) Rousseau: *Annales Tunisiennes*، [چوتھا دور] الجزائر، ۱۸۶۴ء، ص ۹۳ ببعد؛ [نیز رک بہ تونس مع مآخذ مادّہ و وو لائڈن، بار دوم، بذیل مادّہ]۔

(G. Yver)

الحسین بن علی: [الطالبی] صاحب الفخّ، ایک علوی، جس نے خلیفہ الہادی [رکّ باں] کے عہد خلافت میں مدینے میں ایک خروج کی قیادت کی اور ۸ ذوالحجہ ۱۶۹ھ / ۱۱ جون ۷۸۶ء کو فخ میں قتل ہوئے (تاریخ ۱۷۰ھ جو بعض مآخذ میں دی گئی ہے صحیح نہیں، کیونکہ الہادی کا انتقال ۱۶ ربیع الاول ۱۷۰ھ / ۱۵ ستمبر ۷۸۶ء کو ہو گیا تھا اور یہ یقینی امر ہے کہ خروج اس سال کے آخری مہینوں میں ہوا تھا)۔ ان کے والد کا نام علی العابد (یا الخیر یا الاغر) تھا، جو اپنے زہد و اتقا اور بلند پایہ خیالات کے لیے مشہور تھے اور عبداللہ بن الحسن المثنّی (= عبداللہ بن الحسن بن الحسن بن ابی طالب [رکّ باں]) اور ان کے رشتے داروں کی اس جماعت کی قسمت میں شریک ہونا چاہتے تھے جنھیں خلیفہ المنصور نے پہلے مدینے

میں ایک ''دار'' میں (۱۴۰ھ / ۷۵۸ء)، اور بعد ازاں کوفے کے ایک خوفناک قیدخانے میں مقیّد کر دیا تھا (۱۴۴ھ / ۷۶۲ء)، کیونکہ وہ بجا طور پر عبداللہ کے بیٹوں، محمد المعروف بہ النفس الزّکیّہ [رک باں] اور ابراھیم [رک باں] کو شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتا تھا۔ قیدخانے میں اپنے تقوٰی اور صبر و تحمّل کی بنا پر علی العابد مشہور ھوے اور اپنے ساتھیوں کے لیے ایک مثالی نمونہ بن گئے، اور وھیں ۱۴۶ھ / ۷۶۳ء میں انھوں نے وفات پائی (ان علی بن الحسن ''المثلّث'' بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب کے سوانح حیات ابوالفرج الاصفہانی کی مقاتل [الطّالبیین]، ص ۱۹۰ تا ۱۹۵، میں مذکور ھیں)۔ الحسین کی والدہ زینب [رک باں] بھی بہت متقی و پرھیزگار تھیں اور عبداللہ بن الحسن المثنّی کی بیٹی تھیں۔ لھٰذا الحسین کی پرورش انتہائی زھد و تقوٰی کے اور ساتھ ھی بنو عباس سے خفیہ طور پر سخت نفرت کے ماحول میں ھوئی۔ غریبوں سے ان کی محبّت، ان کی داد و دھش، روپے پیسے سے بے رغبتی اور بے اندازہ سخاوت کے بارے میں بہت سے قصّے موجود ھیں (ان کا ایک مجموعہ اعیان الشیعۃ میں ھے، ص ۴۰۸ ببعد)۔ یہ حقیقت ھے کہ [عباسی] خلیفہ المھدی [رک باں] سے ان کے خاصے تعلقات تھے۔ خلیفہ انھیں مالی عطیات دیتا رھا تھا، [ایک مرتبہ اس نے چالیس ھزار دینار دیے تو حسین الطالبی نے یہ رقم خفیہ بغداد و کوفے کے غربا و مساکین میں تقسیم کر دی]۔ ایک موقع پر ایک علوی قیدی کو سفارش کر کے رہائی بھی دلا دی، مگر جس خروج کی انھوں نے مدینے میں قیادت کی اس کا فوری محرک وہ اھانت آمیز سلوک تھا جو حاکم مدینہ کے ایک نائب [عبدالعزیز بن عبداللہ] نے اس شہر کے بنو طالب کے ساتھ ۱۶۹ھ/۷۸۶ء میں کیا تھا۔ (ان دنوں حاکم مدینہ اسحٰق بن عیسٰی ابن علی بغداد میں خلیفہ کے دربار میں حاضری کے لیے گیا ھوا تھا، جو ابھی حال میں تخت نشین ھوا تھا)۔ عبدالعزیز کو جب یہ خبر ملی کہ بعض شیعی حاجیوں (کہا جاتا ھے کہ ان کی تعداد ستر تھی) نے اپنے قیام مدینہ کے دوران الحسین اور دیگر علویوں سے خفیہ ملاقاتیں کی ھیں تو اس نے شہر میں سب طالبیوں کے آنے جانے پر پابندیاں عائد کرنے کی کوشش کی اور حکم دیا کہ ان میں سے ھر ایک کی اس کا کوئی رشتے دار ضمانت دے۔ دریں اثنا بعض واقعات سے صورت حال اور بھی خراب ھو گئی (دیکھیے ابوالفرج الاصفہانی اور ابن الطقطقی)۔

ذوالقعدہ کے نصف اوّل (غالباً ۱۳) کی ایک صبح پو پھٹتے ھی چھبیس علویوں، ان کے بہت سے موالی اور دس حاجیوں کے ایک گروہ نے مسجد [نبوی] پر قبضہ کر لیا اور مؤذن کو مجبور کیا کہ وہ شیعی دستور کے مطابق اذان دے، یعنی حیّ علٰی خیر العمل کہے۔ یہ اذان سن کر عبدالعزیز سمجھ گیا کہ بغاوت شروع ھو گئی ھے اور دو مثال (دانی) پانی (جنّتی ماء) جس سے اس کے خاندان کا نام مشہور ھو گیا) مانگ کر وہ روپوش ھو گیا اور تلاش کے باوجود کہیں مل نہ سکا۔ الحسین نے نماز پڑھوانے کے کے بعد ایک تقریر کی اور لوگوں سے بیعت لی۔ انھوں نے یہ ھدایت کی کہ بیعت کے لیے وہ کلمہ استعمال کریں جس پر نیچے بحث کی گئی ھے۔ بعض مصنفوں (امامی، دیکھیے محسن الامین، ۱۶ : ۴۰۴) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ھے کہ وہ امامت یا خلافت کے دعویدار نہ تھے، کیونکہ انھوں نے لوگوں کو محض خدا کی کتاب اور سنت نبوی کی متابعت اور رضاے اھل بیت کی دعوت دی تھی (علی الکتاب و السنہ والرضا من اھل البیت)، لیکن ان لوگوں کی دلیل قوی نہیں ھے۔ الحسین نے

ایک لقب المرتضٰی بھی اختیار کر لیا تھا جو خلفا اور خلافت کے ولی عہدوں کا دستور تھا (الطبری، ۳ : ۵۵۵)۔ دو علویوں نے ان کی تائید سے انکار کیا، ان میں سے ایک موسیٰ بن جعفر [رکّ باں] الحسینی الکاظم تھے جنھیں اثنا عشری شیعی ساتواں امام مانتے ہیں۔ ایک ایسا ہی واقعہ اس وقت ہوا تھا جب بنو ہاشم نے ایک خفیہ جلسے میں یہ فیصلہ کیا تھا کہ محمد النفس الزکیہ آئندہ خلیفہ ہونگے اور بنو حسین کے ممتاز ترین فرد جعفر الصادق نے اپنی رائے دینے سے انکار کر دیا تھا۔ اس کا سبب شاید یہ تھا کہ حسین اور حسنی شاخوں میں باہمی رقابت تھی، لیکن الحسین صاحب الفخ کے پیروؤں میں حسینی بھی تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس انکار کی وجہ یہ یقین ہو کہ یہ اقدام کامیاب نہیں ہو گا۔ بظاہر یہ ان ناصحانہ الفاظ سے بھی ثابت ہوتا ہے جو امام جعفر الصادق نے عبداللہ سے کہے تھے کہ وہ اپنے بیٹے محمد کو اس خطرے میں نہ ڈالیں اور جو موسیٰ الکاظم نے الحسین سے کہے تھے (''تم مارے جاؤ گے'')۔

یہ خروج عام نہ تھا، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کچھ لوگ مسجد میں صبح کی نماز پڑھنے آئے اور جب انھوں نے الحسین کو منبر پر سفید چغہ اور عمامہ پہنے بیٹھا دیکھا تو وہ سمجھ گئے کہ ان کے کیا ارادے ہیں اور واپس چلے گئے۔ جب واقعۂ خروج کی خبر مشہور ہوئی تو بہت سے لوگوں نے اپنے گھروں کے دروازے بند کر لیے۔ حاکم شہر کے دو سو سپاہیوں اور متعدد رضا کاروں نے، جو بنو عباس کے حامی تھے، مسجد پر فوراً دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش کی، اور اگرچہ وہ شروع میں منتشر ہو گئے اس لیے کہ ان کا قائد یحییٰ اور ادریس بن عبداللہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا، انھوں نے بعد ازآں مزید جنگ میں حصہ لیا۔ پورا شہر باغیوں کے تصرف میں نہیں آیا اور ان کی صورت حال ایسی نازک ہو گئی کہ کھانے اور پینے کا انتظام کر لینے کے بعد وہ مسجد ہی میں مقیم ہو گئے اور وہاں گیارہ دن تک بند رہے۔ اس عرصے میں مسجد اتنی غلیظ ہو گئی تھی کہ اسے اچھی طرح دھونا پڑا۔ آخر کار ۲۴ ذوالقعدہ کو الحسین نے اپنے آپ کو صورت حال سے نجات دلانے کا فیصلہ کیا جو نہ ادھر ہوتی تھی اور نہ ادھر اور تین سو مسلح آدمیوں کی قیادت کرتے ہوئے، جنھیں راستے میں مکے سے کمک مل گئی تھی، وہ شہر کی طرف بڑھے۔ عباسیہ خاندان کے کئی افراد (جن میں المہدی کے چچا العباس بن محمد، اور اس کا بیٹا عبید اللہ، سلیمان بن جعفر المنصور اور اس کے بیٹے محمد اور موسیٰ، موسیٰ بن عیسیٰ اور اس کا بھائی اسماعیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں)۔ اس سال فریضۂ حج ادا کرنے کے لیے مکۂ مکرمہ میں موجود تھے۔ محمد بن سلیمان کے ہمراہ بدویوں کے حملوں سے حفاظت کے لیے ایک دستۂ فوج بھی تھا۔ الہادی نے انھیں حکم دیا کہ وہ اپنی سب قوتوں کو مجتمع کر کے الحسین کے خلاف روانہ ہو جائیں، چنانچہ عمرہ ادا کرنے اور شہر میں گشت کرنے کے بعد، جس کا مقصد غالباً یہ تھا کہ جو لوگ خروج میں شرکت کا ارادہ کر رہے تھے انھیں خوفزدہ کر دیا جائے، ان عبّاسیوں نے الہادی کے حکم کی تعمیل کی۔ ابوالفرج الاصفہانی نے بنو عبّاس کے اس ردّ عمل کو نظرانداز کر دیا ہے اور جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے وہ الطبری اور بعض دیگر مصنفین (مثلاً ابن خلدون) کے ذریعے ہوا ہے۔

المُبَیِّضَۃ [رکّ باں] (= سفید پوش، یعنی علوی اور ان کے معاونین) اور المُسَوِّدَہ (= سیاہ پوش) یعنی عباسی اور ان کے حامیوں) کے درمیان جنگ مکے سے چھے میل کے فاصلے پر فخ کے مقام پر ہوئی۔

معرکے کے دوران میں الحسین کو امان کی پیش کش کی گئی، لیکن انھوں نے اسے خودداری سے رد کر دیا اور لڑتے رہے یہاں تک کہ شہید ہو گئے۔ ان کے گرد و پیش سو آدمیوں سے زائد قتل ہوے اور تین دن تک ان کی لاشیں جنگلی جانوروں کا شکار بنی رہیں۔ ابوالزّفت (یا عبداللّٰہ بن اسحاق بن ابراہیم؟) کی ایک آنکھ زخمی ہو گئی اور انھوں نے امان قبول کر لی، جو انھیں ان کے چچا محمّد بن سلیمان نے پیش کی تھی، لیکن اس کے باوجود انھیں عبیداللّٰہ بن العبّاس نے اپنے والد اور موسٰی بن عیسی کی انگیخت پر قتل کر دیا۔ اس قتل کے نتیجے میں محمّد اور دوسرے لوگوں میں ایک بڑا نزاع پیدا ہو گیا۔ دو علویوں، ایک محمّد النفس الزّکیہ کے بھائی سلیمان اور دوسرے الحسن۔ محمد النفس الزّکیۃ کو بعد ازاں مکّے میں مروا دیا گیا۔ الحسین کے بعض ساتھیوں کو قیدی بنا کر الہادی کے پاس لے گئے، جس نے ان میں سے کم از کم تین کو قتل کروا دیا اور باقیوں کو قید خانے میں ڈال دیا۔ الحسین کا سر پہلے الہادی کے پاس لے جایا گیا۔ جس نے دیکھ کر کسی خوشی کا اظہار نہیں کیا اور بعد ازاں خراسان بھیج دیا گیا تاکہ اس علاقے کے شیعوں کو اس سے عبرت حاصل ہو۔ بہت سے باغیوں نے حاجیوں میں مل کر اپنی جانیں بچائیں، بالخصوص دو علویوں نے جو آئندہ مشہور ہوے یعنی ادریس بن عبداللّٰہ [رک بہ ادریس اول] اور یحیٰی بن عبداللّٰہ ([رک بآں]۔ جب الحسین کی شکست کی خبر مدینے پہنچی تو عبدالعزیز اپنی پناہ گاہ سے نکل آیا اور اپنے عہدے پر واپس آ کر اس نے علویوں اور الحسین کے بعض حامیوں کے مکان جلوا دیے (اس نے کھجور کے بعض درختوں کو بھی نذر آتش کر دیا) اور ان کے مال و اسباب کو بطور مال غنیمت (صوافی) ضبط کر لیا۔

اس طرح اس خروج کا خاتمہ ہو گیا جو علوی مقتولین کی تعداد کے لحاظ سے صرف کربلا سے کمتر تھا۔ ماخذ میں اس کے محرّکات کے طور پر انھیں واقعات کا ذکر کیا گیا ہے جو مدینے میں رونما ہوے تھے اور جو اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ الیعقوبی کے سوا، جو اس کا تعلّق خراسان میں شیعی بےچینی سے بتاتا ہے، جو بقول اس کے، الہادی کے مقرر کردہ والی کی سخت گیری سے پیدا ہوئی تھی اور جسے مقامی طالبیوں نے مزید ہوا دی تھی؛ اس کی معلومات غالباً صحیح ہیں، کیونکہ خروج کے منتظمین مکّے کو جانے والے حاجیوں کی کمک پر بھروسا کر رہے تھے، اور اس غرض سے ایک معاہدہ بھی ہو چکا تھا، لیکن چونکہ الہادی کے جلوس (۲۲ محرم ۱۶۹ھ / ۴ اگست ۷۸۵ء)، اس کے بطور گورنر کے تقرّر اور شیعی حاجیوں کی فریاد اور مدینے میں خروج کے مابین بہت تھوڑا وقفہ ہے، لٰہذا اس فتنہ و فساد اور مرکزی حکومت کے ردّ عمل کی ابتدا خلیفہ المہدی کی خلافت کے آخری برسوں ہی میں تلاش کرنا پڑے گی، بالخصوص اس لیے کہ اس کی شہادت موجود ہے کہ اس خلیفہ نے اپنی حکمت عملی بدل دی تھی کیونکہ پہلے تو شیعیوں کی جانب اس کا رویّہ مصالحانہ تھا، لیکن بعد میں معاندانہ ہو گیا تھا۔ کم از کم زیدیوں کی جانب الہادی محض اس معاندانہ روش پر زیادہ سختی سے کاربند ہوا۔ شیعی مآخذ (دیکھیے محسن الامین، ۱۶ : ۳۰۳) الحسین کے خروج کے لیے ”زیدی“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اور یہ اس لیے بھی ہے کہ اس کی نوعیت معاشرتی تھی جیسی کہ یقیناً زیدی تحریک کے بانی زید بن الحسین [رک بآں] کے خروج کی تھی، جسے ۱۲۲ھ / ۷۴۰ء میں قتل کیا گیا (بحالیکہ محمّد النّفس الزّکیّہ اور ان کے بھائی کا خروج حق وراثت کے ادّعا پر مبنی تھا)۔ اس زید نے اور الحسین

نے اپنے پیروؤں کے لیے بیعت کے جو کلمات تجویز کیے تھے ان دونوں میں بھی مشابہت اور یکسانیت پائی جاتی ہے۔ سابق الذکر میں زید نے مظلوموں کی حفاظت، محرومین کی مدد و اعانت اور (جو زیادہ جاذب توجہ ہے) فَی [رَكَ بآں] (اس کے محاصل یا خود فَیْ ؟) کو انصاف سے تقسیم کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ الحسین نے بھی انصاف اور مساوی تقسیم کا وعدہ کیا تھا اور اگرچہ انھوں نے اس کی تعیین نہیں کی کہ کن محاصل کو تقسیم کرنا مدّنظر تھا۔ یہ گمان ہو سکتا ہے کہ ان کا اشارہ بھی فَی کی طرف تھا۔ کیونکہ امام کی حیثیت سے ان کا ایک پہلا کام یہ تھا کہ شہر [مدینے] کے خزانے میں انھیں جو روپیہ ملا انھوں نے اسے اور ”عطا“ کی رقم کے باقی ماندہ دس ہزار دینار کو بانٹ دیا۔ یہ ملحوظ رکھنا بھی دل چسپی سے خالی نہیں کہ رعایا کا ان کی اطاعت کرنے کا فریضہ ان وعدوں کے ایفا پر منحصر رکھا گیا تھا جو انھوں نے کیے تھے اور یہ کہ یمن میں زیدی ریاست کے بانی الہادی الی الحق کی لوگوں کے نام دعوت میں بھی اسی قسم کی شرط موجود تھی (Van Arendonk، ص ۱۲۲ ببعد)۔ ایک اور بات جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معاشرتی مراعات حاصل کرنا چاہتے تھے یہ ہے کہ ان کے ساتھیوں کی دعوت میں غلاموں سے بھی خطاب کیا گیا تھا، چنانچہ مکّے میں اعلان کیا گیا تھا کہ جو لوگ خروج میں شریک ہونگے انھیں آزاد کر دیا جائے گا، اور بعض غلاموں نے اس موقع سے فائدہ بھی اٹھایا تھا، باوجود اس کے الحسین کو ان میں سے بعض کو ان کے آقاؤں کو واپس کرنا پڑا جنھوں نے ان کی واپسی کا مطالبہ کیا تھا (کیونکہ شرع میں اس قسم کے عتق کی اجازت نہیں ہے)۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۳ : ۵۵۱ تا ۵۶۸؛ (۲) ابن حبیب : المحبر، ص ۳۷، ۴۹۳؛ (۳) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۳۸۸؛ (۴) المسعودی : مروج، ۶ : ۲۶۶ تا ۲۶۸؛ (۵) الفاسی، در F. Wüstenfeld : Chroniken des Stadt Mekka، ۲ : ۱۸۵، ۲۱۲ ببعد؛ قب ۱۸۷ ببعد؛ (۶) ابوالفرج الاصفہانی : مقاتل الطالبین (طبع صقر)، قاہرہ ۱۳۶۵ھ / ۱۹۴۶ء، ص ۳۰۳، ۴۳۱ ببعد، ۴۳۵ تا ۴۴۳، ۴۴۷ تا ۴۵۲، ۴۵۵ تا ۴۵۹، ۴۸۳، ۴۹۳، ۵۰۷؛ (۷) ابن الجوزی : المنتظم، مخطوطۂ ایاصوفیا، ورق ۱۶۸ ب (نسب نامہ غلط ہے)؛ (۸) یاقوت، ۳ : ۸۵۳ ببعد؛ (۹) ابن الاثیر، ۶ : ۶۰ تا ۶۳؛ (۱۰) الفخری، ص ۲۶۰ ببعد (غیر صحیح؛ ترجمہ از Whitting، ص ۱۸۷)؛ (۱۱) ابن کثیر : البدایۃ، ۱۰ : ۱۵۷ تا ۱۵۹؛ (۱۲) ابن خلدون، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۳ : ۲۱۵ ببعد؛ (۱۳) محسن الامین العاملی : اعیان الشیعۃ، ۱۶ : ۳۰۲ تا ۳۲۹ (مصنّف نے بعض غیر معروف شیعی ماخذ سے کام لیا ہے اور اس کی مدد سے شیعی شخصیتوں کو بآسانی شناخت کیا جا سکتا ہے، ص ۳۲۵ تا ۳۲۹ پر الحسین کے بعض اشعار دیے گئے ہیں)؛ [(۱۴) السلاوی : الاستقصا، ۱ : ۶۶؛ (۱۵) الزرکلی : الاعلام، ۲ : ۲۶۳]۔

مغربی مصنّفین : (۱) G. Weil : Geschichte der Chalifen، Mannheim ۱۸۴۶ تا ۱۸۶۲ء، ۲ : ۱۲۳ تا ۱۲۵؛ (۲) Van Arendonk : De Opkompst van het Zaidietische Imamaat in Yemen، لائڈن ۱۹۱۹ء، فرانسیسی ترجمہ از J. Ryckmans : Les débuts........، مزید مغربی ماخذ کے لیے دیکھیے وآ، لائڈن، بار دوم۔

(L. VECCIA VAGLIERI)

الحُسَیْن بن محمد : رَكَ بہ الراغب الاصفہانی۔ *

الحسین بن منصور : رَكَ بہ الحلّاج۔ *

الحسین الخَلِیْع : رَكَ بہ الحسین بن الضحّاک۔ *

حُسَیْنِی : (جمع حُسَیْنِیُّون)؛ مراکش کے ان سادات کا نام جو اپنا شجرۂ نسب حضرت *

الحسینؓ بن حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم سے ملاتے ہیں۔ حسنیوں کے برخلاف حسینی مراکش میں مقابلۃً بعد کے زمانے میں آئے اور انھیں یہاں کم از کم باعتبارِ تعداد اتنی اہمیت حاصل نہ ہو سکی جتنی کہ ان کے چچازاد بھائیوں کو ہوئی۔ وہ دو بڑے حصوں میں تقسیم ہیں یعنی صِقلیوں اور عِراقیوں میں.

صقلیوں وہ ہیں جو صِقلّیہ (سسلی) سے آئے۔ انھیں اپنے وطن سے نارمنوں (Normans) کی فتح کے بعد نکلنا پڑا۔ پہلے وہ اندلس گئے، اور وہاں سے (چودھویں صدی عیسوی کے اختتام پر) مرینی سلطان ابوالعباس احمد بن ابی سالم کے عہد میں مراکش آئے۔ وہ اپنا شجرۂ نسب امام الرِّضاؒ کے واسطے سے امام الحسین رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ملاتے ہیں.

عراقیوں، ابراہیم المرتضٰی کے سلسلے سے امام الحسینؓ کی اولاد ہیں، جب غرناطہ پر عیسائیوں کا قبضہ ہو گیا (۱۴۹۲ء) تو وہ اندلس سے نکلے اور فاس میں آ کر پناہ گزین ہوے.

مآخذ: (۱) القادری: الدُّرُّالسّنی، ص ۹۹ ببعد، فاس ۱۳۰۹ھ؛ (۲) ابن القاضی: جذوۃ الاقتباس، فاس، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۱۲۵؛ (۳) الکتّانی: سلوۃ الانفاس، فاس ۱۳۱۶ھ، ۲: ۲۱۸.

(A. Cour)

* **حُسَینی دالان**: قدیم ڈھاکے میں ایک شیعی امام‌باڑہ، جسے بظاہر ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء میں اس وقت جب شہزادۂ شجاع بنگال کا حاکم تھا کسی شخص سید مراد نے تعمیر کرایا تھا۔ شہزادۂ شجاع خود تو سنّی تھا لیکن اسے شیعی اداروں کی حفاظت اور سرپرستی کا شوق تھا۔ روایت یہ ہے کہ سید مراد نے حضرت امام حسینؓ کو خواب میں دیکھا کہ آپ ایک تعزیہ خانہ (ماتم کدہ) بنا رہے ہیں اور اسے یہ عمارت تعمیر کرنے کا خیال آیا جس کا نام اس نے حسینی دالان رکھا۔ ممکن ہے اصل عمارت چھوٹے پیمانے پر ہو، جس میں بعد ازاں توسیع کر کے موجودہ شکل دے دی گئی ہو۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ۱۸۰۷ء اور ۱۸۲۰ء میں اس کی مرمت کی، اور ۱۸۹۷ء کے زلزلے کے بعد اس کے ایک حصے کو از سر نو بنایا گیا.

یہ عمارت ایک بلند چبوترے پر بنائی گئی ہے اور اس کے مغربی رخ میں سیڑھیاں اوپر چڑھتی ہیں۔ اس میں دو بڑے دالان ہیں، جن کی پشت ایک دوسرے سے ملتی ہے۔ شرقی دالان جس کا رخ جنوب کی طرف ہے، سیاہ رنگا گیا ہے، جس کا مقصد امام حسینؓ کی شہادت پر رنج و الم کا اظہار ہے، اور خطبہ دالان میں، جس کا رخ شمال کی جانب ہے، ایک منبر ہے جس کی سات سیڑھیاں ہیں۔ مؤخّر الذّکر دالان میں کئی مذہبی علامات آویزاں ہیں۔ ان دو بڑے دالانوں میں دو اور چھوٹے دالانوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے جو دائیں اور بائیں دو منزلہ بنائے گئے ہیں اور عورتوں کے لیے مخصوص ہیں۔ عمارت کی جنوبی روکار کے پہلوؤں میں دو کثیرالاضلاع کھوکھلے برج بنائے گئے ہیں، جن کے اوپر قبے ہیں۔ عمارت کی منڈیر کنگرہ دار صراحیوں پر مشتمل ہے اور اس کے چاروں کونوں پر چار کونسک ہیں۔ عمارت مجموعی لحاظ سے جدید وضع کی معلوم ہوتی ہے اور کہیں کہیں قدیم فنِ تعمیر کے آثار بھی نظر آتے ہیں.

محرم کی پہلی تاریخ سے دسویں تک حسینی دالان شہر کی سب سے بڑی پُر کشش جگہ بن جاتا ہے۔ ماتم کرنے والے، جن میں سنی بھی شامل ہوتے ہیں، یہاں جمع ہو کر مواعظ سنتے اور ماتمی تمثیلیں دیکھتے ہیں [رَكَ به تعزیہ]۔ عاشورہ [رَكَ بآں] کے دن یہاں سے ایک بڑا جلوس نکل کر

بڑے بڑے بازاروں میں سے گزرتا ہوا شہر کے مغربی حصے میں اس مقام تک جاتا ہے جو کربلا کہلاتا ہے۔

مآخذ: (۱) D, Oyly: *Antiquities of Dacca*، لنڈن ۱۸۳۰ تا ۱۸۳۷ء، ص ۱۲؛ (۲) J. Taylor: *Topography and statistics of Dacca*، کلکتہ ۱۸۴۰ء، ص ۹۰ تا ۹۱؛ (۳) حکیم حبیب الرحمٰن: آسودگان ڈھاکہ، ڈھاکہ، ص ۱۳۲ تا ۱۳۵؛ (۴) منشی رحمٰن علی: تواریخ ڈھاکہ، ۱۹۱۰ء، ص ۲۵۶ تا ۲۵۸؛ (۵) *Eastern Bengal District Gazetters, Dacca*، الہ آباد ۱۹۱۲ء، ص ۱۷۷؛ (۶) ایس۔ ایم۔ طیفور: *Glimpses of old Dhaka*، ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۱، ۱۶۲، ۳۳۷ تا ۳۳۹؛ (۷) احمد حسین دانی: *Dacca, a record of its changing fortunes*، ڈھاکہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۰۲ تا ۱۰۳؛ (۸) وہی مصنف: *Muslim architecture in Bengal*، ڈھاکہ ۱۹۶۱ء، ص ۲۰۳؛ (۹) عبدالکریم: *An account of the district of Dacca, dated 1800*، در *J. of the As. Soc. of Pakistan*، ۱۹۶۲ء، ۷: ۲۹۹ تا ۳۰۰؛ (۱۰) وہی مصنف: *Dacca, the Mughal Capital*، ڈھاکہ ۱۹۶۴ء، ص ۳۹، ۱۰۶۔

(اے۔ بی۔ ایم۔ حسین)

* **حسینی سادات، امیر**: ایک ممتاز صوفی مصنف اور شیخ بہاءالدین زکریا ملتانی [رک بہ بہاءالدین زکریا] کے ممتاز شاگرد۔ ان کا پورا نام حسین بن عالم بن ابی الحسن الحسینی ہے۔ وہ غور کے ایک گاؤں گزیو میں پیدا ہوئے اور بعد ازاں نقل مکانی کر کے ہرات آ گئے۔ اپنے والد کے ہمراہ وہ ملتان آئے اور سہروردیہ سلسلے میں منسلک ہو گئے۔ ایک روایت کی رو سے، جو لطائف اشرفی میں نقل کی گئی ہے، شیخ بہاءالدین نے اپنی ایک بیٹی کی ان سے شادی کر دی۔ جمالی لکھتے ہیں کہ وہ اپنے والد کے ساتھ التتمش کے عہد سلطنت (۶۰۶ھ/ ۱۲۱۰ء تا ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء) میں دہلی آئے تھے۔ بظاہر اپنے وطن کے غیر تسلی بخش حالات کی وجہ سے انھوں نے بلبن (۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء تا ۶۸۶ھ/۱۲۸۶ء) اور جلال الدین فیروز شاہ خلجی (۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء تا ۶۹۵ھ/۱۲۹۶ء) کے عہد حکومت میں خاصے عرصے تک ملتان ہی میں قیام کیا (مؤخر الذکر کی تعریف میں ان کے بعض اشعار راہ نمای کتاب میں نقل کیے گئے ہیں، دیکھیے مآخذ)۔ وہ ہرات میں ۷۲۹ھ/ ۱۳۲۸ء کے بعد فوت ہوئے (جامی نے جو تاریخ، یعنی ۱۶ شوال ۷۱۸ھ/ نومبر ۱۳۱۸ء دی ہے وہ غلط ہے، کیونکہ حسینی سادات نے اپنی زاد المسافرین ۷۲۹ھ/ ۱۳۲۸ء میں مکمل کی تھی) اور انھیں عبداللہ بن جعفر طیار کے مزار کے قریب دفن کیا گیا۔

حسین ایک نامور صوفی مفکر تھے۔ وہ، عراقی اور اوحدی اس مشہور سہ رکنی سہروردیہ جماعت کے ارکان تھے جس نے اپنی تصانیف لمعات، ترجیع اور زاد المسافرین کے ذریعے صوفی تصورات کو مقبول عام بنانے میں ایک بہت نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ دولت شاہ نے انھیں علمیت اور شہرت میں جنید ثانی کہا ہے۔ زمانۂ حال کا ایک ناقد اپنی تاریخ ادبیات فارسی (راہ نمای کتاب) میں ان کا مقام سعدی اور رومی کے بعد بتاتا ہے۔ صوفیانہ خیالات کو قصوں اور کہانیوں کے ذریعے لوگوں تک پہنچانے کا انھیں بے مثال ملکہ حاصل تھا۔ ان کی تصانیف میں اس معاشرتی اور اخلاقی انتشار کے خلاف جو مغلوں کے حملوں کے بعد سے پیدا ہو گیا تھا نمایاں صوفیانہ رد عمل کے احساسات پائے جاتے ہیں۔ ان کی اہم تصانیف یہ ہیں: نزہة الارواح (مجتبائی پریس، دہلی، جس کی اہم شرحیں یہ ہیں: عبدالواحد ابراہیم بلگرامی کی شرح، مخطوطۂ باڈلین، عدد ۱۲۵۷؛ بہاء الدین بدھ کی شرح، راقم

مقالہ کے ذاتی کتب خانے کا مخطوطہ)؛ طرب المجالس (مخطوطۂ انڈیا آفس، Ethé، شمارہ ۱۸۲۹)؛ زاد المسافرین (نول کشور، ۱۸۸۳ء، جس میں مصنف کا نام غلطی سے ملا حسین واعظ الکاشفی چھپا ہے) اور کنز الرموز (مخطوطہ در برٹش میوزیم، Rieu : CPM، ۲ : ۸۳۵ ب و انڈیا آفس، عدد ۱۸۳۰ و ۱۸۳۱) ۔ ایک منظوم مجموعہ بنام ہفت گنج ابھی حال میں دریافت ہوا ہے (راہ نمای کتاب) ۔ دیگر تصانیف، مثلاً دیوان، صراط المستقیم، عنقاء المغرب، روح الارواح اور سرنامہ کے نسخے غالباً مغول کے فتنہ و فساد کے دوران تلف ہو گئے ۔ بعض متفرق منثور اور منظوم تالیفات کے لیے دیکھیے اشعار متفرقہ، مخطوطات انڈیا آفس، Ethé، عدد ۱۷۳۷، ورق ۶۸ الف؛ و باڈلین، عدد ۱۲۱۲، ورق ۱۰۷ الف؛ قلندر نامہ، مخطوطۂ برٹش میوزیم، Add ۷۶۱۱، ورق ۵۳۹ ب و برٹش میوزیم، Rieu ۲ : ۸۳۳ الف؛ مجمع الانشاء، طبع محمد امین بنی اسرائیل، مخطوطۂ انڈیا آفس، Ethé، عدد ۲۱۲۲ ۔

مآخذ : (۱) جامی : نفحات الانس، نولکشور ۱۹۱۵ء، ص ۵۴۵؛ (۲) جمالی : سیر العارفین، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۰۰ تا ۱۱۱؛ (۳) غریب یمنی : لطائف اشرفی، دہلی ۱۲۹۸ھ، ص ۳۶۶ تا ۳۶۷؛ (۴) سلطان حسین : مجالس العشاق، نولکشور ۱۸۹۷ء، ص ۱۲۶ تا ۱۲۸؛ (۵) خواند امیر : حبیب السیر، کتاب خانۂ خیام، ۱۳۳۳ھ، ۳ : ۳۷۹؛ (۶) امین رازی : ہفت اقلیم، طبع جواد فاضل، ۲ : ۱۲۳ تا ۱۲۷؛ (۷) دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع E. G. Browne، ص ۲۲۲ تا ۲۲۵؛ (۸) داراشکوہ : سفینۃ الاولیاء، نولکشور ۱۹۰۰ء، ص ۱۰۵ تا ۱۱۶؛ (۹) ابراہیم خان بہادر ناصر جنگ : خلاصۃ الکلام، مخطوطۂ باڈلین، عدد ۳۹۰، ورق ۲۰۱ ب تا ۲۰۷ الف؛ (۱۰) ابو طالب : خلاصۃ الافکار، مخطوطۂ باڈلین، عدد ۱۹۳، ورق ۹۸ ب؛ (۱۱) مخزن السلوک و مصقلۃ النفوس، مخطوطۂ انڈیا آفس، Ethé، عدد ۱۱۲۹، ورق ۶۳۹ الف؛ (۱۲) غلام سرور : خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء، ۲ : ۳۳ تا ۳۳؛ (۱۳) صدیق حسن خان : صبح گلشن، شاہجہانی پریس ۱۲۹۵ھ، ص ۱۲۸؛ (۱۴) [مجلّہ] معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۶۳ء، ص ۳۵۶ تا ۳۶۲؛ (۱۵) راہ نمای کتاب، تہران، ۷ (خزان ۱۳۴۳ش) : ۲۵ تا ۳۰ ۔

(کے ۔ اے ۔ نظامی)

حَشْر : رک بہ قیامت ۔ •

حَشْر : آغا حشر کاشمیری، اصل نام محمد شاہ، •⊗ [اردو کے ممتاز ترین ڈراما نگار] ۔ ان کے والد آغا غنی شاہ اپنے وطن کشمیر سے تجارت کے سلسلے میں پہلے امرتسر آئے، پھر بنارس پہنچ کر وہیں مقیم ہو گئے [۱۸۷۸ء]۔ حشر بنارس ہی میں ۱۸۷۹ء میں پیدا ہوے ۔ والد مذہب سے شغف اور انگریزی تعلیم سے سوءظن رکھتے تھے [چنانچہ ابتدائی تعلیم اسلامی طریق پر گھر ہی میں دلائی گئی] ۔ ابتدا حفظ قرآن مجید سے ہوئی، [پھر عربی، فارسی اور دینیات کی تعلیم بنارس کے مشہور مولوی حافظ عبدالصمد سے حاصل کی] ۔ بعد میں والد نے جے نرائن مشن سکول کے ہیڈ مولوی کے اصرار پر انھیں مڈل جماعت میں داخل کرا دیا ۔ اس زمانے میں وہ کشتی، پیراکی اور شطرنج سے بھی غیر معمولی دلچسپی رکھتے تھے ۔ سکول میں ملا غنی کی ایک غزل پر غزل کہہ کر فارسی میں مشق سخن شروع کی ۔ اس وقت تخلص شاہی تھا ۔ رفتہ رفتہ اردو شعر گوئی کی طرف مائل ہوے ۔ ابتدائی غزلوں میں مرزا محمد حسین فائز، پروفیسر مشن کالج، سے اصلاح لی ۔

بنارس میں جونہی تھیٹریکل کمپنی آئی تو اس کے کھیل دیکھ کر انھیں ڈراما لکھنے کا شوق پیدا ہوا ۔ چودہ برس کی عمر میں دوستوں کے

پرائیویٹ کلب کے لیے ایک ڈراما آفتاب محبت لکھا، جو بعد ازاں شائع بھی ہوا (۱۸۹۸ء)۔ ناٹک کے شوق اور تعلیم سے بے توجہی برتنے پر باپ کی ناراضی نے انھیں بمبئی بھیجا دیا۔ وہاں مشاعروں میں حصہ لے کر اور اخبار آزاد پنچ میں اخبار بمبئی پنچ پر تنقیدیں لکھ کر ادبی حلقوں میں شہرت پائی۔ ایک دوست کی تجویز پر الفریڈ کمپنی Alfred Company کے مالک کاؤس جی کھٹاؤ سے ملاقات کی۔ اس نے بحیثیت ڈراما نویس کے پینتیس روپے ماہانہ پر ملازم رکھ لیا۔ یہاں ان کا ڈراما مرید شک (ماخوذ از شیکسپیر Shakespeare : *A Winter's Tale*) سٹیج پر آیا اور کامیاب رہا۔ دوسرا ڈراما مارآستین سیاد۔ اور زندگی سے قریب‌تر ہونے کی وجہ سے زیادہ کامیاب نہ ہوا۔

اسی زمانے میں کریمیہ لائبریری کا رکن بن کر مسلسل تین سال شب و روز مطالعے میں صرف کیے۔ مذہبی مباحثوں میں حصہ لیا۔ کئی بار جلسوں میں مولانا ابوالکلام آزاد کے ساتھ تقریریں کیں۔ فرضی نام سے البلاغ کی اڈیٹری سنبھالی۔ سوامی مراری دیو اور پنڈت جگت نرائن نام دو مناظرہ پسند ہندو دوستوں کے مذہبی اعتراضات کا جواب دینے کی غرض سے ہندو مت اور ہندو علم ادب کا غائر مطالعہ کیا۔ مناظروں کے شوق میں دہلی اور پنجاب کی سیاحت کی۔ کئی لکچر گلیانی (اردو ملی ہوئی مرہٹی) اور گجراتی میں سورت اور احمد آباد میں دیے۔ خطابت، حاضر جوابی، اور ضلع جگت میں خاص ملکہ حاصل تھا۔ قیام بمبئی کے زمانے میں علامہ شبلی سے بھی تعلقات رہے۔ رباعیات عمر خیام کا اردو میں ترجمہ کیا، جس کا نامکمل مسودہ چوری ہو گیا۔

الفریڈ کمپنی کے لیے آغا حشر نے تین ڈرامے اور لکھے: پاک دامن، ٹھنڈی آگ اور اسیر حرص (ماخوذ از شیریڈن Sheridan : *Pizarro*)۔ اسیر حرص ۱۹۰۵ء میں دربار دہلی کے موقع پر پیش کیا گیا اور اسے غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی۔ الفریڈ کمپنی کی ملازمت ترک کر کے نو روزجی پارسی کی کمپنی میں آ گئے۔ اس کے لیے میٹھی چھری عرف دورنگی دنیا اور دام حسن دو ڈرامے لکھے۔ اس کے بعد دوبارہ الفریڈ کمپنی سے وابستہ ہوئے اور شہید ناز (ماخوذ از شیکسپیر : *Measure For Measure*) لکھا [جو بے حد مقبول ہوا]۔ اس کے بعد وہ بمبئی پارسی تھئیٹریکل کمپنی میں آ گئے اور اس کے لیے ڈرامے سفید خون (ماخوذ از شیکسپیر : *King Lear*) اور صید ہوس (ماخوذ از شیکسپیر : *King John*) لکھے۔ ان دونوں ڈراموں کی عام مقبولیت نے حشر کو ایک مستند ڈراما نگار کی شہرت بخشی۔ اس کے بعد انھوں نے نیو الفریڈ کمپنی کے لیے خوبصورت بلا اور اچھوتا دامن (ماخوذ از ھنری آرتھر جونز : *Silver King*) لکھا۔

[۱۹۱۱ء میں آغا حشر کی شادی ہوئی اور] ۱۹۱۳ء میں وہ لاہور چلے آئے۔ یہاں انھوں نے انڈین شیکسپیر تھئیٹریکل کے نام سے اپنی ذاتی کمپنی قائم کر لی اور اس کے لیے خواب ہستی، (ماخوذ از ھمدم : ڈاؤن ہیج)، نام جوانی (ماخوذ از ڈوما Alexandre Dumas : *La Tour de Nesle*) [جسے قبل ازیں ابراہیم محشر نے خون جگر کے نام سے پیش کیا تھا]، خود پرست (ماخوذ از ابراہیم محشر : حسین قاتل)، بن دیوی (ہندی)، بلوا منگل (ہندی) اور یہودی کی لڑکی (ماخوذ از مونکریف Moncrieff : *The Jewess*) [جسے اس سے پہلے طالب نے کرشمۂ قدرت کے نام سے اخذ کیا تھا] لکھے۔ کمپنی کے قیام لاہور کے زمانے میں انھوں نے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں اپنی مشہور نظم شکریۂ یورپ پڑھی [جو بے حد مقبول اور

مشہور ہوئی]۔ کمپنی کلکتے گئی تو وہاں ان کے چھوٹے بھائی آغا محمود شاہ نے بعض ڈراموں میں اداکاری سے خود بھی نام پیدا کیا۔ ۱۹۱۶ء میں آغا حشر کی اہلیہ کا انتقال ہوا۔ کمپنی سیالکوٹ پہنچ کر ٹوٹ گئی۔

[آغا حشر کے ہاں صرف ایک ہی بیٹا نادر شاہ پیدا ہوا تھا، لیکن ایک ہی سال کے اندر وفات پا گیا]۔

کچھ عرصہ دل برداشتہ رہنے کے بعد انھوں نے بمبئی کی امپیریل کمپنی کے لیے ڈراما پہلی بھول عرف سنسار چکر (ہندی) لکھا۔ پھر لاہور واپس آ کر انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں اپنی دوسری مشہور نظم موج زمزم پڑھی۔ بعدازاں وہ میڈن تھیٹرز کلکتہ میں گیارہ سو روپیہ ماہوار پر ڈراما نویس مقرر ہو کر کلکتے چلے گئے اور اس کمپنی کے لیے مندرجۂ ذیل ڈرامے لکھے: ترکی حور، مدھر مرلی (ہندی)، ہندوستان قدیم و جدید (ہندی اور اردو)، آنکھ کا نشہ (ہندی)، دھرمی بالک (ہندی)، بھارتی بالک (ہندی)، دل کی پیاس (ہندی)، بھیشم پرتگیا (ہندی)۔ اسی کمپنی کے لیے ایک فلمی ڈراما اسیر حرص لکھ کر اس میں اداکاری بھی کی۔ ایک ڈراما اپرادھی کے (= مجرم کون؟) بنگلہ میں لکھا، جو کلکتے میں سٹیج ہوا۔ ۱۹۲۴ء میں جب میڈن تھیٹرز سے قطع تعلق کیا تو تنخواہ بائیس سو روپیہ ماہوار پا رہے تھے۔ علٰحدگی کے بعد اپنی کمپنی بنائی۔ کچھ عرصے بعد بانس بریلی پہنچ کر یہ کمپنی بھی بند ہو گئی۔ اس کے بعد صرف دو ڈرامے اور لکھے، لیکن یہ سٹیج نہ ہو سکے: ایک سیتا بن باس (ہندی)، جو مہاراج چرکھاری کے لیے لکھا گیا اور دوسرا رستم و سہراب، جس کا ایک حصہ عشق و قرض کے نام سے رسائل میں شائع ہوا۔ سٹیج کے ڈراموں کے ساتھ آخری زمانے میں یہودی کی لڑکی، ترکی حور، شرون کمار، چنڈی داس، دل کی آگ، بھگت کبیر اور رستم و سہراب کے فلمی کھیل لکھے۔

۱۹۲۹ء میں ناؤنوش کی عادت ترک کر دی۔

آخر عمر میں صحت جواب دے گئی۔ ۱۹۳۴ء میں بغرض علاج لاہور آئے اور اپنے دوست حکیم فقیر محمد چشتی کے علاج سے تندرست ہو گئے۔ لاہور ہی میں قیام کر کے ایک فلم کمپنی حشر پکچرز کے نام سے قائم کی۔ اس کا پہلا فلم بھیشم تکمیل کے قریب تھا کہ مختصر سی علالت کے بعد ۲۸ اپریل ۱۹۳۵ء کو شام کے ساڑھے چھے بجے انتقال کیا اور میانی صاحب کے قبرستان میں بیوی کی قبر کے پہلو میں دفن کیے گئے۔

[آغا حشر اردو کے عہد آفریں ڈراما نویس تھے۔ ان کا پہلا باقاعدہ ڈراما مریدشک ۱۸۹۹ء میں لکھا گیا اور آخری ڈراما وفات (۱۹۳۵ء) سے چار پانچ سال پہلے۔ اس دوران میں انھوں نے تقریباً تین درجن ڈرامے تصنیف کیے۔ ان کی شہرت اور مقبولیت شروع سے آخر تک نہ صرف قائم رہی بلکہ بڑھتی رہی۔ حشر کی ڈراما نگاری کا زمانہ خاصا طویل ہے اور اس میں مسلسل ارتقا پایا جاتا ہے۔ انھوں نے نہ صرف ہمیشہ وقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں کا ساتھ دیا اور زمانے کو وہی چیز دی جو اس نے ان سے طلب کی، بلکہ انھوں نے عوام کے ذوق کو بہتر بنانے اور اسے اپنے شعور کے مطابق بلند کرنے کی بھی پوری کوشش کی۔ ان کی ڈراما نگاری کے چار ادوار متعین کیے جا سکتے ہیں: (۱) ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۵ء: اس دور کے تھئیٹر کی روایت کے مطابق حشر کے ڈراموں پر بھی نظم کا غلبہ ہے، مکالمات میں اشعار اور مقفّی و مسجّع فقروں کی بھرمار ہے اور مزاحیہ عناصر پست اور عامیانہ مذاق کی نمائندگی کرتے ہیں، البتہ جو چیز انھیں

معاصرین سے امتیاز بخشتی ہے وہ ان کی بلند آہنگی، برجستہ گوئی اور نکتہ آفرینی ہے۔ اسیر حرص اس دور کا بہترین ڈراما ہے؛ (۲) ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹ء: اس دور کے ڈرامے زیادہ تر شیکسپیر سے ماخوذ ہیں۔ شیکسپیر کو اردو میں منتقل کرتے وقت انہوں نے ایک طرف تو عوامی ذہن اور مذاق کو نظرانداز نہیں کیا اور دوسری طرف اپنی اپج اور جدت پسندی کا بھی وافر ثبوت دیا ہے۔ پھر انہوں نے گانوں کی تعداد معمول حد تک کم کر دی اور مکالمات میں بے جوڑ قسم کی قافیہ بازی اور بیت بازی سے اجتناب کرتے ہوئے گفتگو کو فطری رنگ دینے کا آغاز کیا۔ سفید خون اس کی ایک اچھی مثال ہے؛ (۳) ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۶ء: اس دور میں انہوں نے جدت اور اجتہاد کی کئی راہیں پیدا کیں اور تماشائیوں کے ذوق کو عامیانہ پن، سوقیت اور ابتذال کی پستیوں سے نکالا۔ کردار نگاری کو اہمیت دی اور کرداروں کے افعال اور گفتار کو موقع محل اور مراتب کے مطابق پیش کیا۔ یہودی کی لڑکی، بلوامنگل اور خواب ہستی اسی دور کے قابل ذکر ڈرامے ہیں؛ (۴) ۱۹۱۷ء تا دم آخر: اس دور کے ڈراموں کے واقعات زندگی سے گہرا تعلق رکھتے ہیں اور ان کی ترتیب میں فنی سلیقہ اور ہنرمندی نمایاں ہے۔ انہوں نے ڈرامے کے فن اور سٹیج کو نئی قدروں سے آشنا کیا اور تہذیب و معاشرت کی اصلاح پر نظر رکھی۔ انہوں نے خود لکھا ہے: ”میں وقت اور سوسائٹی کی حالت کو ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہوں اور اس کے مطابق اپنا اصلاحی پروگرام مرتب کرتا ہوں۔ میں نے سفلی اور بے سروپا ڈراموں کو، جن کا آج سے دس برس پہلے رواج تھا، سٹیج کو خیر باد کہنے پر مجبور کر دیا ہے، لیکن مجھے پبلک کو ادبی ڈرامے کے لیے تیار کرنے کی خاطر کئی سال تک انتظار کرنا پڑا“ (دیکھیے ادبی دنیا، سالنامہ ۱۹۳۵ء)۔ آنکھ کا نشہ، ترکی حور، بن دیوی، دل کی پیاس، ہندوستان، سیتا بن باس اور رستم و سہراب، وغیرہ سے برصغیر پاک و ہند کی سٹیج پر ایسا انقلاب آیا کہ موجودہ اردو اور ہندی ڈراما بڑی حد تک انہیں کا مرہون منت ہے۔

آغا حشر ایک قادر الکلام شاعر بھی تھے، لیکن ان کی اس خصوصیت کو عموماً فراموش کر دیا جاتا ہے۔ ان کے ہاں تغزل کا بھرپور رنگ جلوہ گر ہے، جس کے باعث ان کی غزلیات میں لطف، اثر اور حسن پیدا ہو گیا ہے۔ اگرچہ ایسے اشعار کم ہیں جن سے فکری گہرائی کا پتا چلے اور اسلوب بیان بھی سادہ ہے لیکن تشبیہ و استعارہ کے فنکارانہ استعمال، رنگین بندشوں اور چست ترکیبوں نے سادگی میں پرکاری کا رنگ پیدا کر دیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کے خمریہ اشعار بالخصوص قابل توجہ ہیں۔ شکریۂ یورپ اور موج زمزم ان کی دو یادگار نظمیں ہیں اور اردو کی قومی شاعری میں انہیں ممتاز مقام حاصل ہے۔

مآخذ: (۱) R.K. Yajnik: *Indian Theatre*، لندن ۱۹۳۳ء؛ (۲) H. D. Gupta: *Indian Stage*، چار جلد، کلکتہ ۱۹۳۸ - ۱۹۴۳ء؛ (۳) دھنجی بھائی پٹیل: *Bombay Stage*، سلسلۂ مضامین، در ٹیسر ہند، بمبئی، از نومبر ۱۹۲۸ء؛ (۴) بادشاہ حسین: اردو میں ڈراما نگاری، حیدر آباد (دکن) ۱۹۳۵ء؛ (۵) محمد عمر نور الٰہی: ناٹک ساگر، لاہور ۱۹۲۴ء؛ (۶) چراغ حسن حسرت: مردم دیدہ، لاہور ۱۹۳۹ء؛ [(۷) عبدالمجید سالک: یاران کہن، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۸) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو، مترجمۂ مرزا محمد عسکری، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۹) عشرت رحمانی: آغا حشر، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف: اردو ڈراما، تاریخ و تنقید، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۱۱) سعادت حسن منٹو: گنجے فرشتے،

لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) عبدالعلیم: اردو تھیٹر، کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۱۳) یوسف حسین خاں: اردو غزل، حیدرآباد (دکن) ۱۹۳۸ء؛ (۱۴) وزیر آغا: اردو میں طنز و مزاح، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۱۵) وقار عظیم: آغا حشر اور ان کے ڈرامے، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۱۶) آل احمد سرور: تنقیدی اشارے، بار دوم، ۱۹۴۲ء؛ (۱۷) اے۔ بی۔ اشرف: آغا حشر اور ان کا فن، لاہور ۱۹۶۸ء؛ اس کے علاوہ بعض مفید مقالات: (۱۸) بادشاہ حسین: حشر کے متعلق دو نظریے، در ادب لطیف (لاہور)، جولائی ۱۹۳۰ء؛ (۱۹) عبداللطیف تپش: آغا حشر کاشمیری، در ادب لطیف، سالنامہ ۱۹۳۱ء؛ (۲۰) جاوید نہال: آغا حشر، ایک مطالعہ، در ندا (مردان)، ڈراما نمبر ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) عبدالسلام خورشید: حشر سے پہلے اردو ڈراما نگاری، در ادبی دنیا (لاہور)، جون ۱۹۳۰ء؛ (۲۲) وہی مصنف: آغا حشر اور اردو ڈراما نگاری، در مجلۂ مذکور، جولائی ۱۹۳۰ء؛ (۲۳) عشرت رحمانی: آغا حشر کا فنی ارتقا، در ادب لطیف، سالنامۂ ۱۹۳۷ء؛ (۲۴) وہی مصنف: آغا حشر کاشمیری، در امروز (لاہور)، ۲۸ اپریل ۱۹۶۳ء؛ (۲۵) فضل حق قریشی: آغا حشر سے ملاقات، در ادب لطیف، سالنامۂ ۱۹۳۹ء؛ (۲۶) منصور احمد: ہندوستان کے شیکسپیئر آغا حشر کاشمیری ڈراما کیونکر لکھتے ہیں، در ادبی دنیا، سالنامۂ ۱۹۳۵ء؛ (۲۷) وزیر آغا: اردو ڈرامے میں مزاحیہ عناصر، در ادب لطیف، ڈراما نمبر]؛ (۲۸) سید امتیاز علی تاج: آغا حشر پر ایک سرسری نظر، در نیرنگ خیال (لاہور)، ۱۹۳۲ء، تین قسطیں؛ (۲۹) وہی مصنف: اردو ڈرامے کی مفلسی، در کارواں (لاہور)، سالنامۂ ۱۹۳۴ء؛ (۳۰) وہی مصنف: اردو کا ڈرامائی ادب، در عالمگیر (لاہور)، سلور جوبلی نمبر، ۱۹۵۰ء؛ (۳۱) آغا حشر کے اشارات اپنے سوانح حیات کے متعلق (مسودہ بخط مصنف، سید امتیاز علی تاج کے پاس)۔

(سید امتیاز علی تاج [و ادارہ])

اَلْحَشْر: قرآن مجید کی انسٹھویں سورت، جو ماہ ربیع الاول ۴ھ میں مدینۂ منورہ میں نازل ہوئی۔ یہ تین رکوع اور چوبیس آیات پر مشتمل ہے (ابن کثیر: السیرۃ النبویۃ، ۳: ۱۳۵؛ الکشاف، ۴: ۴۹۸؛ روح المعانی، ۲۸: ۳۸ ببعد؛ سیرۃ ابن ہشام، ۳: ۱۹۰ ببعد)۔ اس سورت کا یہ نام اس کی دوسری آیت سے ماخوذ ہے (هُوَ الَّذِیْٓ اَخْرَجَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مِنْ دِیَارِهِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ [یعنی اللہ وہ ذات ہے جس نے کفار اہل کتاب (یہود) کو ان کے گھروں سے پہلی جلاوطنی کے لیے نکال دیا]: ۵۹: ۲)۔ حشر کے لفظی معنی ہیں اخراج، نکال دینا، جلا وطن کر دینا۔ یہاں بنو النضیر کے یہودیوں کی جلاوطنی مراد ہے۔ اول الحشر، یعنی پہلی جلاوطنی، سے مراد یہی ہے کہ عرب کے یہودیوں کا یہ پہلا اخراج تھا اور آئندہ کے لیے قرآن مجید نے یہ پیشگوئی کر دی کہ یہودیوں کی جلاوطنی اور بھی ہوگی، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں دوسری اور آخری بار خیبر سے یہودیوں کو ملک شام میں جلاوطن کر دیا گیا (البخاری، ۶: ۱۴۷؛ الکشاف، ۴: ۴۹۸ ببعد؛ روح المعانی، ۲۸: ۳۸ ببعد)۔ الحشر کے علاوہ اس سورت کو سورۃ بنی النضیر بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اس سورت کو ''الحشر'' کہنا پسند نہیں کرتے تھے اور اسے سورۃ بنی النضیر کہنے کی تلقین و تاکید کرتے تھے۔ بعض محدثین نے اس کی توجیہ یہ پیش کی ہے کہ اس سورت کو الحشر کہنے سے چونکہ یوم القیامۃ (روز حشر) کا التباس ہوتا ہے اس لیے حضرت ابن عباس نے اس سے بچنے کے لیے اسے سورۃ بنی النضیر کہنے کی تلقین کی (البخاری، ۶: ۱۴۷؛ ابن کثیر: السیرۃ النبویۃ، ۳: ۱۳۵ ببعد؛ روح المعانی، ۲۸: ۳۸ ببعد؛

الکشاف، ۴ : ۹۹۴؛ البیضاوی، ۲ : ۳۲۲).

ہجرتِ مدینہ کے بعد قریشِ مکہ اس ٹوہ میں لگے رہتے تھے کہ مدینے اور اس کے قرب و جوار کے یہود اور منافقین کو پیغمبرِ اسلام کے خلاف آمادۂ جنگ کر سکیں، چنانچہ یہود بنو نضیر کو بھی وقتًا فوقتًا پیغمبرِ اسلام کی عداوت اور بد عہدی پر اکساتے رہتے تھے، مفسرین اور سیرت نگاروں نے بہ وضاحت سے لکھا ہے کہ غزوۂ بدر [رک بآں] میں فتح و کامرانی سے یہود بہت حیران ہوے اور یہ خیال کرنے لگے تھے کہ آپؐ نبی برحق ہیں اور یہ وہی نبی ہیں جن کی فتح و نصرت کی گواہی تورات میں ہے، لیکن غزوۂ اُحد میں بعض مسلمان سپاہیوں کی غفلت اور جلد بازی سے فتح کے بعد مسلمانوں کو جو نقصان اٹھانا پڑا اس سے منافقین کی طرح یہود کو بھی خوشی ہوئی اور آنحضرتؐ کی نبوت میں شک کرنے لگے؛ چنانچہ کعب بن اشرف یہودی چالیس سوار لیکر مکہ مکرمہ گیا اور کعبة اللہ کے پاس اسلام کے خلاف معاہدہ کر کے آیا تو وہ اپنے رضاعی بھائی کے ہاتھوں قتل ہوگیا اور نبی کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم کو عہد شکن بنو نضیر کی سرکوبی کے لیے نکلنا پڑا۔ بنو نضیر کو اپنے محفوظ قلعوں کا بڑا گھمنڈ تھا۔ پھر رئیس المنافقین عبداللہ بن اُبَیّ نے بھی انھیں اپنی امداد کا یقین دلایا تھا، اس لیے آپ نے ماہ ربیع الاوّل ۴ھ میں چھے دن تک ان کا محاصرہ کیے رکھا، بالآخر وہ مدینۂ منورہ سے جلا وطن ہونے پر راضی ہو گئے۔ کچھ شام کی طرف نکل گئے اور بعض نے یہود خیبر کے پاس پناہ لی اور اس طرح قریش کی سازش کے ناکام ہونے کے ساتھ ساتھ یہود و منافقین کی امیدیں بھی خاک میں مل گئیں۔ سورة الحشر اسی پس منظر میں نازل ہوئی (سیرة ابن ہشام، ۳ : ۱۹۰ ببعد؛ السیرة النبویة، ۳ : ۱۴۵ ببعد؛ روح المعانی، ۲۸ : ۳۸ ببعد؛ البیضاوی، ۲ : ۳۲۲ ببعد؛ الکشاف، ۴ : ۹۹۴؛ المراغی، ۲۵ : ۳۰).

سورت کی ابتدائی آیات میں (۲ تا ۵) بنو نضیر کی بد عہدی اور انجام کا ذکر ہے، پھر مالِ غنیمت اور اس کی تقسیم و استحقاق کا بیان ہے (۶ تا ۱۰)؛ اس کے بعد منافقین کی سازشوں اور سزا کا تذکرہ ہے (۱۱ تا ۱۷)۔ سب سے آخر میں قرآن مجید کی اہمیت اور صفات باری تعالٰی کے بیان کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو تقوی اور فلاح عقبٰی کی تلقین کی گئی ہے (۱۸ تا ۲۴).

امام ابوبکر الاندلسی نے احکام القرآن میں لکھا ہے کہ سورة الحشر میں گیارہ آیات ایسی ہیں جن سے فقہی احکام اور دینی مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔ ان فقہی احکام و دینی مسائل کی مجموعی تعداد سینتیس تک پہنچتی ہے (احکام القرآن، ۴ : ۱۷۵۲ ببعد).

مآخذ : (۱) البخاری : الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۳۲۰ھ؛ (۲) آلوسی : روح المعانی، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۴) البیضاوی : انوار التنزیل و اسرار التاویل، لائپزگ، بدون تاریخ؛ (۵) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۶) ابن ہشام : السیرة، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۷) ابن کثیر : السیرة النبویة، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۸) ابوذر الخشنی : شرح السیرة النبویة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۹) السہیلی : الروض الانف، قاہرہ ۱۳۳۶ھ.

(ظہور احمد اظہر)

الحَشّاشُوْن : (= الحشّاشِین) رک بہ الحشیشیہ.

حَشْمت : ایک ترکی شاعر، جو قاضی عسکر عباس آفندی کا بیٹا اور راغب پاشا کا ہمعصر اور منظورِ نظر تھا۔ اس نے فقہ اور دینیات کی تحصیل شروع کی، لیکن ابھی مدرسے کے مختلف درجوں کو

طے نہیں کر پایا تھا کہ ۱۱۷۵ھ/۱۷٦۱-۱۷٦۲ء میں اپنے ہجویہ اشعار کی بنا پر وہ شاعر نورس آفندی کے ساتھ بروسہ میں اور بعد ازاں تنہا روڈس Rhodes میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں وہ ۱۱۸۲ھ / ۱۷٦۸-۱۷٦۹ء میں فوت ہو گیا اور مراد رئیس کے پہلو میں دفن ہوا۔

حشمت جیسا اچھا شاعر تھا ویسا ہی اچھا قادر انداز (نشانہ باز نشانچی) اور شمشیرزن بھی تھا۔ اس کی ذہنی قوت کا بڑا مظاہرہ اپنے پیشرو شعرا کے خیالات اور الفاظ کی نقل کرنے اور انھیں حسب مطلب اپنانے سے ہوتا ہے نہ کہ جدت تصنیف میں۔ اس کی ذات میں [اس وقت کی] ترکی شاعری (ایک طرح کی طفیلی شاعری جس کی نشو و نما کا انحصار محض بیرونی دنیا میں مسلمہ شہرت پر ہے) کی عام خصوصیت یعنی مہارت تقلید نے بڑھ کر واقعی ایک غیرمعمولی قوت تطبیق کی صورت اختیار کر لی۔ اپنے قصائد میں وہ نفعی کی اور اپنی غزلیات میں دوسرے متعدد شعرا کی تقلید کرتا ہے۔ اس نے ایک مقلد شاعر بننے کی بھی کوشش کی، لیکن اس حیثیت سے وہ بہت معمولی مرتبے کا مستحق ہے، تاہم اس کی مستقل نظموں میں، جو تقلید سے نسبۃً آزاد ہیں، ایک زور دار اور استوار اسلوب نمایاں ہے اور اپنے بلند مرتبہ حریفوں پر وہ جس بیباکی سے حملہ کرتا ہے وہ جاذب توجہ ہے۔

اس کا دیوان خود اس نے نہیں بلکہ بروسہ کے ایک عالم سید محمد سعید امام زادہ نے ایک مدحیہ دیباچے کے ساتھ ۱۱۸۰ھ/۱۷٦٦-۱۷٦۷ء میں چار حصوں میں شائع کیا۔ اس کی منثور تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل موجود ہیں: انتساب الملوک (بادشاہوں کی ملازمت)، یعنی ایک خواب جو حشمت نے بزعم خود مراد ثالث کی تخت نشینی کے موقع پر دیکھا تھا؛ سور نامہ یا ولادت نامہ: یعنی ۱۱۷۳ھ/۱۷۵۹ء میں شہزادی ہبۃ اللہ کی ولادت کے موقع پر منعقدہ جشن کی کیفیت؛ مدح الشعراء: ایک تصنیف، جو راغب پاشا سے معنون ہے اور جس کے ساتھ اس کا لکھا ہوا ایک منظوم مقدمہ بھی ہے۔ اس کی ایک اور تالیف میں قرآن مجید کی ایک سورۃ اور چند احادیث کی منظوم تفسیر و تشریح بیان کی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) محمد ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۱۲۱؛ (۲) ثریا: سجل عثمانی (۱۳۱۱ھ)، ۲: ۲۲۲؛ (۳) Hammer: *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*، ۴: ۲۲۲؛ (۴) Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ۴: ۱۰۰ تا ۱۰۵؛ (۵) Rieu: *Catalogue*، ص ۲۰۳۔

(THEODOR MENZEL)

حَشْو: وہ چیز جو کسی تکیے، توشک یا ترکاری وغیرہ کے اندر بھری ہو، بھرتی۔ (۱) جملۂ موصولہ بین؛ سیبویہ صلے کو حشو سے موسوم کرتا ہے (المفصل، طبع Broch، ص ۵۷)؛ (۲) کوئی عبارت معترضہ، جس سے جملے کا کوئی حصہ نحوی طور پر متعلق نہ ہو، مرادف اعتراض (حریری: مقامات، ص ۸۵ تا ۸٦)؛ (۳) کوئی زائد از ضرورت کلمہ یا تکرار کلام یا بے قاعدہ عبارت، مثلاً صُداعُ الرّأس (سر کا درد سر) [صداع کے معنی 'درد سر' ہیں۔ اسے رأس (= سر) کی طرف مضاف کرنا بے معنی ہے]۔ حشو اور تاکید میں یہ فرق ہے کہ تاکید ہمیشہ کسی شبہے کو دور کرنے کے کام آتی ہے (حریری، مقام مذکور)؛ (۴) علمِ عروض میں [بحور مثمن و مسدس میں] شعر کے کسی مصرع کا وہ حصہ جو پہلی اور آخری تفاعیل [یعنی رکن] کے درمیان ہوتا ہے (Freytag: *Darstelung der arabischen Verskunst*، ص ۱۱۹، ۳۳٦، ۵۲۷)۔ کسی ایسے شعر میں جو افاعیل کی چار بار تکرار سے بنا ہو حشو نہیں ہوتا [البتہ بحر مثلث میں تکلف سے حشو

مانتے ہیں].

مآخذ: (۱) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، حصّہ اوّل، ص ۲۹۵ ببعد؛ (۲) جُرجانی: تعریفات، طبع فلوگل Flügel، ص ۳۱، ۹۲.

(T. H. WEIR)

⊗ * **حَشْوِیَّہ**: (= حَشَوِیَّہ، حُشْوِیَّہ یا اَھْلُ الْحَشْو)، ایک اصطلاح، [جسے ان لوگوں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، جو ظواھر پر انحصار کر کے تجسیم کے قائل ہو گئے۔ السُّبکی نے شرح الاصول ابن الحاجب میں حشویہ کو راہ راست سے بھٹکا ھوا ایسا گروہ قرار دیا ہے جو آیات مقدسہ کو ظاھری معنوں پر محمول کرتے ہیں اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس سے یہی مراد ہے۔] یہ لوگ ظاھری کلمات کو قابل ترجیح سمجھتے تھے اور ان کی لفظی تاویل کرتے تھے۔ ان لوگوں میں سے بعض کے نام الشہرستانی (طبع Cureton، ص ۷۷) نے بیان کیے ہیں، جنھوں نے اس بنا پر ایک شہرت مذموم حاصل کر لی تھی اور جو نہ تو کرامیہ جماعت سے متعلق تھے اور نہ اس شیعی فرقے سے جس کا یہی مسلک تھا۔ سالمیہ بھی (دیکھیے Goldziher، در *ZDMG*، ۶۱ : ۷۹) انھیں لوگوں میں شامل ہیں۔ معتزلہ اصحاب الحدیث کی پوری جماعت کو حشویہ کہتے تھے، اس لیے کہ وہ ایسے کلمات کا استعمال جائز سمجھتے تھے جن میں خدا کی طرف اعضاے انسانی منسوب کیے گیے ہیں۔ [اگرچہ حشویہ کی مخصوص جماعت کے برعکس اصحاب الحدیث (رک باں) دیگر سلف صالحین کی طرح یہ کہتے تھے کہ صفات الٰہیہ کے بارے میں ظواھر کلمات سے وھی مراد ہے جو صحیح طور پر اللہ تعالٰی کا مقصود ہے۔ وہ ان کلمات کا استعمال بالعموم بلفظ "بلا کَیْف" کے ساتھ کرتے تھے].

مآخذ: (۱) G. van Vloten، در *Actes du XIe Congrès internation. des Oriental*، اجلاس سوم، ص ۹۹ ببعد؛ (۲) M. Th. Houtsma، در *Zeitschr. für Assyriology*، ۲۶ : ۱۹۶ ببعد (جہاں مزید حوالے مذکور ہیں)؛ [(۳) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۳۹۹ تا ۴۰۲؛ (۴) الخفاجی: شفاء؛ (۵) A.N. Nadir: معتزلہ]؛ (۶) A.S. Halkin: در *JAOS*، عدد ۵۴ (۱۹۳۴ء): ۱ ببعد.

(وو، لائڈن، بار اوّل [و ادارہ])

حَشِیْش: (لاطینی Cannabis sativa)، بھنگ، ایک مُخَدِّر پیداوار۔ جب اسے موزوں آب و ہوا اور مناسب زمین میں کاشت کیا جاتا ہے؛ خاص طور پر برصغیر پاک و ہند میں یہ پودا عضویاتی اعتبار سے زیادہ فعال ہوتا ہے۔ اسے وہاں قِنَّبِ ھندی (Cannabis indica Lam) یا بھنگ کہا جاتا ہے۔ یہ دونوں اقسام تشکل و شباھت میں ایک جیسی ہیں۔ بھنگ ایک دو جنسی پودا ہے؛ بقچوی پودوں کے اوپر کے سروں کے سکھائے ہوے شگوفوں سے لیس دار مادہ ٹپکتا ہے جس کا بڑا جز منشیات سے تعلق رکھتا ہے۔ آج کل اس کی نمکیات کو ھسٹیریا، مالیخولیا، بے خوابی اور حیض بند ھو جانے سے پیدا ھونے والی اعصابی بیماریوں میں خواب آور، مُخَدِّر اور مُسَکِّن کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

قدیم تاریخی زمانوں میں ھندوستانی حشیش ایک مفید پودے کے طور پر معروف تھی۔ قدیم عربی سائنسی ادب اور عراق کی قدیم لغوی فہرستوں میں اس بات کی شہادت پائی جاتی ہے کہ حشیش کا ریشہ دار مادہ کپڑے کی صنعت میں اور دوا کے طور پر استعمال ھوتا تھا۔ سومیری زبان میں یہ A. ZAL. LA ہے اور اکادی میں اَزَلُّو۔ یہ اصطلاحات سریانی عزل [= غزل، بمعنی کاتنا] کی مجانس ہیں۔ فہرست میں اسے garāru (بمعنی لپیٹنا، موڑنا) سے ماخوذ gurgurru کا

ہم‌معنی بتایا گیا ہے؛ چنانچہ حشیش کے لیے فارسی لفظ گُرگُرنج بعد کے اشوری لفظ gurgurangu سے نسبت رکھتا ہے۔ فہرست میں ایک اور ہم معنی لفظ šami nissati [سم نشاط ؟] (بے غم و اندوہ کی جڑی بوٹی) ہے۔ ایک دلچسپ ہم معنی سومیری لفظ GÁN. ZI. GUN. NU ہے، جہاں GAN کا مفہوم شابہ jabbilu نثیرا، اور ZI گویا napištu (بمعنی روح) ہے اور GUN. NU ''موڑنا، بننا'' ہے؛ اس لیے اس سومیری لفظ کے پورے معنی ''بوٹی + مخدّر + بننا'' یا حشیش ہیں۔ بابلی طب میں اسے دوسرے اجزا کے ساتھ خارجی طور پر معدے کی تکالیف، سوجن اور اعضائے اسفل کے بے کار ہو جانے میں اور داخلی طور پر اسے جذبات کو دبانے اور گردوں کی پتھری زائل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔

آٹھویں صدی قبل مسیح کے آخر یا ساتویں صدی قبل مسیح کے نصف اول میں ایک سرگونی Sargonid متن میں لفظ qunnabu یا qunubu کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا متجانس عربی لفظ قُنَّب اور فارسی لفظ قنب، اکثر حشیش کے بیج اور اس کی بے ہوشی پیدا کرنے والی خصوصیات کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یونانی κάνναβις (Wellmann، Dioscorides، ۳ : ۱۴۸) اور لاطینی لفظ Cannabis بھی اس سے تعلق رکھتے ہیں۔

قدیم مصر (برلن اور Ebers کے اوراق بردی) میں حشیش کا ذکر ایک دوا کے طور پر آیا ہے، جسے حقنے میں لیا جاتا تھا اور [خارجی طور پر] ضماد اور مرہم کے طور پر استعمال کرتے تھے۔

Laufer کے بیان کے مطابق فارسی بنگ ایک مخدر چیز ہے جو تخم حشیش سے تیار کی جاتی ہے۔ بنگ، سنسکرت : بھنگ، آوستا : بنہا (نشہ آور) عربی : بنج، پرتگالی : بنگو bango اور فرانسیسی : bangue کے متجانس ہے۔ قدیم عربی ادب میں بنج کا لفظ حشیش کے بدل کے طور پر ایک مسکر اور زہریلے پودے کے لیے اکثر استعمال کیا گیا ہے جس سے ایک طرح کا ابہام پیدا ہو گیا ہے، نسخوں میں ان دونوں کو اکثر اتفاقًا استعمال کیا گیا تھا۔

قدیم چین میں، ۱۲۰۰ تا ۵۰۰ ق م سے لے کر، جب Rh-Ya تالیف ہوئی، حشیش کا پودا ma+ معروف تھا۔ طبیب Hea-tho کے سوانح حیات میں حشیش کی بے حسی پیدا کرنے والی خصوصیات کا اظہار عمل جراحی میں ملتا ہے۔ Soubeiran نے Tatarinov کے تتبع اس کا جدید نام میں ma-yao بتایا ہے۔ ہیرو ڈوٹس Herodotus (پانچویں صدی قبل مسیح) نے بتایا ہے کہ تورانی (Scythians) جسم صاف کرنے کے لیے حشیش استعمال کرتے تھے۔ ایک بند جگہ میں سخت گرم پتھروں پر حشیش کو ڈال دیتے، اور اس وقت تک اس کی دھونی لیتے رہتے جب تک کہ سرور اور انبساط نہ پیدا ہو جاتا، پھر وہ رقص کرتے اور گاتے۔ جنسی لذت کو ابھارنے، بطور قاطع ریاح اور کان کا درد دور کرنے کے لیے تخم حشیش کے استعمال پر جالینوس بحث کرتا ہے۔ Paulus Aeginata (ساتویں صدی عیسوی) حشیش کو بطور قاطع ریاح استعمال کرتا تھا۔

حشیش دوا کے طور پر عرب، ایران، عراق، مصر اور پاک و ہند میں استعمال کی جاتی تھی۔ برصغیر میں یہ سب سے پہلے برھمنوں کے ساتھ لگی، جنھوں نے اسے ہندو مذہب اور رسوم میں استعمال کیا۔ بعد میں یہ لوگوں میں بھنگ (خشک پتے، جن کا سفوف بنا لیا جاتا ہے اور جس میں آٹا اور گرم مسالہ ملا دیا جاتا ہے) اور گانجے کے طور پر مروج ہو گئی، جو پھل دار پودوں کی پھول دار پتیاں ہیں۔ ہندوستان میں ابتدا میں اسے کھایا جاتا تھا، بعد میں اسے حقے میں پینا زیادہ عام ہو گیا۔ اصل میں گانجا ایک رال ہے جس کا رنگ سبزی مائل

زنگاری ہے۔ اس میں ایک مخصوص قسم کی بو ہوتی ہے۔ یہ رال چرس ہے۔ ہندوستان میں لوگ چمڑے کی صدریاں یا چمڑے کا لباس پہن کر شبنم گرنے کے بعد صبح سویرے بھنگ کے کھیت میں سے پودوں کو سلتے روندتے ہوئے گزرتے ہیں۔ پھر اس کے اوپر ٹھیرے ہوئے رال دار مواد کو کھرچ لیتے ہیں۔ یہی بازار میں بکنے والا گانجا ہے۔ بعض اوقات پودے کو پاؤں کے نیچے روندا جاتا، یا ہاتھوں میں ملا جاتا ہے۔ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے کہ عربوں نے حشیش کا علم اس وقت حاصل کیا جب ان کے پیشرووں کو اسے بناتے اور طب میں استعمال کرتے ایک ہزار سال سے زائد عرصہ ہو چکا تھا۔ عہد اسلامی میں رال کو استعمال کرنے والے قدیم ترین اطبا میں سے ایک جابر بن حیان (دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی) ہے۔ اس کی کتاب السموم (ص ۴۷ ب، ۱۲۱ ب) میں بھنگ، بنج کے نام سے مذکور ہے، جہاں بتایا گیا ہے کہ یہ بطور مخدّر کے استعمال کی جاتی ہے۔

ابو منصور مُوَفّق بن علی الهروی (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی) اپنی کتاب الأبنیة عن حقائق الأدویة میں حشیش، شاہ دانج (آج کل، فارسی میں یہ لفظ تخم حشیش کے لیے استعمال ہوتا ہے) کے متعلق لکھتا ہے کہ یہ رسیاں بننے کی صنعت، اور طبی لحاظ سے درد سر اور کان کے درد کے لیے مفید ہے۔

ایک اور مترادف لفظ قِنَّب کے تحت بنو سیمون (۸۳۳ھ) بھی اسے شاہ دانج اور شاہ دانج البر (جنگلی حشیش) کہتا ہے۔ در اصل عربی مصادر میں یہ نام تخم کے لیے آئے ہیں نہ کہ رال یا پتوں کے لیے۔ Meyerhof کے بیان کے مطابق عربوں کے ہاں رال کا عام استعمال نہیں تھا (اسے آج کل حشیش کہا جاتا ہے اور بعض اوقات اس میں پتوں کا عرق ملا دیا جاتا ہے)۔

عمر بن یوسف بن رسول (م ۶۹۴ھ / ۱۲۹۴ - ۱۲۹۵ء) اپنی کتاب المعتمد فی الأدویة المفردة (قاهره ۱۹۵۱ء، ص ۲۵۸، ۳۹۹ تا ۴۰۰) میں کان یا سر کے درد کے لیے قِنَّب کے طور پر شاہدانق تجویز کرتا ہے۔ ابن رسول کہتا ہے کہ اس کی دو اقسام ہیں: ایک بُستانی اور دوسری جنگلی۔ بیج سے نکالے ہوئے تیل کی خوراک سات درہم ہے۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کا ابن البیطار [رک بآں] اپنی تصنیف جامع المفردات (۱: ۱۲۷، ۳۴۹، ۱۸۴۳) میں شاہدانق کا لفظ استعمال کرتا ہے؛ یہ بھی شاہ دانہ "اناج کا بادشاہ" سے نکلا ہے۔ تحفة الاحباب (ص ۴۴) میں قِنَّب کو مراکشی بتایا گیا ہے۔ مراکش میں حشیش معجون یا مختلف مربہ جات میں ملا کر دی جاتی ہے۔ اسے کیف کے طور پر بھی تیار کیا جاتا ہے، جسے خاص طور پر زیریں طبقے کے لوگ نلیوں میں پیتے ہیں۔ شمالی افریقہ کے دوسرے خِطّوں میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔

نشہ آور ہندوستانی بھنگ کے لیے حشیش کی ایک عام عربی اصطلاح کیونکر رائج ہوئی، اس کا یقینی علم نہیں۔ جو لوگ حشیش استعمال کرتے ہیں انہیں حشاشون (ڈوزی، ۱: ۲۸۹) نیز حشیشیون یا حشیشیہ کہا جاتا ہے (لفظ حشیش کے اصل معنی "خشک جڑی بوٹی" تھے؛ یہ لفظ دواؤں میں کام آنے والے پودوں کو حَشّ (خشک کرنا) سے نکلا ہے)۔ یہ آخری نام شامی اسمٰعیلیوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اسے استعمال کیا، یا محض متعارف کیا [رک بہ حَشِیشیّہ]۔ الف لیلة و لیلة (نواح ۶۰۰ھ / ۱۲۰۰ء) میں حشیش کے بکثرت حوالے ملتے ہیں۔ ان کہانیوں

میں حشیش زیادہ تر لوگوں یا جانوروں کو دوا دینے کے لیے ایک بودار چیز کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ مارکو پولو اپنے سفر نامے میں مدہوش کرنے والی چیز کے طور پر حشیش کے استعمال پر بحث کرتا ہے۔

ماضی قریب میں مصر میں حشیش کا استعمال اس قدر عام اور مضر صحت ہو گیا تھا کہ بوناپارٹ نے حشیش سے بنی ہوئی اشیا کے پینے یا حقے میں ملا کر پینے کو ممنوع قرار دینے کے لیے احکام جاری کیے، لیکن یہ احکام بے اثر ثابت ہوئے، کیونکہ اس کا صدیوں سے عام استعمال ہو رہا تھا۔ [المقریزی اپنے زمانے کے متعلق لکھتا ہے کہ امیر سُوْدُوْن الشَّیخُونی نے ۷۸۰ھ / ۱۳۷۸ء کے قریب سخت سزاؤں کے ذریعے بھی یہ کوشش کی کہ مصر کے اس طبقے کے لوگوں میں حشیش کی عادت بد کو روکے]۔

آج کل مختلف اغراض و مقاصد کے لیے پاک و ہند، ایشیائے کوچک، مصر، اور افریقہ کے دوسرے حصوں میں حشیش کی ادویہ کا استعمال عام ہے۔ آج بھی مصر میں حشیش بہت سستی ہے اور اسے غریب لوگ حقے یا سگریٹ میں عام طور پر پیتے ہیں۔ طرابلس سے لے کر مراکش تک کے خطّے، خاص طور پر الجزائر پر بھی یہ بات صادق آتی ہے۔ افریقہ کے مغربی ساحل میں حبشی بھنگ کی کاشت کرتے ہیں اور تازہ یا خشک پتوں کو نلیوں میں ڈال کر پیتے ہیں، جن میں دہکتے ہوئے کوئلے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔ ریف میں سنوسی اسے مذہبی تقاریب میں استعمال کرتے ہیں۔ کانگو پر بھی یہ بات صادق آتی ہے، جہاں Kassai اور Baluba قبائل نے بعض قدیم اشیاے پرستش کو ترک کر دیا ہے اور ان کی جگہ riamba یا حشیش شروع کر لی ہے۔ وہ حشیش کو بیماری سے تحفظ کا ایک ذریعہ اور آسودگی کی ایک علامت سمجھتے ہیں۔

حشیش سے تیار کی ہوئی اشیا کو حقے یا سگریٹ میں ڈال کر مشرقی افریقہ، مدغاسکر اور جنوبی افریقہ میں بھی پیا جاتا ہے۔ مؤخرالذکر ملک میں، Pretoria کے دماغی امراض کے ہسپتال میں سترہ فی صد داخلوں کی ذمے دار حشیش سے تیار کی ہوئی dagga نام ایک مرکب ہے۔ Bushmen, Hottentots اور Kaffirs تمباکو کے بغیر یا تمباکو کے ساتھ حشیش پیتے ہیں۔ ترکی میں حشیش سے تیار کردہ اسرار (''منفیہ'') نام ایک چیز تمباکو میں ملا کر پی جاتی ہے۔ وہاں پر یہ چبائی بھی جاتی ہے۔

شام میں کثیر مقدار میں حشیش بوئی جاتی ہے۔ دمشق میں ایسے بہت سے اڈے ہیں جہاں حشیش اور افیون حقے یا سگریٹ میں پی جاتی ہیں۔ ازبکوں اور تاتاریوں میں بھی اس کی عادت پائی جاتی ہے۔

پاک و ہند میں، جہاں بعض لوگ حشیش کو حقے میں بھی پیتے ہیں، یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اسے اعتدال کے ساتھ استعمال کرنے سے کوئی اخلاقی برائی نہیں پیدا ہوتی۔ دوسری طرف حد سے زیادہ استعمال جسمانی اور دماغی طور پر مضر ہے اور اخلاقی بے راہ روی کا باعث بنتا ہے۔ آج کل شام اور لبنان سے یہ دوا مصر میں ناجائز صورت پر درآمد کی جاتی ہے۔ نشہ آور ادویہ کے متعلق قائم ہونے والے اقوام متحدہ کے ایک کمیشن نے ۱۹۵۰ء میں اعلان کیا تھا کہ ہندوستان میں چھے کروڑ مربع میٹر پر حشیش کی کاشت ہوتی ہے اور صرف شام اور لبنان میں تین سو ٹن سالانہ حشیش پیدا ہوتی ہے [آج کل اس کا استعمال یورپ، کینیڈا اور امریکہ میں بڑھتا جا رہا ہے]۔

یہاں ہم صرف چند ایسے طبیبوں کا ذکر کریں گے

جنھوں نے حشیش کے استعمال پر بہت ماہرانہ قابلیت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے۔ ان میں سب سے پہلے Prospero Alpino کا نام لیا جا سکتا ہے، جس نے ۱۵۸۱ سے ۱۵۸۴ء تک وینس کے قونصل خانے کے طبیب کی حیثیت سے مصر میں کام کیا۔ وہ حشیش (assis) کا حال اچھی طرح بیان کرتا ہے۔ اس نے بچشم خود اس کے استعمال کرنے والوں کو کیف و سرور کی حالت میں بیخود دیکھا تھا۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے سب سے پہلے پرتگالی Garcia da Orta (۱۵۶۳ء) نے "bangue" (= بھنگ، جو سنسکرت کے لفظ "bhanga" سے مشتق ہے) کے پودے اور اس کے منشّی اثرات کا ذکر کیا ہے اور ہسپانوی Christoval Acosta نے ۱۵۷۶ء میں اس کی تصویر بنائی۔ نشیلی جڑی بوٹیوں کا استعمال درویشوں اور فقیروں میں بہت عام تھا اور شہزادوں اور امرا کے لیے بھی ان کا استعمال کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔ ایرانیوں کے ہاں ہندوستانی نام بصورت بنگ ہر نشیلی چیز کے لیے عام ہو گیا اور یہ نام سیکران (henbane) کو دیا جانے لگا (قبّ بنج)۔ جنوبی ایران میں سترھویں صدی عیسوی میں جرمن طبیب اور ماہر علوم طبیعی اینگل برٹ کیمپفر Engelbert Kämpfer ۱۶۸۰ء کے قریب اس بات کی تحقیق کر چکا تھا کہ جہاں تک مادہ اور نر پودوں کی ساخت کا تعلق ہے، ہندوستانی بھنگ اور یورپی بھنگ دونوں ایک دوسری سے اس طرح ملتی جلتی ہیں "جیسے ایک انڈا دوسرے انڈے سے مشابہ ہوتا ہے"۔ اس نے بھنگ کے ان بیجوں کو جو بندر عباس کی گرم فضا میں نشہ آور ثابت ہوئے تھے، اصفہان میں بویا جو بلند اور سرد تر علاقہ ہے؛ مگر ان بیجوں سے جو پودے نکلے، انھیں اس نے بے ضرر پایا۔

موجودہ زمانے میں اس بات کی تصدیق ہو گئی ہے کہ قنب ہندی (Cannabis indica) [یعنی گانجہ] cannabis sativa L. کی صرف ایک فعلیاتی (Physiological) قسم ہے، جو گرم آب و ہوا میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے مادہ پودے کی یہ خاصیت ہے کہ اس کے غدّے کے روئیں بہت زیادہ نشوونما پاتے ہیں لہذا اس میں رال (resin) کا مادّہ زیادہ ہوتا ہے۔ حشیش کا فعّال جز رال ہی میں ہوتا ہے، جسے Cannabinin کہتے ہیں (L. Siebold اور Bradbury، ۱۸۸۱ء)۔ یہ ایک زردی مائل سبز رنگ کا القلی نما (alkaloid) مادّہ ہوتا ہے اور گہرے بھورے رنگ کا رال نما مادہ (Cannabinol) بھی (H. F. Smith، ۱۸۹۱ء)، جو خاص طور پر بہت زیادہ مؤثر ہوتا ہے۔ اس کا اثر دوسرے منشّی زہروں کی طرح ایک نشاط آور کیف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس میں بہت زیادہ قہقہے لگانے کو دل چاہتا ہے اور بعد ازاں بے خودی اور ہذیان کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کے ساتھ اوہام اور باطل خیالات بھی موجود ہوتے ہیں جو اس نشے کی خاص علامت ہیں۔ غصے کے دورے بھی پڑتے ہیں (خصوصاً اگر اس میں سیکران (henbane) کے کسی مرکّب کی آمیزش بھی ہو)۔ اگر اسے مسلسل طور پر زیادہ مقدار میں کھایا جائے تو افسردگی پیدا ہو جاتی ہے، قوت ارادی جاتی رہتی ہے، اور سکتے کا دورہ بھی پڑ جاتا ہے (یہ چیز درویشوں میں خاص طور سے دیکھی جاتی ہے) اور انسان بالکل ہی کودن بن جاتا ہے۔

مصر کے پاگل خانوں میں جو لوگ بند تھے اور حشیش کا دم لگانے والے تھے ان کی تعداد ایک زمانے میں تیس فیصد تھی (Moreau)۔ جب (۱۸۶۸ء) سے "ہندوستانی" بھنگ کی کاشت اور اس کی درآمد مصر میں ممنوع قرار دی گئی اور

انگریزی پولیس نے ۱۸۸۳ء سے قانون کو سختی سے نافذ کیا، اس وقت سے یه تعداد گھٹ کر آٹھ فی صد هوگئی هے اور اب غالباً اور بھی زیاده کم هوگئی هوگی.

مآخذ: Abdul-Chalig Achundow: *Die pharmakologischen Grundsätze des Abu Mansur Muwaffak bin Ali Harawi, Historische Studien aus dem pharmakologischen Institute der Kaiserlichen Universität Dorpat*، ۳ (۱۸۹۳ء): ۱۳۹ ببعد؛ (۲) W. Ainslie: *Materia Indica*، لنڈن ۱۸۲۶ء، ۲: ۱۰۸ تا ۱۱۱؛ (۳) J. Berendes: *Des Pedanios Dioskurides...Arzneimittellehre*، شٹٹگارٹ ۱۹۰۲ء، ص ۳۵۹؛ (۴) R. J. Bouquet: *Bulletin on Narcotics*، ج ۲ (اقوامِ متحده کا شعبۂ امورِ عمرانیه)، عدد ۳؛ (۵) R. N. Chopra: *Indigenous Drugs of India*، کلکته ۱۹۳۳ء، ص ۷۳ ببعد؛ (۶) H. von Deines و H. Grapow: *Grundriss der Medizin der alten Aegypten*، ج ۶: *Wörterbuch der Aegyptischen Drogennamen*، برلن ۱۹۵۹ء، ص ۳۹۳؛ (۷) جالینوس: *De aliment. facultat.* lib. I، باب ۳۱؛ (۸) وهی مصنف: *De simplic. facultat.* lib. ۷؛ (۹) M. G. S. Hodgson: *The Order of Assassins*، هیگ ۱۹۵۵ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۹؛ (۱۰) D. McI. Johnson: *Indian hemp a social menace*، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) B. Laufer: *Sino-Iranica, Field Museum of National History, Anthropological series*، شکاگو ۱۹۱۹ء، ۱۵/۳: ۵۸۲؛ (۱۲) Martin Levey: *Mediaeval Arabic bookmaking and its relation to early chemistry and pharmacology*، در *Transactions of the American Philosophical Society*، ۵۲/۴ (۱۹۶۲ء)، ۹۰؛ (۱۳) L. Lewin: *Die Gifte in der Weltgeschichte*، برلن ۱۹۲۰ء، ص ۲۱۱ تا ۲۱۳؛ (۱۴) I. Loew: *Aramaeische Pflanzennamen*، لائپزگ ۱۸۸۱ء؛ (۱۵) ابن میمون: شرح اسماء العُقار، طبع Max Meyerhof، در *MIE*، ج ۴۱ (۱۹۴۰ء)؛ (۱۶) *The Merck Index*، نیویارک ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۷؛ (۱۷) A. K. Nadkarni: *Indian Materia Medica*، بمبئی ۱۹۵۴ء؛ (۱۸) S. de Sacy، در *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*، پیرس ۱۸۱۸ء، ۴/۲: ۵۵ تا ۵۹؛ (۱۹) Alfred Siggel: *Das Buch der Gifte des Jābir ibn Hayyān*، Wiesbaden ۱۹۵۸ء؛ (۲۰) J. L. Soubeiran: *La matière médicale chez les Chinois*، پیرس ۱۸۷۴ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵؛ (۲۱) R. C. Thompson: *A dictionary of Assyrian botany*، لنڈن ۱۹۴۹ء، ص ۲۲۰ تا ۲۲۲؛ (۲۲) تحفة الاحباب، طبع H. P. J. Renaud و G. S. Colin، پیرس ۱۹۳۴ء؛ (۲۳) United Nations and Social Council: *Report of the Commission on Narcotic Drugs (Fifth Session)*، دسمبر ۱۹۵۰ء؛ (۲۴) Max Wellmann: *Pedanii Dioscurides...De Materia Medica*، برلن ۱۹۵۸ء (بار دوم)؛ (۲۵) P.B. Wilkinson، در *The British Journal of Inebriety*، ج ۲۷ (اکتوبر ۱۹۲۹ء)؛ [نیز رک به حشیش، در ۱ؤ، لائڈن، بار اوّل، اور جو مآخذ وهاں درج هیں].

(M. Levey و M. Meyerhof)

اَلحَشِیْشِیَّة: [= الحَشِیْشِیُّون، الحَشّاشون، الحَشّاشِین]: یه نام ازمنۂ متوسطه میں اسمٰعیلی فرقه کی نزاری شاخ کے شام میں رهنے والے پیروؤں کا پڑ گیا تھا۔ صلیبیوں نے اس نام کو شام سے یورپ میں پہنچا دیا۔ صلیبیوں کے مغربی ادب نیز یونانی اور عبرانی کتابوں میں یه نام مختلف شکلوں کے ساتھ وارد هوتا هے۔ فدائی کی شکل میں اس نے آخرکار فرانسیسی اور انگریزی میں راه پائی اور اس کی مترادف شکلوں میں اطالوی، هسپانی اور دوسری زبانوں میں۔ معلوم هوتا هے که

پہلے پہل یہ لفظ دین دار یا جوشیلے کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، اس طرح فدائی [رک باں] کے ساتھ مطابقت رکھتا تھا۔ بارھویں صدی عیسوی میں بھی پروونسالی Provençal شعرا خواتین کے ساتھ اپنی جاں نثارانہ محبت میں اپنا موازنہ فدائیوں کے ساتھ کرتے تھے (F. M. Chambers : *The troubadours and the Assassins*، در *Modern Language Notes*، ۱۹۴۹ء، ۶۴: ۲۴۵ ببعد؛ D. Scheludko : *Über die arabischen Lehnwörter im Altprovenzalischen*، در *zeitschrift für romanische Philologie*، ۴۷، ۱۹۲۷ء: ۴۲۳)، لیکن جلد ھی نزاریوں کی سفاکانہ تدبیروں، نہ کہ ان کی فدائیت نے، یورپی زائرین کو مشرق کی طرف کھینچا اور اس لفظ کو نئے معنی دیے اور شام میں ایک پر اسرار فرقے کا نام ہونے کی وجہ سے فدائی قاتل کے معنی میں ایک اسم نکرہ بن گیا۔ دانتے (... lo perfido assassin، در *Inferno*، ۱۹: ۴۹ تا ۵۰) پہلے ھی اسے استعمال کر چکا ھے اور چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اس کے شارح Francesco da Buti نے اس کی یہ توضیح کی ھے کہ فدائی سے مراد وہ شخص ھے جو روپیہ لے کر (اجیر بن کر) کسی دوسرے کو قتل کر دے۔

سترھویں صدی اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے دوران میں فدائی کے نام اور اس نام سے مشہور ہونے والے اولیں فرقے یورپی علما کی توجہ کا مرکز بنے رہے، جنھوں نے اس کی اصل اور اھمیت کی توضیح کے متعدد نظریات پیش کیے، جن میں سے بیشتر غیر حقیقی ھیں؛ البتہ Silvestre de Sacy نے اپنی تصنیف *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'originede leur nom* میں اس لفظ کی اصل حقیقت سے پردہ اٹھایا۔ یہ کتاب ایک مقالے کی صورت میں ۱۸۰۹ء میں "Institute" میں پڑھی گئی اور *Mémoires de l'Institute Royal*، ۴ (۱۸۱۸ء): ۱ تا ۸۵ (= *Mémoires d'histoire et de littérature Orientales*، پیرس ۱۸۱۸ء، ص ۳۲۲ تا ۴۰۳) میں شائع ہوئی۔ عربی مخطوطات، بالخصوص ابوشامہ کی تاریخ سے استفادہ کرتے ہوئے وہ سابقہ توضیحات کا جائزہ لیتا ھے اور انھیں رد کر دیتا ھے اور ثابت کرتا ھے کہ لفظ Assassin عربی حشیش [رک باں] سے متعلق ھے۔ اس کا خیال ھے کہ صلیبی جنگوں کے متعلق تاریخی تصانیف میں Assassini، Assissini، Heyssisini وغیرہ کی مختلف صورتیں عربی کے الفاظ حشیشی (جمع حشیشیة یا حشیشیین) اور حشّاش (جمع حشّاشین) سے نکلی ھیں۔ اس کی تصدیق میں اس نے بہت سی عربی عبارتیں پیش کی ھیں، جن میں اس فرقے کے لوگوں کو "حشیشی" کہا گیا ھے، لیکن ایسا ایک بھی حوالہ پیش نہیں کیا جس میں انھیں حشّاش کہا گیا ہو۔ اس کے بعد نئی کتابیں جو سامنے آئی ھیں ان سے لفظ حشیشی کی تو خاصی تصدیق ہو گئی ھے، لیکن اب تک ایسی کوئی کتاب سامنے نہیں آئی جس میں انھیں حشّاش کہا گیا ہو؛ نیز معلوم ہوتا ھے کہ S. de Sacy کی توضیح کا یہ حصہ اور عربی لفظ حشیش سے ماخوذ تمام یورپی صورتیں قابل قبول نہیں۔

اس نئی تعبیر و توجیہ سے اس اصطلاح کے معنی کا مسئلہ پھر ابھرتا ھے۔ حشیش درحقیقت اردو کے لفظ بھنگ (cannabis sativa) کا عربی متبادل ھے اور حشّاش بھنگ پینے والے کا ایک عام نام ھے، تاھم De Sacy بہت سے متأخر مصنفین کی اس رائے کو تسلیم نہ کرتے ہوئے کہ فدائیوں کو یہ نام اس لیے دیا جاتا تھا کہ وہ اس کے عادی تھے، کہتا ھے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ھے کہ اس فرقے کے رھنما حشیش کا خفیہ استعمال کرتے تھے

اور ان کے خیال میں یہ اس لیے کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے داعیوں کو اس بہشت کی نعمتوں کا پہلے سے ذائقہ چکھا دیں، جو ان کے مقاصد کی تکمیل کے بعد اُن کا منتظر ہے ۔ وہ اس توجیہ کا تعلق مارکوپولو کی بیان کردہ کہانی کی جنت کے خفیہ باغات سے قائم کرتا ہے جن میں مدھوش فدائیوں کو داخل کیا جائے گا۔ اس قسم کے اشارے مشرقی اور مغربی ادب کی دوسری کتابوں میں بھی پائے جاتے ہیں (مارکوپولو، طبع A. C. Moule و P. Pelliot، لنڈن ۱۹۳۸ء، ۱ : ۴۰ ببعد؛ قب Arnold of Lübeck : Chronicon *Slavorum*، ۳ : ۱۹؛ J. von Hammer : *Sur le paradis du Vieux de la Montagne*، در *Fundgruben des Orients*، ۳ (۱۸۱۳ء) : ۲۰۱ تا ۲۰۷)۔ اس نے ایک عربی عشقیہ داستان بھی نقل کی ہے، جس میں استعمال کی جانے والی نشہ آور چیز کو بنج کہا گیا ہے ۔ یہ کہانی قدیم ہے اور اس کی قدیم ترین روایت (یعنی Lübeck کے آرنلڈ والی) یقیناً بارھویں صدی عیسوی کے اواخر کی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اُن کا سردار انھیں خود خنجر دیتا ہے، جو اس مخصوص کام کے لیے پہلے سے تیار ہوتا ہے اور پھر "et tunc poculo eos quodam, quo in extasim vel amentiam rapiantur, inebriat, et eis magicis suis quedam sompnia in fantastica, gaudiis et deliciis, immo nugis plena, ostendit, et hec eternaliter pro tali opere eos habere contendit" (در *Monumenta Germaniae historica*، ہینوور ۱۸۶۹ء، ۲۱ : ۱۷۹) ۔ اس قصے کو، جو حشیش کے خوابوں کی قدیم ترین سرگزشت ہے، متأخر مصنفوں نے مختلف روایتوں کے ساتھ دہرایا ہے ۔ تاہم یہ یقینی طور پر ایک عوامی کہانی ہے، جو شاید حشیشیّہ کے نام کا سبب ہونے کے بجائے ایک نتیجہ ہے ۔ اس زمانے میں حشیش کا استعمال اور اس کے اثرات معلوم تھے اور خفیہ نہ تھے؛ کسی فرقے کی جانب سے حشیش کے استعمال کی تصدیق نہ تو اسمٰعیلی اور نہ ثقہ سُنّی مصنفین کرتے ہیں۔ حشیشیّہ کا نام بھی شام تک محدود ہے (قب ہوتسما : *Recueil*، ۱ : ۱۹۵؛ ابن میسّر : *Annales*، ص ۶۸) اور شاید غلط استعمال کی وجہ سے ہے ۔ معاصر ایرانی یا کسی اور غیر شامی اسمٰعیلی نے یہ نام کبھی استعمال نہیں کیا؛ شام میں خود اسمٰعیلی اسے استعمال نہیں کرتے تھے (ماسوا ایک مناظراتی رسالے کے جسے فاطمی خلیفہ الآمر نے اپنے نزاری مخالفوں کے خلاف شائع کرایا، A. A. A. Fyzee : الہدایۃ الآمریۃ، لنڈن و بمبئی ۱۹۳۸ء، ص ۲۷) اور غیر اسمٰعیلی مصنّفین نے بھی کبھی کبھی استعمال کیا ہے؛ چنانچہ المقریزی، حشیش کی اصل اور اس کے استعمال کے متعلق ایک نسبۃً لمبی بحث میں کسی ایرانی اسمٰعیلی کا ذکر کرتا ہے، جو آٹھویں صدی ہجری کے تقریباً آخر میں قاہرہ آیا اور اس نے حشیش کا ایک خاص آمیزہ تیار کر کے فروخت کیا ۔ وہ اسمٰعیلیوں کو حشیشیّہ نہیں کہتا اور نہ اس فرقے ہی کا حشیش سے کسی خاص تعلق کا ذکر کرتا ہے (الخطط، طبع بولاق، ۲ : ۱۲۶ تا ۱۲۹)۔ اس طرح 'حشیشی' اسمٰعیلیوں کے ضمن میں شام تک محدود مقامی نام معلوم ہوتا ہے (شاید نفرت کے اظہار کے لیے ۔ اس کے ذریعے وہ ان کے کردار پر تنقید کر رہا ہے ۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ یہ ان کی خصوصیت ہے)۔

مآخذ: (۱) B. Lewis : *The sources for the history of the Syrian assassins*، در *Speculum*، ۲۷ (۱۹۵۲ء) : ۴۷۵ تا ۴۸۹؛ (۲) وہی مصنف: *The Ismā'ilites and the Assassins*، در *A history of the Crusades*، طبع اعلیٰ K. M. Setton، ج ۱ :

The first hundred years، طبع M. W. Baldwin، فیلاڈلفیا ۱۹۵۵ء، ص ۹۹ تا ۱۲۲؛ (۲) M.G.S. Hodgson: *The Order of Assassins*، ہیگ ۱۹۵۵ء، خاص طور پر ص ۱۳۳ تا ۱۳۷ - اس فرقے کی تاریخ کے لیے رک به اسمٰعیلیه اور نزاریه.

(B. Lewis)

⊗ **الحَشِیْشِیُّون** : رک به الحَشِیْشِیَّة.

* **حِصَار** : (ع) قصر، قلعه، کوٹ، گڑھی (عربی حَصَر سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں دبانا، گھیرا ڈالنا، تاکه قبضے میں لے لیا جائے؛ حَاصَرَ = ''احاطه کرنا یا محاصرہ کرنا'').

آناطولی حصار ایک قلعے کا نام ہے، جو اب شکسته حالت میں ہے اور جسے عثمانی سلطان بایزید اوّل یِلْدِرم نے باسفورس کے کنارے قَنْدِیل لی اور گُوک صُو (= ایشیا کے میٹھے پانی) کے درمیان بنوایا تھا تا که قسطنطینیه کے محاصرے میں سہولت ہو جائے - حصار اور روم ایلی حصار (جسے محمد ثانی نے ۱۴۵۲ء میں اول الذکر کے مقابل بنوایا تھا) دونوں کو تمام راستے (آبنائے باسفورس) پر کامل اقتدار حاصل تھا اور واقعه یه ہے که اسی لیے مؤخرالذکر کا نام بوغاز قازان (= گلا کاٹنے والا) پڑ گیا (رک به بوغاز).

حصار کا لفظ ایشیائے کوچک کے بہت سے مقامات کے ناموں میں ملتا ہے: قَرہ حصارِ صَاحِب (= وزیر کی سیاہ گڑھی): افیون قرہ حصار کا سرکاری نام جو خداوندگار کے صوبے میں ہے؛ شَبِیْن قَرہ حصَار (= سیاہ پھٹکری کی گڑھی): صوبۂ طربزون میں؛ آیدِیْن گوزَل حصار (= شہزادۂ آیدین کا خوبصورت محل): قدیم ترالس (Tralles)؛ آق حصار (= قصر ابیض): یعنی لیڈیا میں ثیاترا Thyatira؛ عرب حصار (= عرب گڑھی)، یعنی البانده؛ توچ حصار (= مینڈھا گڑھی)، توز گول کی جھیل کے قریب، جو آق سرائے کے پاس ہے؛ کلیسا حصار (= گرجا گھر والی گڑھی)، نیکیده Nigde کے جنوب میں طیانه Tyana کی جائے وقوع پر؛ قَرہ حِصَارِ دِوہلو: قضائے دوہلو (ضلع قیصریه، صوبۂ انقرہ) میں ایک گاؤں، جو نِیکده اور قیصریه کے درمیان ہے، جہاں اب بھی ایک قصر کے آثار دکھائی دیتے ہیں، جسے زنجبار کہتے ہیں؛ اِسْکی حِصار (= قدیم قصر): ایک گاؤں، جس کے آثار شکسته گِبز Gebize، یعنی قدیم لِبِیْسّه Lybissa میں ہیں؛ قدیم لودیسیا ادلیکم Laodicea ad Lycum کی جائے وقوع: دنزلی Denizli کے شمال میں؛ حصار جق (= چھوٹا قصر): ایک گاؤں، جو ناحیۂ آلا جام (قضائے بافرہ ضلع سامْسُون، صوبۂ طربزون) میں ہے؛ آخر میں حصار لِق: بِیْغا کی سنجاق میں، جو قدیم ٹرائے Troy کے محل وقوع پر ہے.

مآخذ: (۱) علی جواد: لغات جغرافیه، ص ۳۲۹، ۳۳۰، ۶۰۲.

(Cl. Huart)

* **حِصار** : (محاصرہ)، مندرجۂ ذیل مقالے میں جنگی محاصرے کے فن اور محاصرہ ڈال کر جنگ و قتال کرنے کا ذکر ہے - قلعه بندی پر معلومات کے لیے رک به بُرج، حصن، قلعه اور سُور، نیز جیش، حرب (فن) [نیز دیکھیے فخر مدبّر: آداب الحرب والشجاعة].

عمومی کوائف

قدیم زمانے میں ان ممالکؑ میں جہاں بڑے بڑے شہروں کے گرد حصار ہوتا تھا اور جہاں ازمنۂ متوسطه میں دیہات کے ارد گرد قلعه بندیاں (حصن وغیرہ) ہوتی تھیں، محاصرے ڈال کر جنگ کرنا بھی جنگ و قتال کی ایک قسم تھی، خصوصاً جب لوٹ مار کے بجائے کشور کشائی مطمح نظر ہوتا تھا - اگرچه مکمل محاصرے کے لیے موجودہ فوجیں

شاذ و نادر ہی کافی ہوتی تھیں، تاہم ان سے محصور قلعے تک آنے جانے کا راستہ مسدود ہو جاتا تھا۔ اگر باہر سے کسی قسم کی مدد نہ پہنچتی یا کسی ترکیب سے محاصرین منتشر نہ ہو سکتے تو قحط یا اس کے اندیشے سے محصورین مزاحمت سے دستبردار ہو جاتے تھے۔ اگر ذخیرۂ رسد کافی ہوتا یا کسی فرمانروا سے وفاداری اور جلد چھٹکارے کی امید میں محصورین کا حوصلہ بلند ہوتا تو وہ دیر تک اڑے رہتے تھے۔ بعض اوقات جب محصورین طویل جنگ [رک بہ حرب] کے لیے اچھی طرح تیار نہ ہوتے اور سوائے فرمانروا کے انھیں اپنے فائدے کی کوئی صورت نہ نظر آتی تو وہ دل برداشتہ ہو کر جنگ سے ہاتھ اٹھا لیتے تھے۔ ایسے خانہ بدوش محاصرین جن کے پاس محاصرے کے لیے ساز و سامان نہ ہوتا اور نہ وہ زراعت کو کچھ اہمیت دیتے، تباہی مچا کر شہروں کی تسخیر کر لیتے، جس سے شہری ہمیشہ کے لیے برباد ہو جاتے تھے، لیکن باقاعدہ افواج، جنھیں اس منفعت کا اندازہ تھا جو زمین کے مالیے کے تحفظ سے حاصل ہوتی ہے اور جو عوام کے ہم آواز ہو کر کسی ملک کی بربادی کو سب سے بڑا جرم مانتے تھے، جہاں طبعی حالات کے تحت سرکاری محاصل کی بازیافت مشکل ہو جاتی ہے، کھڑے درختوں اور آبپاشی کے وسائل کو کچھ نقصان نہیں پہنچاتے تھے۔ سچ پوچھیے تو فوجی اقدام کے علاوہ محاصرین کا سب سے بڑا مقصد یہ ہوتا تھا کہ قلعے کے اندر سازش کھڑی کر کے یا کسی دوسری ترکیب سے مقامی حاکم کو گرفتار کر لیں اور اس کی رہائی کے لیے قلعے کی حوالگی کو شرط قرار دیں۔

محاصرہ کرنے کے لیے محاصرے کے آلات سے کام لیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ ان ذاتی ہتھیاروں سے بھی مدد لی جاتی تھی جنھوں نے قدیم روایات کو برقرار رکھتے ہوئے کسی حد تک فنی ترقی کر لی تھی اور ازمنۂ متوسطہ کے نصف آخر میں ان کا پہلے سے زیادہ استعمال ہونے لگا تھا۔ جہاں تک ممکن ہوتا، محاصرین خندق عبور کرنے کے لیے اس کے ایک حصے کو بھر لیتے تھے۔ جہاں تک شہروں کا تعلق تھا، وہاں یہ کوشش کی جاتی کہ اچانک حملہ کر دیا جائے یا [بعض لوگوں کی] غدّاری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سیڑھیاں لگا کر دیواروں پر چڑھا جائے۔

سب سے پہلے داخل ہونے والا شخص دوڑ کر پیچھے آنے والوں کے لیے دروازہ کھول دیتا۔ یہ حکمت عملی صرف رات ہی کو کامیاب ہو سکتی تھی۔ اگر سطح زمین اجازت دیتی تو محاصرین لکڑی کے بنے ہوئے برجوں کو کھینچ کر قلعہ بندیوں کے نیچے لے آتے تھے۔ یہ برج (دبّابے) کئی کئی منزلہ ہوتے تھے اور حملہ آور ان کے اوپر بیٹھ کر قلعے کی دیواروں پر چڑھے ہوئے دشمنوں سے لڑ سکتے تھے اور بالآخر حملہ کر دیتے تھے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی کہ شہر کی دیواروں کے پشتوں کو توڑ دیا جائے اور سرنگوں یا دوسرے جنگی آلات سے قلعے کی دیواروں میں شگاف ڈال کر انھیں ڈھا دیا جائے۔ سرنگ بنانے میں خراسانی بڑے استقلال اور صلاحیت کا ثبوت دیتے تھے۔ یہ سرنگیں شہر پناہ سے باہر محصورین کی نظروں سے بچ کر کھودی جاتی تھیں۔ انھیں لکڑی کے ساز و سامان سے سہارا دے کر منتخب نشانے تک لے جایا جاتا تھا۔ اس کے بعد لکڑی کو آگ دکھائی جاتی، جس کے نتیجے میں زمین (اگر چٹان نہ ہوتی) دھنس جاتی اور اس کے ساتھ عمارت زمین بوس ہو جاتی۔ محصورین بھی اپنے بچاؤ کے لیے بر وقت سرنگیں کھود کر دشمن کا راستہ روک لیتے تھے۔ محاصرے کے آلات کی دو قسمیں تھیں: بعض سے دیوار میں کسی خاص جگہ پر براہ راست ضربیں

لگانے کا کام لیا جاتا تھا ۔ یہ لکڑی کے بنے ہوے دیواری کبش (= مینڈھے) ہوتے تھے ۔ بعض گولہ انداز قسم کے آلات تھے ۔ تحرک اور جوش کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں تھیں: منجنیق، جسے چلانے کے لیے آدمیوں کی ایک باقاعدہ جماعت بڑے زور سے شہتیر کو میزائل پر مارتی تھی اور یہ آلہ ہدف پر ٹھیک جا لگتا تھا ۔ اس کے علاوہ ہلکی قسم کی منجنیقیں (عرادہ) تھیں، ان کی ڈوری کھینچ کر یہی کام لیا جاتا تھا ۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں پہیوں والی کمان (قوس الذیار) طاقتور تیر پھینکنے کے لیے عام کمانوں کی طرح کام کرتی تھی، لیکن اسے چلانے کے لیے بہت سے افراد کی ضرورت پڑتی تھی ۔ بار برداری کی مشکلات کے پیش نظر اس قسم کی جنگی مشینوں کو میدان جنگ میں جوڑا جاتا تھا اور پھر پہیوں والی گاڑیوں پر بار کر کے مقررہ جگہ تک لے جایا جاتا تھا ۔ ان کے کامیاب استعمال کے لیے خاص ڈھب کی زمین درکار تھی، لیکن پہاڑی مقامات کی قلعہ بندیوں میں یہ شرائط مفقود تھیں۔

محصورین اس قسم کے آلات چلانے والوں پر تیروں کی بوچھاڑ کر کے اپنا بچاؤ کر لیتے تھے ۔ ان آلات کی حفاظت کے لیے بڑی بڑی چادریں اور آہنی جنگلے ہوتے تھے ۔ اگر یہ جنگی آلات قلعے کے نیچے ہوتے تھے تو محصورین ان پر پتھر اور گولے وغیرہ پھینکتے رہتے تھے ۔ سب سے زیادہ ان کی یہ کوشش ہوتی کہ روغن نفت پھینک کر ان آلات کو آگ لگا دیں ۔ یہ کوشش اتنی کامیاب ہوتی کہ اس سے بچنے کے لیے آلات اور برجوں کو، جو حملوں کا زیادہ‌تر نشانہ بنتے تھے، کھالوں سے ڈھانک دیا جاتا تھا ۔ یہ سرکہ پلائی ہوئی کھالیں آگ سے محفوظ رہتی تھیں ۔ ان آلات کے بنانے اور جوڑنے والے کاریگر، خصوصاً ابتدائی صدیوں میں، غیر مسلم (غیر جنگجو) ہوتے تھے ۔

مآخذ: جیش اور حرب کے لیے دیکھیے K. Huuri کی تصنیف اور Cl. Cahen کی یادداشتیں؛ *Traité d'Armurerie* ۔ تمام تاریخوں میں محاصروں کا ذکر ملتا ہے، جن کا ابھی تک منظم طور پر جائزہ نہیں لیا گیا ۔ ان میں خاص دلچسپی کی جنگیں وہ ہیں جو صلاح الدین اور فرنگیوں اور بعد کی صدی میں مغول اور مملوکوں کے جوابی حملوں کے طور پر ہوئیں۔ آتشیں اسلحہ کے زمانے میں توپ خانے کا ذکر اس مقالے سے حذف کر دیا گیا ہے، جس کے لیے رک بہ بارود.

(CL. CAHEN)

۲ ۔ المغرب

مغرب (اقصی) میں محاصرین اور محصورین کے جنگی طور طریقے بنیادی طور پر مشرق جیسے تھے؛ اختلاف صرف الفاظ کا تھا ۔ بنیادی تفصیلات کے لیے دیکھیے E. Lévi Provençal: *L'Espagne musulmane au X^e siècle*، ۱۹۳۲ء، ص ۱۰۵؛ H.R. Idris: *La berbérie orientale sous les Zirides*، ۲ : ۵۳۳؛ R. Brunschvig: *La Berbérie orientale sous les Hafṣides*، ۲ : ۸۷.

محاصرے میں کام آنے والی مشینوں میں عہد بنی مرین میں بڑی طاقتور منجنیقیں بنائی گئی تھیں ۔ مثال کے طور پر تلمسان کے مشہور محاصرے میں سنگ مرمر کے گولوں سے شہر پر گولہ‌باری کی گئی تھی ۔ ان میں سے بعض گولے دستیاب ہوے ہیں جن کا قطر دو میٹر اور وزن دو سو تیس کیلوگرام ہے ۔ سلطان الناصر الموحدی نے (۶۰۱ھ / ۱۲۰۴ء) میں المہدیہ کا محاصرہ کیا تھا ۔ اس وقت بڑے گولے کا وزن ایک سو بیس پونڈ تھا (القرطاس: ترجمہ Beaumier، ص ۳۲۹).

عہد بنی مرین میں ایک نئی قسم کی مشین وجود

میں آئی ۔ اس کا نام قوس الزیارہ تھا اور یہ ایک قسم کی بھاری منجنیق تھی ۔ جب اسے (کھیڑا جاتا تو اس کے حمل و نقل کے لیے گیارہ خچر درکار ہوتے تھے ۔ چھوٹی قسم کی بے شمار منجنیقیں (الرعادہ؛ الرادہ، بجائے قدیم عرادہ) رائج ہو چکی تھیں ۔ محاصرین ان منجنیقوں کو برجوں کے شہ نشینوں پر رکھ کر استعمال کرتے تھے جبکہ محصورین ان سے ان برجوں کو آگ لگانے والے گولے پھینکا کرتے تھے ۔

جہاں تک ہلکے ہتیاروں کا تعلق ہے یہ دیکھا گیا ہے کہ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف کی ابتدا سے محاصرین کثرت سے مہلک کمانوں (قسی عقّارہ) سے مسلح ہوتے تھے ۔ اس سے محصورین کو قلعے کے سوراخوں میں آنے سے روکا جاتا تھا تاکہ وہ سفر مینا کے سپاھیوں پر تیر نہ چلا سکیں ۔ جنگی اعمال کی نگرانی کے لیے محاصرہ کرنے والی فوج کے سردار کے لیے مشاھدے کی چوکی (مرقبہ، دیدبان، شراع) بھی ہوتی تھی ۔

محاصروں کی قطعی تفصیلات کم یاب ہیں ۔ ۴۵۲ھ / ۱۰۶۰ء میں باربسترو کے محاصرے کے بارے میں دلچسپ عبارتیں ملتی ہیں (ابن عذاری : البیان المغرب، طبع Lévi-Provençal، ۲۲۷) ۔ ۵۱۲ھ / ۱۱۱۸ء میں سرقسطہ کے محاصرے کے لیے دیکھیے (القرطاس، مترجمۂ Beaumier، مطبوعۂ رباط، ۲ : ۸۸) ۔ قفصہ کا موحدین نے دوبار محاصرہ کیا تھا (دیکھیے ابن عذاری، باب در موحدین، طبع Huici، ۱۹۶۳ء : ۱۶۵ تا ۱۶۸؛ *Hespéris*، ۲۸، ۱۹۴۱ء : ۳۵ و ۶۲) ۔ بنو مرین نے بھی تلمسان کا دو دفعہ محاصرہ کیا تھا (ابن خلدون : کتاب العبر، ۷ : ۹۳ و ۲۲۱ و ۲۵۷ و ترجمۂ دی سلان، ۳ : ۲۷۳، ۴ : ۱۴۳ و ۲۲۱)؛ المریہ کے محاصرے (۷۰۹ھ / ۱۳۰۹ء) کے لیے دیکھیے ابن خلدون : کتاب العبر، ۷ : ۲۴۹ (ترجمہ، ۴ : ۲۰۳) ۔ ۵۴۰ھ / ۱۱۴۶ء میں موحدین کے عبدالمؤمن نے فاس کے حفاظتی پشتوں کے ایک حصے کو گرانے کے لیے غیرمعمولی تدبیر سے کام لیا ۔ اس نے دریا کے بہاؤ کے اوپر ایک بند باندھ دیا، جس سے شہر میں پانی آ گیا ۔ جب شہر میں کافی پانی جمع ہو گیا تو اس سے بند ٹوٹ گیا، جس کے نتیجے میں حفاظتی پشتے سیلاب میں بہ گئے (Lévi-Provençal : *Documents inédits d'histoire almohade*، ص ۱۶۴ و حاشیہ ۱) ۔

بعض محاصرے کئی کئی سال تک جاری رہتے تھے ۔ بنو مرین کے سلطان یوسف بن یعقوب نے تلمسان کا آٹھ سال تین ماہ تک محاصرہ قائم رکھا اور یہ اسی وقت ختم ہوا جب محاصرین کے حکمران کو قتل کر دیا گیا اور اس کا لشکر تتر بتر ہو گیا ۔ در حقیقت شہر پناہ میں نہ صرف عمارتیں ہوتی تھیں بلکہ زمین کے وسیع اور کھلے قطعات بھی ہوتے تھے، جو کاشت کاری اور مویشیوں کے لیے چراگاہ کا کام دیتے تھے ۔ (تاریخ کی کتابوں میں ان قیمتوں کی تفصیلات موجود ہیں جو بلنسیہ (الاندلس، ۱۳ (۱۹۴۸ء) : ۱۴۰) اور تلمسان (العبر، ۷ : ۹۶، ترجمۂ دی سلان، ۳ : ۳۷۷) کے باشندوں کو اناج حاصل کرنے کے لیے ادا کرنی پڑی تھیں ۔

اگر محاصرہ طوالت اختیار کر جاتا تو محاصرین کا فوجی کیمپ شہر بن جاتا تھا، جس میں قلعہ‌بند دیواریں، جامع مسجد، حمام اور منڈیاں ہوتی تھیں ۔ ان میں مشہور ترین المنصورہ [رِکّ باں] (یا المنصوریہ) تھا، جو تلمسان کے سامنے آباد ہو گیا تھا؛ دوسرا Santa Fé کا کیمپ تھا جسے ۱۴۹۱ء میں کیتھولک حکمرانوں نے غرناطہ کے محاصرے میں لگایا تھا ۔ مؤرخین نے بہت سے اور محاصروں کا بھی ذکر کیا ہے ۔

(G. S. COLIN)

۳ ۔ ایران

اسلام سے قبل ایران کے باشندے قلعوں کے محاصرے کی ترکیبوں اور محاصرے کے آلات سے واقف تھے کیونکہ ساسانیوں کی فوج میں ماہر انجینیئر ہوا کرتے تھے (دیکھیے Christensen : *L'Iran soous les Sassanides*، بار دوم، ۲۱۲ تا ۲۱۳) ۔ حضرت سلمان الفارسیؓ ایرانی ہی تھے جنھوں نے ۵ھ / ۶۲۷ء میں حملہ آور قریش کے خلاف مسلمانوں کو مدینے کے مغرب میں حفاظتی خندق بنانے کی تجویز پیش کی تھی ۔ اس کے علاوہ ایرانیوں نے وحشی قوموں سے بچاؤ کے لیے فوجی اہمیت کے بہت سے علاقوں میں حفاظتی دیواریں بنائی ہوئی تھیں ۔ یہ دیواریں بحیرۂ خزر کے مغربی کنارے پر دربند اور دیلمیوں کی تاخت و تاراج کے مقابلے کے لیے چالوس اور قزوین کے مقامات پر تھیں ۔ (انوشروان نے جو حفاظتی دیواریں تعمیر کرائی تھیں؛ ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے المسعودی : مروج الذہب، ۲ : ۱۹۶ تا ۱۹۷ و ۹ : ۵ ببعد) ۔ یہ روایت اسلامی عہد تک قائم رہی جبکہ ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء میں ایک مقامی ایرانی سپہ سالار نے گورگان میں تمیشا کے مقام پر دیواریں بنائی تھیں (دیکھیے الطبری، ۳ : ۱۲۷۵) ۔

صحرائی عرب جنگی محاصرے کے طریق کار سے یکسر بیگانہ تھے، کیونکہ جزیرۂ عرب میں صرف طائف کے اردگرد حفاظتی دیواریں تھیں ۔ خانہ بدوش اقوام کی طرح وہ پختہ دیواروں اور عمارتوں کو نفسیاتی طور پر ناپسند کرتے تھے ۔ جب ان کی فتوحات کا دائرہ اسلامی دنیا میں مشرق تک وسیع ہو گیا تو ان کے لیے اس قسم کی جنگی مہارتوں کا حاصل کرنا ناگزیر نظر آنے لگا ۔ ایران میں بے شمار قلعے اور فوجی استحکامات تھے ۔ آذربیجان، فارس، بحیرۂ خزر اور خراسان کے علاقے تو اس سے معمور تھے (دیکھیے Spuler : *Iran*، ص ۴۹۹ تا ۵۰۲) ۔ اس سے آگے بڑھ کر مشرق میں، جہاں عربوں کے قدم کئی سال بعد پہنچے تھے، خوارزم کے قلعہ بند دیہات اور جاگیریں تھیں جن کا انکشاف زمانۂ حال میں روسی ماہرین اثریات نے کیا ہے (دیکھیے S. P. Tolstov : *Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur*، برلن ۱۹۵۳ء، ۷۳ ببعد) ۔

۱۶ھ / ۶۳۷ء میں عربوں نے جب طیسفون پر حملہ کیا تو ایرانی، عربوں کے مقابلے میں بھاری مجانیق (واحد منجنیق) اور ہلکے گوپھیے (عرّادہ) لے آئے تھے، لیکن سعد شیرزاد نام ایک شخص نے عربوں کے لیے بیس منجنیقیں بنا دی تھیں اور تیرہ سال بعد عربوں نے اصطخر کے محاصرے میں ان گوپیوں (= گوپھنوں؛ منجنیقوں) ہی کا استعمال کیا تھا (الطبری، ۱ : ۲۴۲۷؛ ابن الاثیر، ۲ : ۳۹۶؛ البلاذری، ۳۸۹) ۔

تاریخی مآخذ اموی عہد میں عربوں کی ان نئی تدبیروں کا ذکر کرتے ہیں، جنھیں وہ شہر پناہوں اور مشرقی ایران کے فوجی استحکامات کا محاصرہ کرتے وقت کام میں لاتے تھے ۔ خراسان کے والی قتیبہ ابن مسلم نے ۹۲ھ / ۷۱۰ء میں خُتّل میں شُومان کا محاصرہ کیا اور اس میں ایک منجنیق الفَحجا، (= چوڑی ٹانگوں والی) استعمال کی، جس کے پتھر مقامی حکمران کے محل میں جا کر گرے اور ان سے ایک آدمی ہلاک ہوا ۔ دو سال بعد میں قتیبہ کے عرب فوجیوں نے شہر پناہ کو منجنیقوں سے تباہ کر دیا (الطبری، ۲ : ۱۲۳۰، ۱۲۴۴ تا ۱۲۴۵؛ ابن الاثیر، ۴ : ۴۴۷، ۴۵۳) ۔ ساسانیوں نے طیسفون میں عرب حملہ آوروں کے خلاف جو گوپھنیں استعمال کی تھیں، ان سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ آلات یا کم از کم ہلکی اور نقل پذیر گوپھنیں محاصروں کے علاوہ عام اور کھلی جنگ میں بھی کام دیتی تھیں ۔ تاریخ میں لکھا ہے کہ

۱۲۱ھ / ۷۳۹ء میں نصر بن سیّار کے تمیمی اور ازدی سپاھیوں کا سامنا ایک باغی حارث بن سریج کے دو ھلکے گوپیوں (عرّادہ) سے ھوا تھا (الطبری، ۲: ۱۶۹۲؛ ابن الاثیر، ۵: ۱۷۸)۔

عباسی عہد میں جنگی طور طریقے زیادہ پیچیدہ ھو گئے تھے اور آناطولی سرحدوں پر جہاں بے شمار فوجی استحکامات تھے، بوزنطیوں سے جنگ کرنے کے لیے نئے طریقے اختیار کیے گئے تھے۔ غالبًا یہیں سے آتشیں نفط کا استعمال سیکھا گیا، جسے ھانڈیوں میں بھر کر گوپھنوں یا دوسرے میکانکی ذرائع سے دشمن کی طرف پھینکا جاتا تھا۔ تاریخ میں نفّاطون (= نفط پھینکنے والے ماھر) دستوں کا پتا چلتا ھے۔ المعتصم کے سپہ سالار الأفشین نے بابک خُرّمی کی بغاوت فرو کرنے میں ان نفط اندازوں سے آذربیجان کے مشکل اور پہاڑی راستوں میں خاص کر بابک کے قلعۂ بذّ (الطبری، ۳: ۱۲۱۱، بذیل ۲۲۲ھ/۸۳۷ء) میں کام لیا تھا۔ اس کے بعد کی صدی میں خلیفہ کے سپاھیوں نے ایران میں داخل ھونے والے دیلمیوں پر نیزوں سے نفط کی ھانڈیاں باندھ کر پھینکی تھیں (ابن مسکویہ: تجارب الامم، ۱: ۲۸۲؛ ترجمہ، ۴: ۳۲۱، بذیل ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء)۔ اس سے زیادہ خطرناک قسم سانپوں کی وہ بوریاں تھیں جو صفّاری امیر خلَف بن احمد نے ۳۵۴ھ / ۹۶۵ء میں منجنیقوں سے دشمن پر پھینکی تھیں جبکہ باغیوں نے اس کا محاصرہ سیستان کے ایک قلعے میں کر رکھا تھا ([العُتبی: الفتح الوھبی]، ۱: ۱۰۰)۔

سلطان محمود اعظم نے غزنوی فوج کو ھیئت و اسلحہ کے لحاظ سے اسلامی دنیا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ فوج بنا دیا تھا۔ اس سے ھم توقع رکھتے ھیں کہ یہ فوج محاصرے کے لیے بھی پوری طرح لیس ھو گی۔ (فوج میں) بھاری مشینوں کو ھاتھی کھینچتے تھے جن پر لکڑی کے مینڈھے (کبش) دیواروں اور عمارتوں کو مسمار کرنے کے لیے لگے ھوتے تھے۔ (بار برداری کے ان جانوروں کے کچھ بعد کے استعمال کے لیے دیکھیے Boyle، ترجمۂ تاریخ جہانگشای جوینی، ۲: ۳۶۰، جب قرا خطای نے خوارزمی فوج سے پکڑے ھوے ھاتھیوں کو بلاص آغون کے دروازوں کو توڑنے کے لیے استعمال کیا تھا)۔ غزنوی فوج میں انجینیروں، سفرمینا کے سپاھیوں اور سرنگ لگانے والوں کا اختصاصی عملہ گوپھنیں چلانے اور قلعے کی دیواروں کے نیچے نقب لگانے کے لیے استعمال ھوتا تھا۔ وسطی افغانستان کے علاقے غور میں جہاں مقامی سرداروں کی قوت مدافعت کا انحصار برجوں اور مضبوط مقامات پر تھا، سلطان محمود اور اس کے بیٹے کی جنگی مہمات میں ان کاریگروں کی فنی مہارت (کا استعمال) ایک ضروری بات تھی۔ ان برجوں پر پتھروں سے بوچھاڑ کی جاتی تھی اور ان کے نیچے سرنگیں بچھائی جاتی تھیں۔ بیہقی کا بیان ھے کہ ایک قلعے کے حصار پر سیڑھیاں لگا دی گئیں تاکہ غزنوی لشکر اس کے ذریعے قلعے کی دیواروں پر چڑھ سکے (دیکھیے C. E. Bosworth: *Ghaznevid military organisation*، در *Isl.*، ۳۶ (۱۹۶۰ء): ۶۵، ۶۸؛ وھی مصنف: *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and eastern Iran 994-1040*، اڈنبرا ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۸، ۱۲۰)۔

سلاجقہ صحراؤں اور میدانوں کے رھنے والے ترک تھے اور جب وہ اسلامی دنیا کے افق پر ابھرے تو انھیں جنگی محاصرے کے فنی اصولوں کو سیکھنا پڑا۔ ایک عرصے تک وہ پختہ عمارتوں اور قلعہ‌بندیوں کا احترام کرتے رھے۔ البنداری اپنی کتاب [فتح الاصفہان] کے صفحہ ۳۷ پر آلپ ارسلان کی اس مدح و توصیف کا ذکر کرتا ھے جو اس نے دیار بکر میں آمد کی مشہور عالم حفاظتی

دیواروں کی، کی تھی (دیکھیے ناصرِ خسرو: سفرنامہ، طبع دبیرسیاقی، تہران ۱۳۳۵ھ / ۱۹۵۶ء، ص ۹) ۔ اس نے اپنے ہاتھوں سے دیواروں کو چھوا اور پھر برکت کے لیے اپنے ہاتھ اپنی چھاتی پر مل لیے ۔ سلجوقیوں نے ایران کو تاخت و تاراج کر ڈالا اور باشندوں کو اطاعت پر مجبور کرنے کے لیے براہ راست حملے کے بجائے ان کا رشتہ اناج بہم پہنچانے والے علاقوں سے قطع کر دیا، لیکن طغرل نے ۴۴۲ھ / ۱۰۵۰ء میں اصفہان کا محاصرہ ایک سال تک قائم رکھا یہاں تک کہ ابو منصور فرامرز کاکویہ نے اطاعت قبول کر لی (ابن الاثیر، ۹: ۳۸۴ تا ۳۸۵) ۔ عظیم سلجوقیوں کی فوج میں جلد ہی ایک ڈویژن نوع جنگی محاصرے کے لیے قائم ہو گئی جس میں انجینیئر، سفر مینا کے سپاہی اور نفط انداز تھے ۔ اسی طرح عباسی عہد میں بوزنطیوں سے تصادم کے بعد جنگی تیاریاں تیز ہو گئی تھیں ۔ ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء میں سلطان آلپ آرسلان نے گرجستان پر چڑھائی کی تو سلطان نے نفط اندازوں کے دستوں کو آنی کے خشبی مورچوں کے خلاف استعمال کیا اور وہاں سے مغربی جانب پیش قدمی کرتا ہوا آناطولی میں داخل ہو گیا ۔ وہاں محاصروں کے دوران میں اس نے اپنے نیزہ بازوں، تیر اور نفط اندازوں کے لیے ریت اور بھوسے سے بوریاں بھر کر بڑے بڑے چبوترے بنا لیے ۔ اس کے علاوہ اس نے لکڑی کا ایک برج بنایا جس پر سرکے میں سکھائے ہوئے نمدے کا شامیانہ ہوتا تھا تاکہ حملہ آور نفط کی ابلتی ہوئی ہانڈیوں کی سوزش سے محفوظ رہیں ۔ اس برج سے سلجوقی فوجیں دیواروں کو پتھر مار مار کر توڑ دیتی تھیں (صدر الدین الحسینی: اخبار الدول السلجوقیہ، ص ۳۹ تا ۴۰) ۔ ۴۶۵ھ / ۱۰۷۳ء میں ملک شاہ کے ابتدائی عہد حکومت میں سلطان نے قاوُرد کی بغاوت فرو کرنے کے بعد منجنیقوں اور فوج کے دوسرے آلات اپنے سر بر آوردہ سپہ سالار عماد الدین ساوتگین کے سپرد کر دیے تھے جو خواجہ سرا تھا (البُنداری، ص ۹۰) ۔

اسلام کے ازمنۂ متوسطہ میں جبکہ خوارزم شاہیوں، غوریوں اور مغولوں (چھٹی و ساتویں صدی ہجری / بارہویں و تیرھویں صدی عیسوی کے عہد میں جنگی محاصروں کے فن میں انتہائی ترقی ہوئی تھی، اس کے متعلق تاریخی مآخذ معلومات سے لبریز ہیں ۔ یہ مسلّم تھا کہ منجنیقوں سے سنگ باری کی وجہ سے نہ صرف دیواریں ٹوٹ پھوٹ جاتی تھیں جو ایران میں پختہ اینٹوں کی ہوتی تھیں، بلکہ اس سے ایک قسم کا نفسیاتی اثر بھی مرتب ہوتا تھا کیونکہ لگاتار سنگ باری سے اندرون شہر میں زندگی غیر محفوظ ہو جاتی تھی ۔ خوارزمیوں نے ہراس اور دہشت پھیلا کر ہرات کے غوری محافظوں کو ۶۰۰ھ / ۱۲۰۳ء میں اطاعت پر مجبور کر دیا تھا (Boyle: ترجمۂ تاریخ جہانگشای جوینی، ۱: ۳۲۰ تا ۳۲۱) ۔ خوارزمیوں کا ورود ایک نشیبی علاقے سے ہوا تھا جو ندی نالوں سے بنا پڑا تھا اس لیے وہ محاصروں میں دروں اور چشموں کی اہمیت کو مد نظر رکھتے تھے ۔ ۶۰۲ھ / ۱۲۰۶ء میں سلطان معزالدین محمد غوری کی وفات کے بعد خوارزمی فوج نے ہرات کا دوبارہ محاصرہ کر لیا ۔ حملہ آوروں نے ہری رود پر بند باندھ دیا جس سے شہر کی دیواریں پانی سے گھر گئیں ۔ اس کے بعد (لشکر نے) کشتیوں سے شہر پر دھاوا بول دیا ۔ شاہ علاء الدین محمد نے خود آ کر حکم دیا کہ بند کو توڑ کر جمع شدہ پانی چھوڑ دیا جائے ۔ اس سیلاب سے شہر کی دیواروں کا بہت بڑا حصہ گر پڑا اور معمولی سی لڑائی کے بعد خوارزمیوں نے شہر فتح کر لیا ۔ تھوڑے عرصے بعد ہرات کے والی حسین خرمیل نے خوارزم شاہ کے

خلاف بغاوت کر دی۔ اس دفعہ مؤخرالذکر نے ہری رود سے شہر کے ارد گرد خندق بنا لی اور اس کے کناروں کو درختوں کے تنوں اور شکستہ اینٹوں اور پتھروں سے اونچا کر دیا گیا، جس سے پانی کی سطح بلند ہو گئی اور شہر پناہ کی بنیادوں میں پانی بھر گیا۔ اس کے بعد خندق سے پانی بڑے زور سے چھوڑا گیا، جس کے نتیجے میں شہر کی دیواریں گر گئیں اور حملہ آور ملبے کو پھلانگ کر شہر کے دروازوں تک جا پہنچے (جوزجانی: طبقات ناصری، ترجمۂ راورٹی، ۱: ۲۵۹ تا ۲۶۰؛ Boyle: ترجمۂ تاریخ جہان گشای جوینی، ۱: ۳۳۵) - ۶۰۹ھ / ۱۲۱۲ء میں سلطان غیاث الدین محمود غوری کا انتقال ہوا تو لکڑی کے ایک گھوڑے کی بدولت ایک دلچسپ ترکیب کا استعمال ظہور پذیر ہوا جبکہ شاہی خاندان کے حریف افراد نے دارالحکومت فیروز کوہ پر قبضہ کرنے کی سازش کی تھی۔ اس کے لیے وہ ایسی آدمیوں کو خزانے کے صندوقوں میں بند کر کے شہر میں لے آئے، لیکن سازش کا (بروقت) پتا چل گیا اور درآمدہ آدمیوں کو پکڑ کر قتل کر دیا گیا (جوزجانی: وہی کتاب، ۱: ۴۰۸ تا ۴۰۹)۔

اسلامی مآخذ اور یورپی سیاحوں نے مغولی مملکت کے جو داخلی حالات لکھے ہیں ان سے اچھی طرح پتا چلتا ہے کہ مغولوں نے جنگی محاصرے کے فن کو اعلیٰ درجے تک ترقی دی تھی۔ چنگیز خانی فوج میں منجنیق چلانے والے دستے ہوتے تھے، جن کی نفری ہزاروں تک بیان کی جاتی ہے۔ ان کا سپہ سالار نوئین آبقا تھا (وہی کتاب، ۲: ۱۰۴۷)۔ فوج کے اس عملے میں چینی اور بعض یورپین بھی ہوتے تھے۔ ہلاکو خان کی فوج میں چینی منجنیق چلانے والے اور نفط و چرخ انداز شامل ہوتے تھے۔ یہ مغول ہی تھے جنھوں نے سب سے پہلے اسلامی دنیا کو کثیر التعداد تیروں والی کمان (= چرخ کمان) سے آشنا کیا۔ ان میں سے بعض کو چنگیز خان نے ۶۱۸ھ / ۱۲۲۱ء میں نیشاپور پر حملے کے دوران میں استعمال کیا تھا۔ مغولی فوج میں جو غیرملکی ماہرین موجود تھے، ان کا ذکر کرتے ہوئے مارکوپولو لکھتا ہے کہ قبلای خان نے ایک نسطوری عیسائی اور جرمن توپچی کو بھی فوج میں ملازم رکھا ہوا تھا۔ جب چنگیز خان نے خراسان پر حملہ کیا تو اس کے ہمراہ شمالی خراسان کے ضلع اُستوا کا ایک بھگوڑا سپاہی تھا، جو اس کے ساتھ آملا تھا اور وہ گوپھنوں اور پیدل فوج کی صف بندی کا ذمے دار تھا (Nasawi-Houdas، ۵۲ تا ۵۳؛ ترجمہ، ۹۰ تا ۹۱)۔ مغولوں کے فوجی آلات کو گاڑیوں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا تھا۔ John کے Plano Carpini کا بیان ہے کہ محاصرے کے آلات میں نمایاں شے وہ رسے ہوتے تھے جن سے مشینیں کھینچی جاتی تھیں: funes ad machinas trahendas (دیکھیے K. Huuri: *Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen*، ہلسنکی و لائپزگ ۱۹۴۱ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۴، ۱۸۰ تا ۱۹۲).

جنگی محاصرے میں مغول بڑے تدبّر کا مظاہرہ کرتے تھے۔ سب سے پہلے وہ مقامی آبادی کی ایک جماعت (حشر) کو توپوں کا لقمہ بنانے کے لیے اپنی فوج کے آگے رکھتے تھے، جن کی پناہ میں مغولی فوج نبرد آزما ہوتی تھی۔ اس جماعت سے بارود ڈھونے کا کام لیا جاتا تھا (دیکھیے Boyle: ترجمۂ تاریخ جہان گشای جوینی، ۱: ۹۲ تا ۹۳، **محاصرۂ خوجند**؛ وہی کتاب، ۱: ۱۰۷، **محاصرۂ دبوسیہ اور سمرقند**)۔ اس کے بعد منجنیقوں اور مشینوں کو جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا محصور دیواروں اور قلعہ بندیوں کے نزدیک لایا جاتا۔

۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء میں جند کے مقام پر سب سے پہلے حفاظتی خندق کو بھرا گیا تاکہ منجنیقوں، دیوار توڑنے والے مینڈھوں اور دیوار پر لگائی جانے والی سیڑھیوں سے کام لیا جا سکے۔ ملتان میں مغولی جرنیل ترباے طوقشین نے دریاے سندھ میں منجنیقوں کو کشتیوں پر چڑھا دیا تھا (وہی کتاب، ۱ : ۱۰۴۲) اور کہا جاتا ہے کہ مغول نے نیشاپور میں ایک دن میں دو سو منجنیقیں کھڑی کر دی تھیں۔ حفاظتی پشتے بنانے، منجنیقیں ایستادہ کرنے، دبّابوں اور جنگی مینڈھوں کے بنانے کے لیے انھوں نے بوشنقان کے قریبی نخلستان سے لکڑی حاصل کی تھی (Nasawi-Houdes، ص ۵۴؛ ترجمہ ص ۹۰ تا ۹۲)۔ منجنیقیں چلانے کے لیے اگر پتھر دستیاب نہ ہوتے، جیسا کہ ۶۱۷ - ۶۱۸ھ / ۱۲۲۰ تا ۱۲۲۱ء میں خوارزم میں گرگانج کے محاصرے میں معاملہ پیش آیا تھا، تو شہتوت کے درخت کے لٹھوں کو پانی میں خوب بھگو کر استعمال کیا جاتا تھا۔ سنگ اندازی کے ساتھ خندق کو ملبے سے بھر دیا جاتا اور مٹی کے بنے ہوئے حفاظتی حصاروں کو گرانے کے لیے کاشتکاروں کو ہلالی شکل میں سب سے آگے دھکیل دیا جاتا۔ اسلامی دنیا میں بارود اور توپ خانے کے استعمال نے محاصرے کی ان تدبیروں پر گہرا اثر ڈالا۔ ایران میں ان نئے طریقوں پر سوچ بچار کے لیے "بارود" اور "مغولوں" کے عنوانات ملاحظہ ہوں۔

مآخذ: اس کے لیے مواد زیادہ‌تر تاریخی کتابوں سے جمع کرنا پڑتا ہے جو پورے عہد کو محیط ہیں۔ Spuler: *Iran*، ص ۴۹۲ تا ۴۹۳، ۴۹۹ تا ۵۰۲ اور وہی مصنّف: *Mongolen*، ص ۴۱۲ تا ۴۱۶ میں جنگی محاصرے پر خاص ابواب پائے جاتے ہیں۔ Quatremère: *Hist. des mongoles de la Perse*، ۱ : ۱۳۲ تا ۱۳۷، ۲۰۳ تا ۲۰۵ میں نفت کے استعمال، حشروں اور منجنیقوں کے بارے میں یادداشتیں ابھی تک قیمتی مآخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ آخر میں Huuri کی مذکورۂ بالا تصنیف کا مطالعہ مختلف قسم کی مجانیق اور مشینی کمان کی فنی تفصیلات سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے کرنا چاہیے۔

(C.E. BOSWORTH)

۴ - مملوکی دور

مملوکی عہد میں جنگی محاصرے کا ذکر مندرجۂ ذیل پس منظر میں بیان کرنا پڑے گا۔ مملوکوں کی سلطانی میں بڑی لڑائیاں ان کے ابتدائی زمانے میں ہوئی تھیں۔ یہ لڑائیاں زیادہ تر صلیبی جنگجوؤں سے ہوئی تھیں، جبکہ صرف جنگی محاصرہ ہی فیصلہ کن عامل ہوتا تھا یا مغول سے معرکہ‌آرائیاں ہوتی تھیں، جن میں میدان جنگ میں تقدیر کا فیصلہ ہوتا تھا (دیکھیے حرب)، اگرچہ محاصرے بھی کم اہم کردار نہیں ادا کرتے تھے۔ اس کے بعد مملوکوں نے چھوٹی چھوٹی جنگیں کیں۔ ان میں دو جنگیں مستثنٰی ہیں۔ ایک جنگ تو تیمور لنگ کے خلاف لڑی گئی، جس میں جنگی محاصرے کی کچھ اہمیت تھی اور آخری جنگ عثمانیوں کے ساتھ ہوئی، جس میں جنگی محاصرے کا ناقابل ذکر حصہ ہے۔ چھوٹی جنگیں بے شمار محاصروں کے ذریعے لڑی گئیں لیکن ان معمولی جھڑپوں سے جنگی محاصرے کے فن یا اس کے آلات میں کوئی خاص ترقی ظہور پذیر نہ ہو سکی۔

مملوکی عہد کے بیشتر زمانے میں بھاری گولوں کے پھینکنے کے لیے زیادہ تر جس مشین سے کام لیا جاتا تھا وہ منجنیق تھی۔ اس کا زمانۂ عروج ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی، خاص کر اس کے آخری سال تھے۔ صلیبی جنگجوؤں کے اخراج یا اس کے تھوڑی دیر بعد اس مشین کی تاریخ ختم ہو جاتی ہے۔

صلیبی جنگوں کے ستّر یا اسّی سال بعد تک

مملوک جنگی محاصرے میں صرف منجنیقوں سے کام لیتے تھے - آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے ساٹھویں سال میں بارود جیسا انقلاب انگیز ہتھیار رائج ہوا اور مسلمان ملکوں میں سب سے پہلے ممالیک نے اسے استعمال کیا۔ مملوک اپنے عہد کے آخر تک محاصرے میں توپ خانے سے کام لیتے رہے لیکن انقلابی قسم کے باوجود توپ خانے کو منجنیق کے معاون ہتھیار کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا رہا۔ مملوکی عہد کے اختتام تک توپ خانے نے مجانیق پر بڑی حد تک برتری حاصل کر لی تھی۔ نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں آتشیں ہتھیار محاصرے میں سب سے زیادہ استعمال ہونے لگے تھے، لیکن پھر بھی ازمنۂ متوسطہ میں محاصرے میں کام آنے والے ان آلات پر برتری نہ حاصل کر سکے جو انھیں معاصر یورپ اور سلطنت عثمانیہ میں حاصل تھی (مزید معلومات کے لیے دیکھیے D. Ayalon: *Gunpowder and firearms in the Mamlūk Kingdom - a challenge to a mediaeval society*، لنڈن ۱۹۵۶ء، اور ''بارود'' پر مقالہ ملاحظہ ہو)۔

مملوکی دور کے جنگی محاصروں کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ منجنیق اور توپ خانہ ہی محاصرے کی اہم جنگی مشینیں تھیں جن سے گولہ باری کی جاتی تھی۔ دیگر آلات مثلاً دبابوں، متحرک برجوں اور نفط کے سنہری ایام مملوکی عہد سے پیشتر ہی گزر چکے تھے۔ مملوکوں کے زمانے میں ان کی کچھ اہمیت نہ تھی (نیچے دیکھیے)۔ وہ اپنے عہد حکومت کے ابتدائی برسوں میں منجنیق کے ساتھ نقب زنی کو کثرت اور نہایت کامیابی سے استعمال کیا کرتے تھے۔

براہ راست شہادت کی قلت کے باوجود بعض علامتوں سے پتا چلتا ہے کہ ممالیک متوازن گوپھن کو بکثرت کام میں لاتے تھے (شاید ان کا استعمال محدود پیمانے پر دوسرے مسلم ممالک اور مشرقی ریاستوں میں ہوتا تھا)۔

چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی اور ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں جب عیسائیوں سے جنگ ہو رہی تھی، شام اور مصر میں منجنیق کے استعمال کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ ممالیک بہ نسبت ایوبیوں کے ان مجانیق کی زیادہ سے زیادہ تعداد استعمال کر رہے تھے۔ ایوبی سلاطین، بشمول صلاح الدین، زیادہ سے زیادہ دس منجنیقوں کو ہر محاصرے میں کام میں لاتے تھے؛ بعض اوقات یہ تعداد اس سے بھی کم ہوتی تھی۔ ایک، دو یا تین مشینیں تو عام بات تھی (الفتح القسی، ص ۳۳۱؛ ابن الاثیر، ۱۱ : ۱۲۰، ۳۲۰، ۳۳۱ و ۱۲ : ۶، ۳۳، ۳۲؛ ابو شامہ، ۲ : ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۸۳، ۱۹۲، ۲۳۵؛ *RHC Hist. Or*، ۳ : ۲۵۳؛ السلوک، ۱ : ۸۳؛ Deschamps : *Les châteaux des Croisés*، ۲ : ۵۲، ۶۳ - ایک اہم استثنائی مثال کے لیے دیکھیے (ابن الاثیر، ۱۱ : ۳۷) - ایوبی عہد میں مجانیق کے استعمال کے بارے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے الفتح القسی، ص ۱۵۳؛ سبط، ص ۳۲۵، ۳۳۷؛ السلوک، ۱ : ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۲۳۳) - ایوبی عہد حکومت کے خاتمے پر ان کی تعداد میں کچھ اضافہ دیکھنے میں آتا ہے (السلوک، ۱ : ۳۳۱؛ النجوم الزاہرۃ (قاہرہ)، ۶ : ۳۲۹) - اسلامی دنیا میں ممالیک کے بعد ایران کے ایلخانی مغول مجانیق کا کثرت سے استعمال کیا کرتے تھے۔ وہ اکثر اوقات ایک محاصرے میں بیس سے لے کر پچیس منجنیقوں سے کام لیتے تھے (ابن الاثیر، ۱۳ : ۲۳۳، ۲۹۹؛ النہج السدید، ۱۲ : ۳۲۷؛ السلوک، ۱ : ۳۲۶، ۳۷۵؛ نیز دیکھیے Huuri، ص ۱۹۱، ۱۹۲، جہاں مبالغہ آمیز اعداد و شمار درج ہیں، اس کے علاوہ ص ۱۹۱ کا حاشیہ ملاحظہ ہو) - صلیبی جنگجوؤں کے قلعوں کے

خلاف ممالیک نے صرف تھوڑی سی گوپھنیں استعمال کی تھیں، اگرچہ یہ مشینیں مغول کے آلات سے زیادہ ترقی یافتہ تھیں (نیچے دیکھیے)، (السلوک، ۱ : ۵۶۵ تا ۵۹۹؛ Zetterstéen : *Beiträge*، ص ۱۹؛ ابن کثیر، ۱۳ : ۳۱۳، ۳۲۷؛ النہج السدید، ۳ : ۵۵۳؛ ابن الفرات، ۸ : ۸۰، ۱۳۹؛ السلوک، ۱ : ۶۰۸، ۷۷۸، و حاشیہ ۲؛ جزری، ص ۱۹)۔ ممالیک جس طرح محاصرے میں اپنی منجنیقوں کو تقسیم کر کے نصب کرتے تھے اس کا سب سے اچھا بیان قلعات روم کے بارے میں ملتا ہے؛ لیکن جب اشرف خلیل نے (۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء میں) عکّے کا محاصرہ کیا تو سابقہ ریکارڈ مات ہو گئے۔ ابوالفداء، جو اس محاصرے کا عینی شاہد ہے، بیان کرتا ہے کہ عکّے کے محاصرے میں سب سے زیادہ تعداد میں چھوٹی اور بڑی گوپھنیں استعمال کی گئی تھیں (ابوالفداء، ۳ : ۲۳)۔ بعض مملوکی ذرائع کی رو سے ان کی تعداد بانوے تھی؛ بعض اسے بہتّر بتلاتے ہیں (الجزری، ترجمہ Sauvaget، ص ۵؛ ابن الفرات، ۸ : ۱۱۱، ۱۱۲؛ السلوک، ۱ : ۷۶۳؛ النجوم (مطبوعہ قاہرہ)، ۸ : ۵ تا ۶ (و حاشیہ ص ۶)؛ المنہل الصافی، ۳ : ورق ۲۶ ب؛ ابن ایاس، ۱ : ۱۲۳)۔ ابن العبری (Berhebraeus) نے اس محاصرے میں گوپھنوں کی تعداد تین سو بیان کی ہے، یا *Exidium Acconis* کے گمنام مصنف نے یہ تعداد چھے سو چھیاسٹھ لکھی ہے (قب Houri، ص ۱۷۳، حاشیہ ۳؛ نیز دیکھیے J. Prawer : *A History of the Latin Kingdom of Jerusalem*، (عبرانی) یروشلم ۱۹۶۳ء، ۲ : ۵۲۹) گوپھنوں کی اس تعداد کو مبنی بر مبالغہ سمجھنا چاہیے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ عیسائی مصنف مسلم معاصرین کی تعداد کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنا چاہتے تھے۔ ۶۷۱ھ / ۱۲۷۲-۱۲۷۳ء میں بیبرس اوّل نے سمندری جانب سے فرنگیوں کے حملے کے پیش نظر ایک سو گوپھنیں لگا کر سکندریہ کی بندرگاہ کو مستحکم کر لیا تھا (الخطط، ۱ : ۱۷۵؛ السلوک، ۱ : ۶۰۸)۔ اس بارے میں یہ امر پیش نظر رہے کہ تاریخی ذرائع ہمیشہ ہی محاصرین کی مجانیق کی تعداد کو محصورین کی تعداد سے زیادہ بیان کرتے ہیں۔ محاصروں میں مجانیق کی تعداد کے بارے میں ملاحظہ ہو Huuri، ص ۱۶۳ تا ۱۶۵، ۱۷۲ تا ۱۷۳ (بعض اعداد تو یقیناً مبالغہ آمیز ہیں)۔ صلیبی عہد میں مجانیق کے استعمال کے لیے ملاحظہ ہو وہی کتاب، ص ۱۵۶، حاشیہ ۱)۔

شام اور فلسطین سے عیسائی جنگجوؤں کے اخراج کے بعد مملوکی ماخذ شاذ و نادر ہی محاصرے میں کام آنے والی منجنیقوں کی تعداد کا ذکر کرتے ہیں، لیکن بعض کھلی علامتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی تعداد میں نمایاں کمی ہو گئی تھی (دیکھیے ابن کثیر، ۱۳ : ۲۱۳، ۲۸۱، ۲۸۲؛ وہی کتاب، ص ۲۰۳ تا ۲۰۹)۔ اگرچہ ہماری معلومات مملوکی عہد میں استعمال کی جانے والی گوپھنوں کی تعداد کے بارے میں وافر ہیں، لیکن توپوں کی تعداد کے متعلق ناکافی ہیں۔ مملوکی عہد میں آتشیں اسلحہ کی تاریخ کے مطالعے میں یہی خامی دکھائی دیتی ہے (Ayalon : *Gunpowder and firearms...*، ص ۳۰)۔

ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے محاصروں کی نمایاں خوبی یہ ہے کہ زمانۂ ماضی کے مقابلے میں گولہ انداز مشینوں کی تعداد اور ان کے اقسام میں نمایاں اضافہ ہو گیا تھا۔ منجنیق کی اس نئی قسم سے کئی قسم کی مشینیں بنا لی گئی تھیں۔ اسی قسم کی ہلکی گوپھنوں کی مدد سے مسلمان نفت پھینکا کرتے تھے۔

مملوکی تاریخ سے چار قسم کی منجنیقوں کا پتا چلتا ہے: فرنجیہ (فرنگیہ)، مغربیہ، قارا بغاویہ اور شیطانیہ۔ ایوبی عہد سے زیادہ ان کا تذکرہ مملوک شاہی میں ملتا ہے۔ ساتویں

صدی هجری / تیرهویں صدی عیسوی سے قبل ان کا ذکر کسی تاریخ میں نہیں ملتا لیکن اس صدی کے خاتمے پر ان کا نام و نشان تاریخ کے صفحات سے مٹتا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب عیسائی جنگجو مسلم ممالک سے نکل گئے تو نہ صرف مجانیق کی صنعت کی ترقی رک گئی بلکہ اس پر زوال آ گیا۔ ان تاریخی ماخذ سے منجنیق کی چاروں قسموں میں فرق کا پتا نہیں چلتا، لیکن معلومات کے ذخیرے سے بعض اہم نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں (مزید معلومات کے لیے دیکھیے منجنیق)۔

سرنگ (نقب) بھی جنگی محاصرے کا ذریعہ تھا، جس سے لوگ صدیوں سے آشنا تھے، لیکن چھٹی صدی هجری/بارهویں صدی عیسوی سے پیشتر اس کا استعمال شاذ و نادر ہی رہا تھا۔ اس کے عروج کا زمانہ چھٹی صدی هجری / بارهویں صدی عیسوی کا اواخر ہے۔ اس کا استعمال خاص طور پر مسلمانوں نے ساتویں صدی هجری / تیرهویں صدی عیسوی میں کیا تھا۔ سرنگ لگانے کا یہ طریقہ تھا کہ حصار یا قلعے کی دیوار سے کچھ دور نقب (جمع نقوب اور شاذ طور پر سرب جمع اسراب یا سروب) لگا کر سرنگ کھودی جاتی تھی۔ جب یہ سرنگ قلعہ بندیوں تک پہنچ جاتی تو اسے زیادہ چوڑا اور گہرا کر دیا جاتا تھا۔ زیر زمین سرنگ کو سہارا دینے کے لیے لکڑی کا ساز و سامان ہوتا۔ اس کے بعد سرنگ کو لکڑی کے برادے، بھوسے یا دیگر آتش گیر چیزوں سے بھر دیا جاتا اور اس میں آگ لگا دی جاتی اور قلعہ بندی کے نیچے جو سرنگ لگی ہوتی تھی، وہ دھڑام سے گر پڑتی۔ یہ سرنگیں ان قلعہ بندیوں کے مقابلے میں زیادہ مؤثر ہوتی تھیں جو کم و بیش نرم سطح زمین پر بنی ہوتی تھیں، لیکن وہ حصار جو پہاڑی بنیادوں پر بنے ہوتے یا جن کے گرد گہرا پانی ہوتا ان سرنگوں سے زیادہ اثر پذیر نہیں ہوتے تھے (سطح زمین کی سختی کو دور کرنے کی دلچسپ کوشش کے لیے ملاحظہ ہو ابو شامہ: *RHC, Hist. Or.*، ۴: ۲۵۳ تا ۲۵۵)۔ اس طریقے سے بڑے بڑے فائدے یہ تھے کہ محاصرین، محصورین کے گولوں اور نفت کی ہانڈیوں سے محفوظ رہتے تھے، بصورت دیگر ان کے دبابے اور برج ان چیزوں کی زد میں رہتے تھے۔ اس کے علاوہ اس عمل سے محصورین ہکا بکا رہ جاتے تھے۔ وہ بھی اپنی حفاظت کے لیے ایک متوازی سرنگ کھود لیتے تھے۔ جب دشمن کے راستے کا پتا چلتا تو وہ سرنگ لگانے والوں کو مار ڈالتے یا دھوئیں سے انھیں مار بھگاتے یا ان کے کیے کرائے پر پانی پھیر دیتے۔ صلیبی جنگوں کے زمانے میں شام میں یورپ کی نسبت سرنگوں کا زیادہ استعمال ہوا تھا اور صلیبی جنگجوؤں سے زیادہ مسلمانوں نے ان سے کام لیا تھا۔ رچرڈ نے ۱۱۹۲ء میں داروم کے محاصرے میں حلب کے ہنرمند اور مشاق مسلم نقب زن متعین کیے تھے جو عکے کے محاصرے میں گرفتار ہوئے تھے (Grousset، ۳: ۸۶ اور حاشیہ ۳ کے حوالے)۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ صلاح الدین نے ۵۸۴ھ / ۱۱۸۸ء میں صهیون کا محاصرہ کیا تو اس کے ہمراہ حلب کے زیادہ سپاہی تھے، جو بہادری کے لیے مشہور تھے (ابن الاثیر، ۱۲: ۵ - ۶)۔ یہ امر اتفاقی نہ تھا کہ صلاح الدین کی فوج میں نقب زن اور پیادہ فوج کے سپاہی حلب سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ سب کے سب جنگی محاصرے کے فن میں تربیت یافتہ تھے۔ ایوبیوں سے زیادہ ممالیک نقب زنوں سے بڑے پیمانے پر خاص کر آخری صلیبیوں کے قلعوں کے محاصرے میں کام لیتے تھے (مرآۃ الزمان، ص ۲۲۵، ۲۶۳، ۲۷۶، ۳۷۴؛ الجزری (Sauvaget کا ترجمہ)، ص ۱۶؛ النهج السدید، ۱۲: ۴۷۰، ۴۹۰؛ سیرت الملک المنصور، ص ۲۵۰؛ ابن الدواداری (طبع Roemer)، ۹ : ۱۳۱، ۲۶۱؛ Bar Hebraeus (مترجمۂ Budge)، ص ۴۹۲ تا ۴۹۳؛ الیونینی، ۲ : ۳۱۷ تا ۳۱۸؛ ابن الفرات، ۸ : ۸۰، ۱۱۲؛ السلوک، ۱ : ۶۹، ۱۸۴، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۸، ۷۴۷، ۷۶۷؛ العینی، در RHC، Hist. Or.، ۱/۲ : ۲۴۲؛ النجوم، طبع قاہرہ، ۵ : ۳۶، ۴۰ و ۷ : ۱۳۸ و ۸ : ۹؛ وہی کتاب طبع Popper، ۶ : ۴۰۷، ۴۶۲، ۴۶۷ و ۶ : ۵۲، ۲۷۰ ـ نیز دیکھیے Quatremère : *Mongols*، ص ۲۵۲ تا ۲۵۵، حاشیہ ۸۱؛ Rey : *Études sur les monuments . . .*، پیرس ۱۸۷۱ء، ص ۳۶، ۳۷ و بمواضع کثیرہ؛ Oman، ۶ : ۳۴، و ۲ : ۵۰ تا ۵۲؛ Grousset، ۲ : ۵۵۰ و ۳ : ۷۰۳ تا ۷۰۴، ۷۴۳، ۷۵۵، ۷۶۲؛ Deschamps، ۲ : ۶۶؛ Fedden، ص ۳۸ تا ۳۹؛ Prawer، ۲ : ۵۰، ۴۵۲، ۴۵۶ تا ۴۵۷، ۴۶۰، ۴۸۸، ۵۳۹، ۵۴۱).

سرنگ لگانے والوں کے لیے نقّابوں (شاذ طور پر نقّابہ) کا لفظ استعمال ہوتا تھا ـ سرنگ لگانے کے عمل کو نَقّب یا نَقب کہا جاتا تھا ـ قلعہ بندیوں سے پتھر نکالنے والے حجّاروں کہلاتے تھے ـ سرنگ لگانے میں بڑھئی (نجّاروں) بھی کام کرتے تھے ـ آتش گیر مادّے کو جلانے کا عمل عَلّق (شاذ اُحرّق) کہلاتا تھا ـ (ان حوالوں کے علاوہ دیکھیے الفتح القسّی، ص۶۶۱؛ سیرت الملک المنصور، ص ۸۹؛ ابن الفرات، ۸ : ۸۰؛ السلوک، ۱ : ۱۰۰۳؛ النجوم، طبع قاہرہ، ۸ : ۶؛ وہی کتاب طبع Papper، ۵ : ۴۰۷؛ Quatremère : *Mongols*، ص ۲۸۴ حاشیہ ۹۵؛ انصاری (طبع Scanlon)، ص ۹۲ ـ صلیبی جنگوں کے بعد سرنگوں سے بہت کم کام لیا گیا لیکن اس کا استعمال بالکل ترک بھی نہیں ہوا (صلیبی جنگوں کے مابعد زمانے کے لیے مذکورۂ بالا حوالے دیکھیے) ـ مملوکوں نے ارسوف (۶۶۳ھ/۱۲۶۵ء) اور المرقب (۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) کے محاصرے میں جو سرنگیں لگائی تھیں ان کے دلچسپ اور اہم بیانات کے لیے دیکھیے السلوک، ۱ : ۵۲۸ تا ۵۲۹؛ ابوالفداء، ۴ : ۲۷؛ سیرت الملک المنصور، ص ۷۸ تا ۷۹؛ ابن الفرات، ۸ : ۱۷ تا ۱۸؛ النجوم، قاہرہ، ۶ : ۴۰).

سرنگ لگانے میں مملوکوں کی کامیابی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ جب وہ عیسائیوں کے ساحلی قلعوں کا محاصرہ کرتے تھے تو وہ بہ نسبت عام حالات کے جنگی ذرائع کو بغیر کسی رکاوٹ کے بے دریغ استعمال کرتے تھے، کیونکہ قلعوں کی تسخیر کے بعد وہ ان کو اپنے قبضے میں نہیں رکھتے تھے اور نہ ان کی مرمت کرتے تھے بلکہ ان کو گرا کر زمین کے برابر کر دیتے تھے ـ منجنیق اور نقب ہی محاصرے کے وہ ہتیار تھے جن کو کام میں لا کر ممالیک نے عیسائیوں کے قلعوں پر قبضہ کیا اور اس طرح شام اور فلسطین میں ان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا تھا۔

ممالیک کے جنگی محاصرے اور ان کی بحری طاقت : جب ممالیک صلیبی جنگجوؤں کے ساحلی شہروں اور قلعہ بندیوں کا محاصرہ کرتے تو ان کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہوتی تھی کہ وہ مکمل طور پر ان کا محاصرہ نہیں کر سکتے تھے کیونکہ محصورین کے سامنے کھلا سمندر ہوتا تھا ـ عیسائیوں کے خلاف مملوکوں کی لشکر کشی کے سارے زمانے میں، حتّٰی کہ سلطان بیبرس اول کے عہد میں بھی جب مملوکوں کا بحری بیڑا عروج پر تھا، ہمیں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا کہ خشکی اور سمندر دونوں راستوں سے بیک وقت حملہ کیا گیا ہو ـ ساحلی پٹی پر (شہروں اور قلعوں کے) محاصرے کے حالات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ممالیک کی بحری طاقت نہ ہونے کے برابر تھی ـ مسلمانوں کے بحری بیڑے کی کمزوری جو عیسائیوں کے خلاف آخری اور

بڑے حملے میں آشکار ہوئی، ویسی تمام صلیبی جنگوں میں کبھی دکھائی نہیں دی تھی۔

عکّے کے محاصرے میں فرنگیوں کے جنگی جہاز آتشیں ہتھیاروں کی زد سے محفوظ تھے۔ انھوں نے سمندری جانب سے محصورین پر حملہ کیا تھا (ابوالفداء، ۳ : ۲۵؛ RHC, Hist. Or.، ۱ : ۱۶۳)۔ افرنگی ان جہازوں سے تازہ کمک لاتے تھے، محصور اور مفتوحہ قلعوں سے پناہ گزینوں کو نکال کر ان بندرگاہوں تک پہنچاتے تھے جو ابھی تک عیسائیوں کے قبضے میں تھیں، لیکن مملوکی بیڑا ان کا کچھ بھی بگاڑ نہیں سکتا تھا (دیکھیے ابن کثیر، ۱۳ : ۳۲۱؛ النہج السدید، ۱۲ : ۵۳۹ تا ۵۴۰؛ ابن الفرات، ۸ : ۸۰، ۱۱۲؛ السلوک، ۱ : ۷۳۴، ۷۶۳، ۷۶۵؛ النجوم، طبع قاہرہ، ۸ : ۸، ۱۱؛ Prawer، ۲ : ۳۵۳ تا ۵۳۱، بمواضع کثیرہ؛ مزید مثالیں اور شواہد سطور ذیل میں ملاحظہ کیجیے۔ ممالیک کی صرف ایک اور وہ بھی کمزور مداخلت کے لیے دیکھیے Stevenson : *The Crusaders in the East*، ص ۳۵۵۔ اگر حملہ آور افرنگی فوج شام اور فلسطینی ساحل کے کسی مقام پر اترنا چاہتی تو مملوکوں کے بحری بیڑے کی مجال نہ تھی کہ وہ ان کے ورود کو روک سکے۔ سلطان صلاح الدین کے زمانے میں تو مسلمانوں کی بحری طاقت اس سے بھی زیادہ کمزور ہو گئی تھی۔ جنگ حطّین [رک بآں] کے بعد مسلمان تمام عیسائیوں کو باہر نکال سکتے تھے، لیکن افرنگیوں کی بحری طاقت کی برتری کی وجہ سے وہ اس موقع سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔

سمندر میں برجوں اور قلعہ بندیوں پر صلیبیوں کا قبضہ ممالیک کے لیے خاص طور پر درد سر بنا رہا۔ اس قسم کی قلعہ بندیاں صیدا (مشہور Château de Mer)، مراقیہ، اللاذقیّہ اور (خلیج اسکندرونہ میں) ایاس کے سامنے واقع تھیں۔ طرابلس الشام کے شمال مغرب میں ارواد کا قلعہ بند جزیرہ تھا۔ مسیحی جنگجوؤں کے اخراج کے بعد ایاس اور ارواد کا معاملہ کسی دوسرے وقت کے لیے اٹھا رکھا گیا۔ جب عکّے پر قبضہ ہو گیا اور صلیبیوں کی حالت کمزور ہو گئی تو انھوں نے صیدا کے "سمندری قلعہ" کو بغیر کسی مزاحمت کے مسلمانوں کے حوالے کر دیا (Deschamps، ۱ : ۱۹۳، ۷۳ تا ۷۶، ۹۲؛ ۳ : ۱۷، ۱۸، ۲۲۷ تا ۲۳۰، ۲۵۳ تا ۲۵۴؛ Grousset، ۳ : ۷۶۲ و حاشیہ ۲؛ Prawer، ۲ : ۳۹۸، ۵۳۳)۔ جہاں تک مراقیہ کا تعلق ہے وہاں کا برج یا حصن اس کی قلعہ بندی کا کام دیتا تھا اور جس سے بندرگاہ میں داخلے کو روکا جا سکتا تھا۔ یہ برج ساحل سے دو تیروں کی پرواز کے فاصلے پر بنا ہوا تھا اور خوب مستحکم تھا۔ سلطان قلاوون نے فیصلہ کیا کہ اس برج کا محاصرہ نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ سمندر میں ہے اور مسلمانوں کے پاس کوئی جہاز بھی نہیں کہ اس کی رسد رسانی کو منقطع اور لوگوں کو آنے جانے سے روکا جا سکے (ابن عبدالظاہر : سیرت الملک المنصور، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ص ۸۸)۔ اس بیان سے نہ صرف مراقیہ میں ممالیک کے بحری بیڑے کے غیر مؤثر ہونے کا پتا چلتا ہے بلکہ افرنگیوں کے دوسرے ساحلی مقامات کے محاصرے میں بھی یہی کیفیت نظر آتی ہے۔ انکشاف کے لحاظ سے ایک واقعہ قابل ذکر ہے جو طرابلس کی تسخیر کے دوران میں پیش آیا۔ تھوڑے سے افرنگیوں نے ایک چھوٹے سے جزیرے میں جو شہر کے مقابل تھا، پناہ لی تھی۔ جزیرے تک رسائی صرف جہازوں سے ہو سکتی تھی۔ مسلمانوں کی خوش بختی سے سمندر میں اتار شروع ہوگیا، جس سے مسلمان پیدل اور گھوڑے پر سوار ہو کر جزیرے میں پہنچ گئے اور بھگوڑے افرنگیوں کو گرفتار کر لیا (ابن الفرات،

۸ : ۱۱۵ تا ۱۲۱) ۔ قدرے اختلاف کے ساتھ اس کی تصدیقی شہادت کے لیے دیکھیے (ابوالفداء، ۴ : ۲۳؛ دیکھیے Grousset، ۳ : ۷۴۴) ۔ اس سے مؤرخین کے اس احساس کا اظہار ہوتا ہے کہ اگر مسلمانوں کو تائید خداوندی حاصل نہ ہوتی تو وہ فتح کے جوش و خروش میں اس بے سہارا مقام کو بھی تسخیر نہیں کر سکتے تھے۔

جب سلطان قلاوون مراقیہ کے بحری قلعے کو اپنے زور سے فتح نہ کر سکا تو اس نے طرابلس کے حاکم Bohemond پر زور ڈالا۔ اس نے محصورین کو مجبور کیا کہ وہ یہ قلعہ مسلمانوں کے حوالے کر دیں۔ اس کے بعد مملوکوں اور افرنگیوں کی متحدہ کوشش سے اس قلعے کو (۶۸۳ھ / ۱۲۸۵ء میں) تباہ کیا جا سکا (سیرت الملک المنصور، ص ۷۸ تا ۹۰؛ نیز دیکھیے النجوم، مطبوعہ قاہرہ، ۷ : ۳۱۵ تا ۳۱۷؛ Grousset، ۳ : ۷۴۴)۔

اللاذقیۃ کی بندرگاہ میں داخلے کے لیے جو حفاظتی برج تھا اس پر قبضہ اسی وقت ہو سکا جب وہ زلزلے سے تباہ ہو گیا (سیرت الملک المنصور، ص ۱۵۱ - ۱۵۲؛ Grousset، ۳ : ۷۳۴) ۔ صرف جزیرۂ ارواد کے قلعے کو (۷۰۲ھ / ۱۳۰۲ء میں) بحری مہم سے فتح کیا گیا تھا۔ اس کے لیے جنگی جہاز مصر اور فوج طرابلس سے لائی گئی تھی (دیکھیے ابوالفداء، ۴ : ۴۷؛ ابن الدواداری، ۹ : ۸۰؛ Zetterstéen : *Beiträge*، ص ۱۰۸؛ النہج السدید، ۲۰ : ۲۱؛ السلوک، ۱ : ۹۲۳؛ النجوم قاہرہ، ۸ : ۱۵۳ تا ۱۵۷؛ ابن خلدون، ۵ : ۴۱۶؛ الدرر، ۳ : ۲۶۹؛ الخطط، ۲ : ۱۹۰) ۔ ایاس [رک بآں] کی قلعہ بندیاں ایک چھوٹے سے قلعے اور تین برجوں پر مشتمل تھیں۔ ان میں ایک سمندری برج بھی تھا، جو ساحل سے ایک تیر (کی زد) کے ڈیوڑھے فاصلے پر واقع تھا۔ اس کی تسخیر (۷۲۲ھ / ۱۳۲۲ء) کے لیے قلعے اور ساحل کے درمیان تقریباً تین سو گز لمبا پل بنایا گیا (اللاذقیہ کے برج پر قبضے کے لیے یہی طریقہ عمل میں لایا گیا (سیرت الملک المنصور، ص ۱۰۲؛ نیز دیکھیے Deschamps، ۲ : ۲۲۱؛ صیدا کے بحری قلعے پر قبضے کے بارے میں Zetterstéen : *Beiträge*، ص ۱۵۰، ۱۹۳؛ ابو الفداء، ۴ : ۹۱، ۱۱۵، ۱۱۹؛ ابن کثیر، ۱۴ : ۱۰۲؛ السلوک، ۲ : ۲۰۴ تا ۲۱۴، ۲۳۹ تا ۲۴۰، ۹۳۴؛ المنہل، ۲ : ورق ۱۱ ب؛ ابن خلدون، ۵ : ۴۰۳) ۔ علاوہ ازیں دیکھیے D. Ayalon : *The Mamlūks and naval Power—a phase in the struggle between Islam and Christian Europe*، در *Proceeding of the Israel Academy of sciences and humanities*، ج ۱/۸، ایروشلم ۱۹۶۵ء۔

دبابہ، برج اور نفط: جنگی محاصرے کے ان تین آلات نے مسلمانوں اور صلیبیوں کی معرکہ آرائیوں میں اہم کردار ادا کیا تھا، لیکن اس کشمکش کے خاتمے اور عیسائی جنگجوؤں کے اخراج کے زمانۂ مابعد میں ان کی اہمیت کم ہو گئی تھی۔

برج اور دبابے زیادہ تر افرنگی ہتیار تھے (دیکھیے Cahen : *Traité*، ص ۷، حاشیہ عدد ۲) جنھیں مسلمانوں نے حقیقی طور پر استعمال نہیں کیا تھا یا زیادہ سے زیادہ محدود پیمانے پر استعمال کیا۔ جب ان کا رواج ہوا تو مسلمان ان کے استعمال سے ناواقف تھے اور انھیں دیکھ کر ہیبت اور تحسین کا اظہار کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم مآخذ ان کا ذکر بہ نسبت مجانیق کے زیادہ تفصیل سے کرتے ہیں۔ دبابوں کا بہترین ذکر اسکندریہ کے اس محاصرے میں ملتا ہے جو ۵۷۰ھ / ۱۰۷۴ء میں صقلیہ کے بحری بیڑے نے کیا تھا۔ عکے کے محاصرے (۵۸۶ھ / ۱۱۹۰ - ۱۱۹۱ء) میں بھی ان کا ذکر ملے گا (مثال کے طور پر دیکھیے ابو شامہ :

کتاب الروضتین، ۱ : ۲۲۵ و ۲ : ۱۶۲ تا ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۸۰، ۱۸۵؛ السلوک، ۱ : ۶۵ تا ۷۵؛ ابن الاثیر، ۱۱ : ۲۷۲ و ۱۲ : ۳۳؛ JA، ۱۸۴۹ء، ص ۲۲۵؛ Quatremére : *Mongols*، ص ۲۸۴ تا ۲۸۶، حاشیہ ۹۵) ۔ برجوں کا سب سے اچھا ذکر عکہ (۵۸۶ھ / ۱۱۹۰ تا ۱۱۹۱ء) اور دمیاط (۶۱۵ھ / ۱۲۱۸ء و ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء) کے محاصروں کے بیان میں ملتا ہے (ابن الاثیر، ۱۲ : ۲۸، ۳۴؛ ابوشامہ، ۱ : ۹۸ و ۲ : ۱۵۳ ببعد، ۱۶۲؛ السلوک، ۱ : ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۸۹، ۲۰۷، ۳۳۹، ۳۴۸ اور حاشیہ ۶؛ الخطط، ۱ : ۲۱۵ تا ۲۱۶؛ Quetremére : *Mongols*، ۲۸۶ حاشیہ ۹۵؛ *JA*، ۱۸۴۹ء، ص ۲۲۵؛ Reinaud : *Extraits*، ص ۲۹۱؛ Joinville، ص ۴۶، ۵۲؛ نیز دیکھیے Cahen : *Traité*، ص ۱۸ تا ۱۹) ۔ ایوبی یا مملوکی عہد میں مسلمان ان آلات کو عیسائیوں کے خلاف شاذ و نادر کام میں لاتے تھے ۔ سلطان صلاح الدین نے دبابوں کو کرک (۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ تا ۱۱۸۵ء، (دیکھیے *RHC*، *Hist. Or.*، ۵ : ۲۵۴ تا ۲۵۵) اور ایک دبابہ کو صور (۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء) کے محاصروں میں جنگ حطین کے کئی ماہ بعد استعمال کیا تھا (۱۱۸۴ء میں کرک کے محاصرے کے بارے میں دیکھیے ابن الاثیر، ۹ : ۳۶۶؛ نیز Deschamps، ۲ : ۶۶) ۔ ۶۶۳ھ / ۱۲۶۵ء میں بیبرس اول نے قیساریہ اور ارسوف کا محاصرہ کر کے ان پر قبضہ کر لیا تو اس مہم میں دبابے ہی کام آئے تھے (دیکھیے السلوک، ۱ : ۵۲۶ تا ۵۲۷؛ Prawer، ۲ : ۴۵۰ تا ۴۵۲) ۔ قیساریہ کے بعد جب صلیبیوں کے بڑے قلعوں کا محاصرہ ہوا، جنہوں نے ان کی قسمت کا فیصلہ کر دیا، تو محاصرین کے جنگی آلات کے ضمن میں دبابوں اور برجوں کا ذکر بہت کم آنے لگا (افرنگی مآخذ میں مسلمانوں کی جانب سے ان دونوں ہتھیاروں کے استعمال کی مزید مثالیں ملتی ہیں، لیکن مسلم مآخذ ان آلات کا شاذ ہی ذکر کرتے ہیں ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی کارکردگی میں کمی واقع ہو گئی تھی ۔ عکے کے محاصرے میں مسلمانوں کی حفاظتی تدابیر کے لیے دیکھیے Prawer، ۲ : ۵۴۴ تا ۵۴۷ ۔ صلیبی جنگجوؤں کے جنگی محاصرے کی مشینوں کے لیے دیکھیے وہی کتاب، ص ۴۷ تا ۵۰) ۔ ایک صدی سے زائد عرصے کے بعد بھی جنگی مشین عارضی طور پر دوبارہ نمودار ہوئی ۔ امیر تیمور نے لکڑی کا بنا ہوا برج ۸۰۳ھ / ۱۴۰۰ء میں دمشق کے محاصرے میں استعمال کیا تھا، جسے محصورین نے جلا دیا تھا ۔ اس کی جگہ امیر تیمور نے دوسرا برج بنوا کر کھڑا کر دیا، جو فائدہ مند ثابت نہ ہوا (النجوم، (طبع Popper)، ۶ : ۶۵؛ الضوء اللامع، ۳ : ۴۸) ۔ سلطان برسبای نے ۸۳۶ھ / ۱۴۳۳ء میں آمد کا محاصرہ کیا تو اس نے بھی ایک برج بنوا کر نصب کر دیا تھا، لیکن یہ کارآمد ثابت نہ ہوا (دیکھیے النجوم، طبع Popper، ۶ : ۷۰۵) ۔ ابن فضل اللہ العمری (م ۷۴۹ھ / ۱۳۴۹ء) اور القلقشندی (م ۸۲۱ھ / ۱۴۱۸ء) محاصروں کے بیان میں فرسودہ آلات کا تو ذکر کرتے ہیں لیکن ان کے ہاں برجوں اور دبابوں کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا (التعریف، ۲۰۷ تا ۲۰۹؛ صبح الاعشی، ۲ : ۱۳۶ تا ۱۳۸) ۔

جنگی محاصرے کا ایک آلہ، جو برج اور دبابہ جیسا معلوم ہوتا ہے اور جسے زحافہ کہتے تھے، بیبرس اول نے قیساریہ کے محاصرے میں استعمال کیا تھا ۔ مملوکوں کی جانب سے اس کے استعمال کا ذکر کبھی کبھار زمانۂ مابعد میں ملتا ہے (السلوک، ۲ : ۳۲۸، ۳۲۹؛ تاریخ بیروت، ص ۳۸) ۔ اس کا بیان ابن صاصرا کے ہاں بھی ملتا ہے، جس کی تاریخ ۷۸۶ھ/ ۱۳۸۴ء تا ۷۹۹ھ / ۱۳۹۷ء کے وقائع پر مشتمل ہے ۔ اس کے الفاظ میں ''زحافہ زمین پر موت

کی طرح تھالوں میں رواں دواں رہتے تھے" (دیکھیے الدرر المضیة، طبع W.M. Brinner، متن ص ۸۱، انگریزی ترجمہ، ص ۱۱۲) - آلة الزحف، جو زحافه کے مماثل ہے، (کی تفصیل کے لیے دیکھیے ڈوزی: supplément، بذیل مادہ؛ ابو شامہ نے ابراج الزحف کا جو ذکر کیا ہے اس کے لیے Huuri: ص ۱۵۸، حاشیہ ۱، ملاحظہ ہو.

میدان کارزار میں برجوں اور دبابوں کا استعمال شروع ہوا تو صلیبی جنگوں کے مختصر سے زمانے میں جنگی محاصروں کے سلسلے میں نفط بہت بڑا ہتیار بن کر نمودار ہوا - نئے فرنگی ہتیاروں کے استعمال سے مسلمانوں کو جو شدید خطرہ پیدا ہو گیا تھا اس کا یہ مؤثر جواب تھا (دیکھیے مثال کے طور پر ابن شداد: RHC Hist. Or.، ۳ : ۲۲۱ تا ۲۲۲؛ الفتح القسي، ص ۲۲۷؛ السلوک، ۱ : ۵۷، ۱۰۳ تا ۱۰۴؛ سبط ابن الجوزي [: مرآة الزمان]، ص ۴۹۸؛ [الذهبی:] دول الاسلام، ۲ : ۱۱۷؛ Joinville: ص ۴۷، ۵۲؛ JA، ۱۸۵۰ء، ص ۲۱۹، ۲۳۳؛ عمان، ۲ : ۴۶، ۴۸ تا ۴۹؛ نیز برج اور دبابوں کے بارے میں جو حوالے اوپر آئے ہیں اور وہ جو ذیل میں اور نفط کے زیر عنوان ملیں گے - ۱۱۸۹ تا ۱۱۹۱ء میں عکے کے محاصرے میں جو نفط استعمال کیا گیا تھا اس کی (دمشقي یا بغدادي) اصلیت کے متعلق مختلف بیانات آئے ہیں، دیکھیے ابن الاثیر، ۱۲ : ۲۹؛ ابوشامہ، ۲ : ۱۵۳؛ ابن شداد، ۱۰۲.

برج اور دبابے کے ساتھ نفط کے استعمال میں جو کمی آ گئی تھی اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ نفط برجوں اور دبابوں کے توڑ کے لیے کام میں لایا جاتا تھا - دوسری وجہ یہ تھی کہ عیسائیوں کے قلعے پتھر کے بنے ہوئے تھے، جن میں لکڑی کا کام نہیں ہوتا تھا (Smail: *Crusading warfare*، ص ۲۲۸) - اس زمانے میں جب حملے فرنگیوں کے بجائے مسلمانوں کی جانب سے ہو رہے تھے، نفط کے استعمال کا سوال خارج از بحث ہے چنانچہ اس کے استعمال کا ذکر بہت کم ملتا ہے (مملوکوں نے صابیوں کے خلاف جنگوں میں اسے بطور جارحانہ ہتیار استعمال کیا تھا (اس کے بیان کے لیے دیکھیے ابن الفرات، ۷ : ۳۶ و ۸ : ۸۰؛ السلوک، ۱ : ۷۴۷) - ماضی قریب کے مقابلے میں اب اس کی کچھ وقعت نہ رہی تھی - صلیبی جنگوں کے بعد اس کے زوال اور عدم استعمال کے لیے دیکھیے Ayalon: *Gunpowder and firearms*، ص ۱۲ تا ۱۳ اور نفط.

کلدار کمان: بھاری کلدار کمانوں سے حملہ آور اور محصورین دونوں جنگی محاصروں میں کام لیتے تھے - سمندری جنگ میں ان سے بحری حملے ساحلی استحکامات پر ہوتے تھے - ان سے آتش گیر اور غیر آتش گیر گولے برسائے جاتے تھے (پیادہ فوج ہلکی کمانوں کو میدان جنگ میں استعمال کرتی تھی) - مملوکی عہد میں کلدار کمان کا عام نام قوس الرِّجل والرِّکاب تھا (مختصر طور پر اسے قوس الرِّجل بھی کہتے تھے) - محاصرے میں کام آنے والی چھوٹی بڑی مختلف کمانوں کا بھی یہی نام تھا - مملوکوں نے عیسائیوں یا مغول کے خلاف جو جنگیں لڑی ہیں ان کے ہتیاروں میں کمان کی کچھ اہمیت نہ تھی - مفصل بحث کے لیے رک بہ قوس.

مآخذ: جلد اور صفحات کے حوالے متن میں آ گئے ہیں، ان کے لیے دیکھیے ابوشامہ: کتاب الروضتین، قاہرہ ۱۲۸۷ تا ۱۲۸۸ء؛ (۲) المقریزی: کتاب السلوک لمعرفة الدول والملوک، قاہرہ ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۲ء؛ (۳) سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، شکاگو ۱۹۰۷ء؛ (۴) ابن کثیر: البدایة والنهایة، قاہرہ ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ء؛ (۵) المفضل بن ابی الفضائل: النهج السدید، در *Patrologia Orientalis*، عدد ۱۲، ۱۴، ۲۰؛ (۶) ابن الفرات: تاریخ الدول والملوک،

بیروت ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۲ء؛ (۷) ابوالفداء: کتاب المختصر فی تاریخ البشر، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۸) ابن تغری بردی: المنہل الصافی، مخطوطۂ پیرس؛ (۹) ابن ایاس: بدائع الزہور، ج ۱، ۲، قاہرہ ۱۳۱۱ تا ۱۳۱۲ھ؛ ج ۳ تا ۵، استانبول ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۶ء؛ (۱۰) المقریزی: الخطط، قاہرہ ۱۲۷۰ھ؛ (۱۱) ابن حجر: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ھ؛ (۱۲) ابن فضل اللّٰہ العمری: التعریف، قاہرہ ۱۳۱۲ھ؛ (۱۳) السخاوی: الضوء اللامع، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ؛ (۱۴) صالح بن یحیٰی: تاریخ بیروت، بیروت ۱۹۲۷ء؛ (۱۵) الذہبی: دول الاسلام، حیدرآباد [دکن]؛ (۱۶) ابن شدّاد: النوادر السلطانیۃ، قاہرہ ۱۳۴۶ھ؛ (۱۷) D. Ayalon: *Gunpowder and firearms in the Mamluk Kingdom—a challenge to a mediaeval society*، لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۱۸) K. Huuri: *Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen* در *Studia Orientalia* (طبع ہلسنکی)، ج ۹، ۱۹۴۱ء؛ (۱۹) K. V. Zetterstéen: *Beiträge zur Geschichte der Mamluksultane*، لائڈن ۱۹۱۹ء۔

(D. AYALON)

۵۔ سلطنت عثمانیہ

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں عثمانیوں کو جنگی محاصرے کا زیادہ علم نہ تھا اور نہ ان کے پاس زیادہ وسائل تھے۔ برسہ (۱۳۲۶ء)، ازنیق (۱۳۳۱ء) اور ازمید ۱۳۳۷ء پر قبضہ جنگی محاصرے کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ طویل ناکے بندی کی وجہ سے ہوا تھا۔ عثمانی نہایت کامیابی سے ان شہروں کا تعلق بیرونی دنیا سے توڑ دیتے تھے۔ متصل ممالک کی آبادیوں سے عثمانی مدارات سے پیش آتے تھے تاکہ وہ اسلامی حکومت سے مانوس ہو جائیں۔ اس نرمی اور ضبط نفس سے وہ ان کا تعاون حاصل کر لیتے تھے اور محصور شہروں پر یہ ظاہر کرتے تھے کہ اطاعت کا مطلب تباہی نہیں

(مثال کے طور پر قلعے کی موالگی جو دسویں تا گیارھویں صدی ہجری / سولھویں تا سترھویں صدی عیسوی میں عیسائیوں اور عثمانیوں کے مابین عمل میں آئی تھی، اس کے لیے دیکھیے (۱) L. Bonelli: *Iltrattato Turco-Veneto del 1540*، در *Centenario della noscita di Michele Amari*، ۲ جلدیں، Palermo ۱۹۱۰ء)، ۲: ۳۵۳ ببعد؛ نیز دیکھیے P. Wittek: *The Castle of Violets: from Greek Monemvasia to Turkish Menekshe*، در *BSOAS*، ۲۰، ۱۹۵۷ء: ۶۰۳ ببعد اور M. Tayyib: *Venedik arşivindeki vesikalar külliyatında Kanuni Sultan Süleyman devri belgeleri*، در *(Belgeler Türk Tarih Belgeleri Dergisi)*، ۱/۲، ۱۹۶۳ء، انقرہ ۱۹۶۵ء: ۳۰۳ ببعد۔ یہ تمام ۱۵۴۰ء میں Monemvasia اور Napoli di Romania کے عثمانیوں کے سامنے ہتھیار ڈالنے پر ہیں؛ (۲) ۱۵۶۵ء میں مالٹا کے محاصرے میں عارضی صلح کے لیے دیکھیے Bosio، ۳: ۶۱۸؛ (۳) ۱۵۹۰ء میں گران کے سقوط کے لیے ملاحظہ ہو پچوی، ۲: ۱۸۱ ببعد؛ اور ۱۶۴۵ تا ۱۶۶۹ء میں جنگ اقریطش کے دوران میں کینیا Canea اور Retimo کے لیے دیکھیے Anticano: *Frammenti*، ص ۱۷۳، ۳۱۸۔

سلطنت عثمانیہ کے رقبے اور ذرائع آمدنی میں اضافہ ہوا تو جنگی محاصرے کے طریقوں اور ان کے آلات پر، جو صلیبی جنگوں کے زمانے میں اور بعد میں ترقی کی منازل طے کر چکے تھے، ترکوں کی بالا دستی بڑھ گئی۔ مثال کے طور پر یہ آلات: گولہ اندازوں کے لیے گولی روک اوٹیں، متحرک برج، اور منجنیقیں وغیرہ، دیکھیے عموماً K. Huuri: *Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen*، Helsingfors ۱۹۴۱ء؛ ۱۴۲۲ء میں مراد دوم نے قسطنطنیہ فتح کرنے کے لیے ناکام کوشش کی تھی، اس زمانے کے جنگی

محاصروں کے لیے دیکھیے Kananos بون ۱۸۳۸ء، ص ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۹ ۔ معلوم ہوتا ہے کہ قندیہ (۱۶۶۷ تا ۱۶۶۹ء) اور وی آنا (۱۶۸۳ء) کے محاصروں کے زمانے تک بہ اور پتھر پھینکنے کے لیے عثمانی ترک گوپیا (Scheither، ص ۷۷) اور منجنیق (Cacavelas، ص ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۷۷) کا استعمال کرتے رہے۔

عثمانی ترکوں نے جب یہ پرانے جنگی حربے اختیار کیے تو جنگی محاصرے کا فن تغیر پذیر ہو چکا تھا ۔ محاصروں کے طریق کار پر بارود اور توپیں زیادہ سے زیادہ اپنا اثر ڈال رہی تھیں ۔ پھر بھی عثمانی ترک نئے طریقوں کے ساتھ ساتھ پرانے ذرائع استعمال کرتے رہے ۔ انھوں نے گولہ اندازوں کے لیے گولی روک اوٹیں ۱۴۸۰ء میں Otranto میں (Foucard، ص ۱۶۳) اور ۱۵۶۵ء میں مالٹا (Cirini، ۱۱۳ راست، ۱۱۴ چپ) اور ۱۵۷۰ء میں نیقوسیہ (Lorini، ص ۷۱)، اور ۱۷۲۴ء میں ہمدان میں محاصروں کے کام میں لائی تھیں (*The fall of the Safavi* : L. Lockhart *Dynasty*...، کیمبرج ۱۹۵۸ء، ص ۲۹۹)؛ چوبی برجوں کو ۱۵۶۵ء میں مالٹا میں (Bosio، ۳: ۶۷۳، ۶۸۴) اور ۱۵۲۲ء میں روڈس کے محاصرے میں استعمال کیا تھا (Sanuto، ۳۳: ۵۷۳ و ۳۴: ۶۷) ۔ قلعہ بندیوں کے گرانے کے لیے عثمانی ترکوں نے پرانے طریقے کو بحال رکھا ۔ قلعے کی دیواروں کی بنیادیں گرانے کے لیے وہ لمبی لمبی خندقیں بناتے تھے اور حجری کام کو سہارا دینے کے لیے لکڑی کے شہتیروں سے کام لیتے تھے ۔ اس کے بعد شہتیروں کو آگ لگا دی جاتی ۔ لکڑی جل جاتی تو دیواریں زمین بوس ہو جاتیں (دیکھیے ۱۵۲۲ء میں روڈس کے محاصرے کے لیے Bosio، ۲: ۵۷۳ اور Tercier ۱۷۵۹ء، ص ۷۵۳؛ نیز ملاحظہ ہو Montecuculi، ص ۳۴۵).

قدیم زمانے میں حملے کے لیے نمایاں ہتیار (خشبی) بھنڈھے، ریچھ، سنگ اندازی کی کلیں، گوپیے اور منجنیقیں تھیں ۔ جب جنگی محاصرے میں بطور مؤثر ذرائع کے توپ استعمال ہونے لگی تو پرانے ہتیاروں کی اہمیت کم ہو گئی ۔ عثمانی ترکوں میں توپ کا استعمال سلطان محمد اول یا اس سے پہلے شروع ہوا (رك بہ بارود) ۔ توپچی جرمنی، اطالیہ، سربیا اور بوسنیا سے بھرتی کیے جاتے تھے (رك بہ بارود) ۔ ان کی بدولت ترکوں کو جلد ہی محاصرے کی توپوں کے لیے ایک قابل عملہ میسر آ گیا ۔ یورپی ماہرین عثمانی ترکوں کی فنی فوج کا اہم اور مستقل جزو ہوتے تھے (رك بہ بارود) ۔ یہ لوگ محاصروں میں بطور توپچی، نقل و حرکت کے دستوں میں سپاہی، گولہ اندازوں اور سرنگ لگانے والوں کا کام کرتے تھے ۔

ابتدا میں عثمانی ترک بجائے بھاری توپوں کے، جن کا استعمال محاصروں میں ناگزیر ہوتا تھا، صرف دھات توپوں کے ڈھالنے کے لیے لے جاتے تھے، جس کی ضرورت کسی مہم میں محسوس ہوتی تھی (دیکھیے Barletio، ۲: ۳۰۶ و، ۳۰۷ و، Promontoriode؛ Campis، ص ۸۵۶۱؛ da Lezze، ص ۱۰۳؛ Sanuto، ۳۱: ۸۶؛ نیز رك بہ بارود) ۔ محاصرے کے خاتمے کے بعد ڈھالی ہوئی توپوں کو توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جاتا تھا اور دھات کو کسی دوسرے موقعہ پر دوبارہ استعمال کے لیے اٹھا کر لے جاتے تھے (دیکھیے *Notes et extraits pour servir à l' histoire* : N. Iorga *des Croisades* ...، سلسلہ ۴، بخارسٹ ۱۹۱۵ء، ۴: ۳۶۸) ۔ جنگی محاصروں کے یہ ذرائع فطری طور پر متروک الاستعمال ہوتے گئے ۔ ۱۶۴۵ء تا ۱۶۶۹ء کی جنگ اقریطش میں یہ پرانی مثال پھر دہرائی گئی جبکہ عثمانی ترکوں کو یہ آسان دکھائی دیا کہ وہ اندرون ملک میں سانچوں کی مٹی کو کاغید خانہ سے عنادیہ لانے کے لیے میدان جنگ ھی

میں توپوں کو ڈھال لیں (دیکھیے سلحدار، ۱ : ۳۰۷، ۳٦۷، ۳۸۱؛ راشد، ۱ : ۱۹۸، ۲۰۵ تا ۲۰٦؛ Hammer-Purgstall : *Histoire*، ۱۱ : ۳۱۲ تا ۳۱۳)۔ عثمانی وزیر اعظم احمد کوپرولو نے کندیہ کے محاصرے (۱٦٦۷ تا ۱٦٦۹ء) کے دوران میں حکم دیا تھا کہ اقریطش میں توپیں ایسی ساخت کی بنائی جائیں جن سے توپچی ان توپوں کے گولوں کو کام میں لا سکیں جو اہل وینس قلعہ سے چلایا کرتے تھے (دیکھیے Hammer-Purgstall : *Histoire*، ۱۱ : ۳۱۰)۔

سلطان محمد دوم کے عہد بلکہ اس کے زمانے کے بعد تک بھی عثمانی محاصرے کی توپیں بہت لمبی چوڑی اور بھاری ہوا کرتی تھیں۔ ۸٦۸ھ/۱۴٦۴ء میں سلطان محمد ثانی کے عہد میں جو توپ بنائی گئی اور اب وہ لنڈن ٹاور میں حفاظت سے رکھی ہوئی ہے (رک بہ بارود)۔ ان توپوں کے بارے میں وافر شہادتیں ان مآخذ میں ملتی ہیں جن میں محاصروں کا ذکر ہے؛ مثال کے طور پر قسطنطینیہ کا محاصرہ (۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء میں) (Barbaro، ۲۱، ۲۷، ۳۵، ۳۹، ۴۴)، اشقودرہ کا محاصرہ (۸۸۳ھ/ ۱۴۷۸-۱۴۷۹ء میں) (Barletio، ۳۱۰ و ۳۱۲، ۳۱۳ اور ۸۸۵ھ/۱۴۸۰ء میں روڈس کا محاصرہ (*Germanicorum rerum scriptores varii*، طبع Freher، جلد دوم، فرنکفرٹ ۱٦۰۲ء، ص ۱۵۸، ۱۵۹) . . . ۔ ایک بہت بھاری توپ عثمانی ترک ۹۷۳ھ/۱۵٦۵ء میں مالٹا لے گئے تھے۔ اس توپ کے داغنے کی طاقت بہت زیادہ تھی۔ اس محاصرے میں دوسری توپوں کا بھی ذکر ملتا ہے جن کے گولے قلعہ بندیوں کے اندر گھس جاتے تھے، حالانکہ عیسائیوں نے انہیں اچھی طرح مستحکم بنا دیا تھا (Cirni، ۹۸؛ Bosio، ۳ : ۵۴۵، ٦۲۵)۔

عثمانی ترک اونچا گولہ پھینکنے والی توپوں (mortars) کو بھی کام میں لاتے تھے جن کا نام ہوائی تھا (دیکھیے ابن کمال، کراسہ ۱۰، ۳۰۷، ۴۹٦ -- نقل، ۴۵، ۲۸۹، ۳۳۸؛ فاتح و استانبول، ۱ / ۳ تا ۴ (۱۹۵۳ تا ۱۹۵۴ء) : ۳۰۷؛ سلانیکی، ص ۸؛ مقالہ بارود) یا ہوان (اولیا چلبی، ۸ : ۳۹۸؛ سلحدار، ۱ : ۲۴۴، ۳۴۳، ۳۸۵ اور ۲ : ۳۹۵؛ Marsigli، ۲ : ۳۰، ۳۱)۔ ان توپوں کا تذکرہ کئی بار محاصروں کے ضمن میں آیا ہے مثلاً بلغراد کے محاصرے (۸٦۰ھ/۱۴۵٦ء) میں (دیکھیے L. Wadding : *Annales minorum* . . .، روم ۱۷۳۱ء، ۱۲؛ ۴۴۴)۔ اشقودرہ کے محاصرے کے لیے (۸۸۳ھ/ ۱۴۷۸ تا ۱۴۷۹ء) Barletio، ۳۱۳ب-۳۱۴ و ۳۱۴؛ جہاں کہ بم کا نشانہ دور تک جاتا تھا؛ روڈس کے محاصرے (۹۲۸ھ/۱۵۲۲ء) میں سنگ مرمر کے ٹکڑے اور پیتل کی گولیاں چلائی جاتی تھیں اور ۹۷۳ھ/۱۵٦۵ء میں مالٹا کے محاصرے کے لیے (دیکھیے Cirni، ۱۲۵؛ راست؛ Bosio، ۳ : ۵۱۲، ٦۱۳)۔

یہ آلات کتنی آگ اگلتے تھے، اس کے متعلق منتشر اور نامکمل بیانات ملتے ہیں۔ اشقودرہ کے محاصرے (۱۴۷۸ تا ۱۴۷۹ء) میں عثمانی ترکوں نے مختلف اوقات میں گیارہ بڑی توپوں سے قلعہ پر فی یوم ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۸۳، ۱٦۸، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۳۱، ۱۹۳ اور ۱۷۳ گولے پھینکے تھے (Barletio، ۳۱۰، ۳۱۲؛ da lezze، ص ۱۰۴)۔ ۱۵۲۲ء میں روڈس کے محاصرے میں بارہ بڑی توپوں نے ایک سو تیس فائر فی یوم کیے تھے (Fontanus در Lonicerus، ۲ : ۳۹۰)۔ Napoli di Romania کے محاصرے میں ایک عثمانی توپ تین سو پونڈ وزنی گولہ پھینکتی تھی۔ اسے بیس بار فی یوم کے حساب سے چلایا گیا تھا (Hammer-Purgstall : *Histoire*، ۵ : ۲۸۵)۔

محاصرے والی عثمانی توپوں کی حدِّ نشانہ کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ ۱۵٦۵ء

میں مالٹا کے محاصرے میں عثمانی توپیں بہت دور سے مار کرتی نہیں (بعد کو انہیں قلعہ کی دیواروں کے نزدیک لایا گیا)۔

عثمانی ترک عموماً عمدہ قسم کا بارود استعمال کیا کرتے تھے۔ ۱۵۶۵ء میں مالٹا میں اس سے سفید دھواں نکلتا تھا، جو بارود کے عمدہ ہونے کی نشانی تھی، جبکہ عیسائیوں کے بارود سے واضح طور پر سیاہ دھواں نکلتا تھا (*Verdadera relacion*، ۲۰ ب؛ Cirni، ۸۵ و؛ Bosio، ۳: ۶۱۴)۔ Montecucculi نے اس کے عمدہ ہونے کی تعریف کی ہے (Montecucculi، ص ۲۸۳ تا ۲۸۴)۔ اولیا چلبی نے عثمانی بارود کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ مرطوب ہوتا تھا، جس کی وجہ سے توپ کی نالی کے خراب ہو جانے کا احتمال رہتا تھا۔ مصر اور بغداد کا بارود اچھا ہوتا تھا بلکہ اولیا چلبی نے تو کئی بار اس کا مقابلہ انگلستان سے حاصل کردہ بارود سے کیا ہے (اولیا چلبی، ۴: ۳۱۳؛ ۶: ۲۱۴؛ ۱۰: ۱۷۵، ۴۵۴، ۷۲۷)۔ اس کی عمدہ قسم یورپ خاص کر انگلستان اور ہالینڈ سے آتی تھی۔ تحفۃ الکبار کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصر کا بنا ہوا بارود زیادہ صاف نہ ہوتا تھا بلکہ اس میں قوت حرکت زیادہ نہ تھی اور توپ کی نالی کو نقصان بھی پہنچاتا تھا (تحفۃ الکبار، ص ۱۷؛ نیز دیکھیے نعیما، ۳: ۵۲۔

عثمانی توپوں کے گولے غالباً پتھر، لوہے، جست اور تانبے کے بنے ہوتے تھے (دیکھیے روڈس کا محاصرہ (۱۵۲۲ء)، Sanuto، ۳۴: ۶۴، ۷۸؛ گران کے محاصرے (۱۵۴۳ء) کے لیے ملاحظہ ہو Hammer-Purgstall: *Histoire*، ۵: ۳۷۲؛ اور مالٹا کے محاصرے (۱۵۶۵ء) کے لیے دیکھیے *Verodera relecion*، ۱۲۱ ب)۔ جہاں کہیں ممکن ہوتا توپ کے مستعمل گولوں کو کسی قلعے کے خلاف دوبارہ استعمال کے لیے جمع کر لیا جاتا تھا (مثال کے طور پر مالٹا کے محاصرے (۱۵۶۵ء) کے ضمن میں دیکھیے Cirni، ص ۱۰۴ و اور Bosio، ۳: ۹۲۶۔ ہوا کے فرق کے پیش نظر عثمانی ترک گولوں کو بھیڑ کی کھال میں لپیٹ کر چلاتے تھے تاکہ اس کے پھٹنے کے اثرات بہتر نکلیں (Montecuculi، ص ۲۸۰-۲۸۱)۔ ۱۵۶۵ء میں مالٹا پر حملے کے دوران توپوں سے گولہ باری کرنے کے لیے عثمانی توپچی بارود کی بوریاں حد نشانہ کے مطابق استعمال کرتے تھے اور اس سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہوتا تھا (قب Bosio، ۳: ۶۱۴)۔ محاصرے میں کام آنے والی توپیں بہت بڑی جسامت کی ہوتی تھیں اور بندوقوں کی نالیاں بھی بہت موٹی ہوتی تھیں، جس کی وجہ سے انہیں ٹھنڈا کیے بغیر ان سے بار بار گولہ باری کی جا سکتی تھی (قب *Verdadera relacion*، ۴۰ ب، ۶۸ و؛ بندوقوں کے ٹھنڈا کرنے کے لیے دیکھیے Ducas (بون ۱۸۳۴ء)، ص ۲۷۳ اور Foucard، ص ۱۶۵)۔

عثمانی توپچی زیادہ تر یورپی ہوا کرتے تھے۔ وہ عیسائی یورپ کی فوجوں کے طور طریقوں کے مطابق توپوں کا استعمال کرتے تھے، یعنی وہ قلعے کی دیوار کے کسی خاص مقام پر توپ خانے سے لگاتار نشانہ لگاتے رہتے تھے (دیکھیے Anticano، ص ۱۳۷ تا ۱۳۸؛ کریٹ Crete، ص ۱۶۳۶؛ نیز دیکھیے Pečewi، ۲: ۱۹۳۔ ۱۵۹۵ء میں گران کے محاصرے میں عیسائی توپچیوں کے لیے)۔ ۱۵۶۵ء میں مالٹا کے محاصرے میں کئی طرفوں سے گولہ باری کے لیے دیکھیے Bosio، ۳: ۵۳۸ تا ۵۳۹؛ ان کے علاوہ متوسط درجے کی توپیں قلعہ کی دیواروں میں اندر تک سوراخ ڈال دیتی تھیں اور بھاری توپیں پتھر کی فصیل کو توڑ دیتی تھیں (Collado، ۲۴ ب تا ۲۵ و؛ Stella، در Schwandtner، ۱: ۶۱۰ تا ۶۱۱؛ نیز رک بہ بارود)۔ یورپ میں جو طریقے عمل میں لائے جاتے تھے ان کے لیے دیکھیے: Mendoça، ۵۱

و Marsigli-Veress، ۲۹ تا ۳۰) ۔ بعض اوقات عثمانی ترک بہت سی توپوں کو لگاتار چلاتے رہتے تھے (شمالی افریقہ میں ۱۵۵۱ء میں طرابلس کے محاصرے کے لیے ملاحظہ ہو Bosio، ۳ : ۳۰۹) ۔ قلعہ بندیوں پر حملہ کے لیے بہت سے توپ خانوں سے کام لیا جاتا تھا ۔ اس کے بعد عثمانی فوجیں دیواروں پر دھاوا بول دیتی تھیں (مالٹا کے محاصرۂ ۱۵۶۵ء کے لیے ملاحظہ ہو Bosio، ۳ : ۶۳۸) ۔ اس کے لیے یہ ترکیب نکالی گئی کہ ان حربی آلات کو قلعہ کی دیواروں کے نیچے لے آئے؛ اس طرح ترک توپچی رات کو بھی توپوں سے درست نشانہ لگاتے رہتے تھے (Verdadera relacion، ۹۸؛ Cirni، ورق ۱۱۳؛ Bosio، ۳ : ۶۲۸، ۶۷۵) ۔ یہ تاریخی ماخذ چاندنی راتوں میں بھی ترک توپچیوں کے مہارت فن کا ذکر کرتے ھیں ; Viperanus، ۱۰ ب؛ Bosio، ۳ : ۵۳۹ تا ۵۴۰، ۵۶۱، ۶۱۱) ۔

محاصرے کی توپوں کو صحیح جگہ پر رکھنے کے لیے بڑی کوشش اور احتیاط برتی جاتی تھی ۔ بعض تاریخی شواھد سے پتا چلتا ھے کہ ان توپوں کے لیے کمرے ہوتے تھے جن میں آنے جانے کے دروازے ہوتے تھے، اور یہ توپیں آگ اگلتی رہتی تھیں (Barletio، ۲۱۰ ب : انتودرہ (مقوطری)، در ۱۴۷۸، تا ۱۴۷۹ء) ۔ جنگ سے بیشتر سامان بنا کر رکھا جاتا تھا اور (محاصرے کے لیے) پہلے سے تدبیریں اختیار کی جاتی تھیں جیسا کہ مالٹا میں ۱۵۶۵ء میں ہوا تھا ۔ لکڑی کے چوکھٹوں کو مٹی سے بھر کر رکھا جاتا تھا ۔ ۱۵۲۲ء میں روڈس کے محاصرے میں عثمانی توپیں رات کو بھی قلعے پر گولے پھینکتی رہتی تھیں ۔ دن کے وقت انھیں عیسائیوں کی نظروں سے بچانے کے لیے مٹی اور ریت سے ڈھانک دیا جاتا تھا (Bosio، ۲ : ۵۵۴) ۔ توپوں کے چبوتروں کے اوپر توپوں کی تعداد کے برابر عَلم لہراتے تھے (Verdadera relacion، ۷۷ ب - ۷۸؛ Cirni، ۵۳ ب؛ محاصرۂ مالٹا در ۱۵۶۵ء) ۔ توپچیوں کے بچاؤ کے لیے عثمانی ترک حفاظت گاھیں بھی بناتے تھے ۔ بعض وقعات سے پتا چلتا ھے کہ توپچیوں اور توپوں کو صحیح مقام پر لگانے کے لیے پہلے سے بڑی سوچ بچار سے کام لیا جاتا تھا ۔ سلطان محمد ثانی کو جزیرہ روڈس کی تسخیر کا خیال تھا ۔ اس نے ۱۴۸۰ء کے محاصرے سے پہلے روڈس کی قلعہ بندیوں کے نقشے بنوا لیے تھے (Bosio، ۲ : ۳۱۵) ۔

عثمانی ترکوں کے پاس جنگی محاصرے کے لیے بڑی اور چھوٹی توپوں کے سوا دوسرے ہتیار بھی ہوتے تھے ۔ ان میں کئی قسم کے آتشیں بم اور دستی بم ہوتے تھے، مثلاً ''خُمبرہ حوان لری'' (سلحدار، ۱ : ۲۴۴ اور ۲ : ۴۷)؛ بڑے خمبرے کا وزن ستر اوکّہ ہوتا تھا (سلحدار، ۱ : ۵۹۵)؛ ''قزان (قزغان) خُمبرہ'' (اولیا چلبی، ۸ : ۳۹۸، ۴۱۳)؛ ''سیت خمبرسی'' (سلحدار، ۲ : ۳۹۵، نیز دیکھیے نصرت نامہ، طبع ترمکسیزاوغلو، ۱/۱ : ۳، استانبول ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۴ء، ۱ : ۸۱)، ''فیچی ھمبرسی'' (نصرت نامہ، ۱ : ۸۱)، چومنک قمبرسی'' (اولیا چلبی، ۵ : ۱۹۱)، اور شیشہ دان معمول خمبر لر'' (نعیما، ۳ : ۳۱۰؛ نیز دیکھیے برخمبرہ مقالہ بارود) ۔ دستی بموں کے لیے دیکھیے (مثلاً شیشہ سے بنے ہوئے بموں (سیرچہ (شیشہ) انقمبرلری) یا کانسی سے بنے ہوئے بموں (تنج الخمبرسی)؛ دیکھیے اولیا چلبی، ۲ : ۱۱۹ اور ۸ : ۴۱۳، ۴۳۲؛ راشد، ۱ : ۲۰۸؛ نیز دیکھیے Cacavelas، ۱۳۸، ۱۳۹ اور مقالہ بارود) ۔ ان بموں کا زیادہ سے زیادہ استعمال ۱۶۶۷ تا ۱۶۶۹ء میں اقریطش میں کندیہ کے محاصرے کے دوران ہوا تھا (راشد، ۱ : ۲۰۸) جبکہ ترکوں نے بینل کے ایک ھزار دستی بم بنائے تھے (دیکھیے سلحدار، ۱ : ۴۸۴ اور Scheither، ص ۷۷ ۔ Marsigli نے اپنی کتاب (۲ : ۳۲) میں لکھا ھے کہ

یہ بم ساخت کے اعتبار سے بہترین ہوتے تھے ۔

تاریخی مآخذ بیشتر دفعہ دوسری جنگی تدبیروں کا بھی ذکر کرتے ہیں جنھیں ترک محاصرے کے دوران استعمال کرتے تھے؛ مثال کے طور پر (۱) توپوں سے چھوٹے گولوں اور زنجیروں کے فائر ہوتے تھے (اولیا چلبی، ۱۰ : ۹۲۶؛ سلحدار، ۱ : ۳۳۷) - توپوں سے فولاد کے ٹکڑے بھی چلائے جاتے تھے (A. N. Kurat : *Prut Seferi*، ۲ : ۲۵۷، انقرہ ۱۹۵۳ء)۔۔۔ (۲) بھک سے اڑ جانے والے مادے بانسوں اور برچھیوں کے سروں پر لگے ہوتے تھے (دیکھیے Selānikī، ص ۳۰؛ نیز Bosio، ۳ : ۶۹۵)؛ آتشیں بموں میں لوہے کے ٹکڑے بھی بھرے ہوتے تھے (نعیما، ۱ : ۳۰۳)؛ (۳) بعض بموں میں لہسن، رال، گندھک، موم، تیل اور دوسری چیزوں کی آمیزش ہوتی تھی (Barletio، ص ۳۱۳) - عثمانی ترک نفت، قطران وغیرہ کو بھی استعمال میں لاتے تھے (اولیا چلبی، ۵ : ۹۱، ۱۰۲؛ دیکھیے نعیما، ۴ : ۱۳۰) ۔

تاریخوں میں ایک قسم کے آلے کا بار بار ذکر آتا ہے جسے فتیلہ لگا کر قریبی مقامات پر پھینکا جاتا تھا (دیکھیے مثلاً *Verdadera relacion*، ۲۵۲ ب؛ Cirni، ۶۰ و، ۶۵ ب؛ Bosio، ۲ : ۵۷۰؛ ۳ : ۵۹۵) - آتش گیر مادوں سے دھوئیں کے بادل اٹھ کر ترک فوجوں کی پردہ پوشی کیا کرتے تھے جو خندقیں کھودنے میں مصروف ہوتی تھیں (Anticano : *Frammenti*، ص ۸۳؛ Brusoni : *Candia*، ۱ : ۲۶؛ Ferrari، ۱۳۲) - ان سے بنے ہوئے آتشیں گولے رات کو روشنی کا کام دیتے تھے (de La Solaye، ص ۷۷ تا ۷۸) - یہ آتش گیر مادے زہریلے مرکبات کا کام بھی دیتے جو زیر زمین سرنگوں اور متقابل سرنگوں کی جنگ میں مفید ثابت ہوتے تھے (Brusoni : *Candia*، ۲ : ۱۵۷) - عیسائیوں کی مصنوعی آگ اور دیگر بھڑکنے والے مادوں کے خلاف بیلوں، بھیڑوں اور بکریوں کی کھالیں محاصرہ کرنے والی ترک فوج کے لیے بچاؤ کا کام دیتی تھیں (*Verdadera relacion*، ۹۸ و؛ Bosio، ۲ : ۵۷۲؛ *Éphémérides Daces*، ۲ : ۲۶۶) .

تاریخی مآخذ دوسری حربی تدبیروں اور ترکیبوں کا بھی ذکر کرتے ہیں - ۱۵۹۳ تا ۱۶۰۶ء میں ہنگری سے طویل جنگ کے دوران میں ترکوں نے اغاج توپ کا نام سنا (Pečewi، ۲ : ۲۱۲ تا ۲۱۳؛ نعیما، ۱ : ۱۹۰؛ اولیا چلبی، ۷ : ۳۱۲ تا ۳۱۳؛ Brusoni : *Candia*، ۱ : ۳۲؛ Hammer-Purgstall : *Histoire*، ۷ : ۳۵۳) - قلعے کی مدافعات کو گرانے کے لیے بعض اوقات رسوں اور آنکڑوں سے کام لیا جاتا تھا (Cirni، ۱۰۳ و، ۱۳۰ ب - Bosio، ۳ : ۵۵۶، ۶۴۴، ۹۷۹؛ Vivonne، ص ۲۳۸) - جب سورج دشمن کے سامنے ہوتا تو بم زور سے اکھٹے پھینکے جاتے تھے اور گوپھنوں سے چلائے ہوئے دستی بم دور تک کام کرتے تھے (Scheither، ص ۷۵، ۷۷) - کئی واقعات سے پتا چلتا ہے کہ محصور فوجوں میں خستگی اور درماندگی پیدا کرنے کے لیے رات کو جھوٹ موٹ حملے کیے جاتے تھے (*Verdadera relacion*، ۹۴ ب، ۹۷ و) - یلغار کی مصنوعی آواز پیدا کرنے کے لیے ڈھول اور باجے بجائے جاتے تھے۔ دشمن کو فائرنگ پر آمادہ کرنے کے لیے توپیں بڑی ہنرمندی سے ایک خاص مقام پر رکھی جاتی تھیں اور محصور فوج کو دھوکا دینے کے لیے توپوں سے خالی گولے برسائے جاتے تھے (*Verdadera relacion*، ۸۵ ب) .

عثمانی ترک میدان جنگ میں جاتے ہوئے بارود اور توپوں کے علاوہ ضرورت کے طور پر کدالوں، بیلچوں، سبلوں، ہتھوڑوں، اہرنوں، دھونکنیوں، لکڑی کے لٹھوں، مختلف قسم کی میخوں، کڑاھیوں اور زفت، نار، السی کے تیل، پٹرول، لوہا، جست، اون، سوت، فتیلے، قلمی شورا، بورے، بیل، بھیڑ اور بکری کی

کھالوں کی بھاری مقدار بھی اپنے همراہ لے جاتے تھے ۔ یہ سب چیزیں محاصرے میں کام آتی تھیں (مثال کے طور پر کندیہ کے محاصرے ۱۶۶۷ تا ۱۶۶۹ء میں جو چیزیں جمع کی گئی تھیں ان کے لیے دیکھیے راشد، ۱ : ۲۰۴ تا ۲۰۵؛ ۱۶۸۳ء میں وی آنا کی مہم کے لیے دیکھیے Grzegorzewski، ص ۲۶۵ ببعد، عدد ۲، ۳؛ نیز Ch. Boethius : Ruhmbelorbter und Triumph leuchtender Kriegs - Helm، نورنبرگ ۱۶۸۶ء، ۱ : ۱۵۳؛ Assedio di Vienna...1683... Racconto Istorico...di L. A[nguisciola]، Modena ۱۶۸۳ء، ص ۷۷؛ Cacavelas، ص ۳۸، ببعد؛ ۱۶۸۳ء میں وی آنا اور ۱۶۸۸ء میں Alba Regalis کے مقام پر عیسائیوں کے ہاتھ جو مال غنیمت آیا، اس کے لیے دیکھیے Zenarolla، ص ۹۹ ببعد ۔ ہنگری کے بعض قلعوں کے لیے بارود کی جتنی مقدار عثمانیوں نے مختص کی تھی اس کے لیے دیکھیے Magyarországi Török Kincstári Defterek (A Magyar Tudományos Akàdemia Torténelmi Bizottsága. Forditottá Dr. Laszlofalvi Velics Antal)، Köt. ۲، بوڈاپسٹ ۱۸۸۶ تا ۱۸۹۰ء، ۱ : ۱۸۹ ببعد و ۲ : ۳ ببعد (Buda، Gran، Pécs، Siklos، Szeged؛ نیز Veress : Gyula Város Oklevéltára، ۴۵۰۲ ببعد)۔

قلعے پر حملے کے لیے عمودی خندقیں کھودی جاتی تھیں ۔ یہ خندقیں سیدھی ہونے کے بجائے خمدار ہوتی تھیں تاکہ محصور دشمن کی آگ سے حفاظت کا کام دے سکیں ۔ قلعے کی دیواروں کے متوازی بغلی خندقیں ہوتی تھیں، جو ان عمودی خندقوں سے شاخ در شاخ نکلتی تھیں ۔ قلعے کے پشتے کے بیرونی کنارے پر دشمن برج بنائے جاتے تھے، جو لکڑی اور مٹی سے ڈھکے رہتے تھے (de La Feuillade، ص ۴۵ تا ۴۶، de La Solaye، ۵۹؛ ص ۳۲۰؛ Marsigli، ۲ : ۱۳۸ تا ۱۳۹) ۔ بعض اوقات نئی نئی تدبیروں کو کام میں لا کر خندقوں سے کھودی ہوئی مٹی کو قلعے کی کھائیوں میں ڈالتے رہتے تھے (Bosio، ۳ : ۶۱۴، برائے محاصرۂ مالٹا، ۱۵۶۵ء) ۔ مصنوعی آگ سے بچنے کے لیے لکڑی کے پل تھے، جن پر گیلی مٹی کا پلستر ہوتا تھا ۔ ان کی مدد سے حملہ آور فوجیں کھائیوں کو عبور کر کے قلعے کی دیواروں پر دھاوا بول دیتی تھیں (۱۴۸۰ء میں روڈس کے محاصرے کے لیے دیکھیے Bosic، ۲ : ۳۲۷؛ اور ۱۵۶۵ء میں مالٹا کے محاصرے کے لیے دیکھیے Cirni، ۵۶ ب، ۶۸ الف؛ نیز Bosio، ۳ : ۵۴۷ تا ۵۴۸، ۵۶۸، ۶۰۹ تا ۶۱۱)۔

قلعے کی دیواروں کے نیچے کھوکھلی خندقیں (لغیمار) ہوتی تھیں، جن میں کئی کمرے اور غلام گردشیں بنی ہوتی تھیں ۔ ان میں بارود کا بھاری ذخیرہ جمع ہوتا (دیکھیے اولیا چلبی، ۸ : ۴۲۴، تین کمروں اور تین غلام گردشوں کے لیے؛ ایک سرنگ میں تقریباً ڈیڑھ سو قنطار بارود ہوتا تھا، دیکھیے نعیما، ۴ : ۱۴۳؛ نیز Montecuculi، ص ۳۴۵ . . . ۔ علاوہ ازیں Scheither (ص ۷۲) نے ۱۶۶۷ تا ۱۶۶۹ء میں کندیہ کے مقام پر عثمانی سرنگوں کا حال لکھا ہے . . .) ۔ اقریطش (کریٹ) کی جنگ (۱۶۴۵ تا ۱۶۶۹ء) کے مآخذ میں عثمانی سرنگوں کے بارے میں بہت سا مواد ملتا ہے (رک بہ بارود)؛ مزید حوالوں کے لیے دیکھیے اولیا چلبی، ۵ : ۱۳۰؛ ("بوسکورمہ ـ بارودلی لغیملر")؛ راشد، ۱ : ۱۴۳ ("قبورلر و بوسکورملر و لغیملر")؛ Bosio، ۲ : ۶۱۸ تا ۶۱۹؛ J. D. Barovius : Commentarii de rebus Ugaricis، در M. G. Kovachich : Scriptores rerum Hungaricarum minores hactenus inediti، بوڈا ۱۷۹۸ء، ۲ : ۳۷۰؛ István Szamosközy، Törtenetí Maradványai، طبع Sandor Szilágyi، Masodik Kötet (۱۵۹۸ تا ۱۵۹۹ء)، در Magyar

Történelmi Emlékek : Írók، بوڈاپسٹ ۱۸۷۶ء، ۲۸ : ۱۷۶ تا ۱۷۷؛ Feldzüge des Prinzen Eugen، ۱ : ۶۲۳ تا ۶۲۴؛ Marsigli، ۲ : ۳۷ ببعد؛ J.B. Schels : Militär-Verfassung des türkischen Reiches، در Oestreichische Militärische Zeitschrift (Zweyte Auflage der Jahrgänge 1811 und 1812)، ۲ جلد، وی انا ۱۸۲۰ء، ص ۳۲۲ تا ۳۲۳ ۔

عثمانی ترکوں نے بڑی کامیابی سے قسطنطینیہ (۱۴۵۳ء) اور روڈس (۱۵۲۲ء) کے جنگی محاصرے کیے تھے، اگرچہ مالٹا (۱۵۶۵ء) میں انھیں خاطر خواہ کامیابی نہ ہو سکی۔ یہ قلعے دفاعی اعتبار سے نہایت مستحکم تھے۔ کندیہ (۱۶۶۷ تا ۱۶۶۹ء) کے محاصرے میں ترکوں کا فن حرب نقطۂ عروج پر پہنچ گیا تھا۔ انھوں نے اس محاصرے میں جس اصول فن کا مظاہرہ کیا وہ تمام تر مغربی یورپ کے جنگی طور طریقوں سے ماخوذ تھا۔ مسیحی دنیا کے ان طریقوں کو رائج کرنے والے وہ عیسائی ماہرین فن تھے جو ابتدا سے عثمانی فوج میں کلیدی اسامیوں پر فائز تھے (رک بہ بارود)۔ مثال کے طور پر عثمانی ترکوں کو کندیہ کے محاصرے میں جو فیصلہ کن کامیابی ہوئی تھی وہ تمام تر وندیزی، انگریزی اور فرانسیسی فوجوں کی مساعی کی مرہونِ منت تھی (J. Dujčev : Avvisi di Ragusa. Documenti sull'Impero Turco nel secolo XVII e sulla guerra di Candia، Orientalia Christiana Analecta، عدد ۱۰۱، روما ۱۹۳۵ء، ص ۱۵۹؛ Brusuni : Candia، ۱ : ۲۳ : "numero grande d'Ingegnieri Francesi e Fiamnighi"؛ نیز N. Borozzi و G. Berchet : Le Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneziani nel secolo decimosettimo، ser. 5 : Turchia، وینس ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۱ء، ۲ : ۳۳۱ تا ۳۳۲؛ باب عالی (استانبول) میں وینس کے سابق نمائندے ("bailo") اَلْوِیسی Giovanni Morasini di Alvise کا بیان ہے کہ انگریزوں نے عثمانی ترکوں کو جو گولے اور دستی بم فراہم کیے تھے اور جن کا بہترین استعمال وندیزیوں نے سکھایا تھا، وہ کندیہ کی فتح میں ممد و معاون بنے تھے).

عثمانی ترکوں کو کندیہ اور دوسرے مقامات پر جو فتح حاصل ہوئی تھی اس میں بہت سے عوامل کارفرما تھے، جن سے وہ جنگی محاصرے کے عملی اور فنی پہلوؤں میں طاق ہو گئے تھے، مثلاً خندقوں کی کھدائی، موزوں مقامات پر سرنگوں کی تیاری اور اس سلسلے میں افرادی قوت کے جملہ ذرائع سے استفادہ، وغیرہ (مثلاً مقامی آبادی سے ”عَزَب“ اور دوسرے فوجی دستوں کی بھرتی) اور سلطنت میں سرنگ لگانے کے ماہرین کی جماعتوں کی موجودگی (دیکھیے R. Anhegger : Beiträge zur Geschichte des Bergbaus im osmanischen Reich، (Istanbuler Schriften)، عدد ۲، ۱۴ و ۱۴ الف)، استانبول ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۵ء، نیز رک بہ بارود۔ اسی طرح عثمانی ترکوں کی ذخائر حرب (بارود، دھاتیں اور لکڑی کا سامان وغیرہ) تک رسائی، جو کہ جنگی محاصرے میں ناگزیر ہے، اہمیت کے لحاظ سے قابل ذکر ہے (دیکھیے Feldzüge des Prinzen Eugen، ۱ : ۶۲۳).

بایں ہمہ ان عوامل کی قدر و قیمت گھٹتی گئی۔ گیارھویں اور بارھویں صدی ہجری/سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں فنون جنگ میں تیز رفتار ترقی ہوئی۔ Vauban جیسے ماہرین فن کی مساعی سے جنگی محاصرے کے علم میں نمایاں اضافہ ہوا۔ آسٹریا نے ۱۷۱۸ء میں بلغراد پر قبضہ کر کے شہر کی دوبارہ قلعہ بندیاں کر لیں۔ ۱۷۳۹ء میں بلغراد کے ترکی محاصرے میں ان فرانسیسی افسروں کا جو عثمانی فوج کے ہمراہ تھے، یہ عام خیال تھا کہ ترک اپنے پرانے طریقوں سے قلعے کو مسخر

نہیں کر سکیں گے (دیکھیے De Warnery: Remarques sur le Militaire des Turcs، لائپزگ و ڈریسڈن ۱۷۷۰ء، ص ۵۱ تا ۵۲)۔ اس سے زیادہ اہم واقعہ یہ ہوا کہ یورپ میں توپوں کی صنعت میں بہتر طریقوں سے کام لیا جانے لگا۔ ہنگری کے ساتھ جنگ (۱۶۸۳ تا ۱۶۸۹ء) کے دوران بوڈاپسٹ کے محاصرے (۱۶۸۶ء) میں عثمانی فوجوں پر جو افتاد پڑی تھی وہ ۱۶۹۷ء میں زنتا Zenta کے میدان جنگ سے کم خوفناک نہ تھی۔ اس شکست کی بڑی وجہ عیسائیوں کی میدانی توپوں کی مؤثر کارکردگی تھی (دیکھیے de Villors: Mémoires du Maréchal، طبع de Voglé، پیرس ۱۸۸۴ء، ۱: ۳۸۰، جہاں Maréchal نے آسٹروی توپ خانے کی کارکردگی بیان کی ہے ۔ ۔ ۔)۔ آگے چل کر محاصرے کے فن میں نئی نئی ترقیاں ظہور پذیر ہوئیں۔ پھر آسٹریا کی جنگ تخت نشینی (۱۷۴۰ تا ۱۷۴۸ء) کے آخری مرحلوں میں ایک ایسی طاقتور توپ ایجاد ہو گئی جس کے سامنے جدید قلعہ بندیاں ٹھیر نہیں سکتی تھیں (دیکھیے G. von Scharmhorst: Handbuch für Offizier, Erster Theil: Artillerie، ہنوور ۱۸۰۴ء، ۱: ۳۸)۔ ان باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے Maurice de Saxe نے قلعوں پر جو رائے دی ہے وہ بہت اہم ہے (دیکھیے Maurice Comte de Saxe: Mes rêveries، طبع Pérau، ایمسٹرڈم و لائپزگ ۱۷۵۷ء، ۲: ۱۱)۔ جنگی محاصروں کی پرانی روایات اب فرسودہ اور ناکارہ ہو چکی تھیں۔ اب عثمانی ترکوں کے لیے یورپ کے تازہ‌ترین اصول فن کو اپنانا ناگزیر تھا، لیکن انھیں پرانے طور طریقوں کو چھوڑنا بھی دشوار نظر آرہا تھا، جو ان کی ناقابل انکار کامیابیوں کے ضامن تھے۔ عثمانی ترکوں نے ۱۶۸۳ء اور ۱۷۹۲ء کے درمیانی سالوں میں آسٹریا اور روس کے مقابلے میں جو ہزیمت اٹھائی تھی، اس کی بڑی وجہ وہی ہے جو ۱۷۳۹ء میں بلغراد کی مہم کے ضمن میں بیان کی جا چکی ہے (de Warnery، ص ۵۱، ۵۲)۔

مآخذ: مقالے میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے عثمانی وقائع؛ نیز (۱) J. Grzegorzewski: *Z Sidzillatów Rumelijskich epoki wyprawy Wiedeńskiej. Akta Tureckie* (*Archiwum Naukowe*) Dzial ۱، ۶/۱، Lwow ۱۹۱۲ء؛ (۲) Kananos، بون ۱۸۳۸ء؛ (۳) Dukas، بون ۱۸۳۴ء؛ (۴) J. Cacavelas: *The Siege of Vienna by the Turks in 1683*، طبع و ترجمہ F. H. Marshall، کیمبرج ۱۹۲۵ء؛ (۵) C. Dapontès: *Éphémérides Daces ou Chronique de la Guerre de Quatre Ans (1736 - 1739)*، طبع E. Legrand، پیرس ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۸ء، ۱: ۲۰۹ ببعد و ۲: ۲۶۶؛ (۶) *Giornale dell' assedio di Constantinopoli di Nicolò Barbaro*، طبع E. Cornet، وی انا ۱۸۵۶ء؛ (۷) Iacopo dalla Castellana: *Perdita di Negroponte*، در *Archivio Storico Italiano*، سلسلہ ۱، (فلورنس ۱۸۵۳ء)، ۹: ۳۲۲ تا ۳۳۰؛ (۸) F. Babinger: *Die Aufzeichnungen des Genuesen Iaccopo de Promontorio- de Campis über den Osmanenstaat um 1476*، *S B Bayer Ak.*، Phil.-Hist. Kl.، ۱۹۵۶ء، ج ۸، میونخ ۱۹۵۷ء؛ (۹) Donado da Lezze: *Historia Turchesca 1300-1514*، طبع I. Ursu، بخارسٹ ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) M. Barletio: *Dell'assedio di Scutari*، در F. Sansovino: *Historia universale dell'origine et imperio de' Turchi*، وینس ۱۵۷۳ء، ورق ۲۹۹ ب تا ۳۲۱ ب؛ (۱۱) G. M. Laggetto: *Historia della Guerra di Otranto del 1480*، طبع L. Muscari، Maglie ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) Jacques de Bourbon: *La grande et merveilleuse et très cruelle oppugnation de la noble cité de Rhodes*، پیرس ۱۵۲۶ء؛ (۱۳) Iacobus Fontanus: *De Bello Rhodio libri tres*، در P. Lonicerus: *Chronicorum*

Turcicorum ... tomus primus (- secundus)، فرانکفرٹ ۱۵۸۴ء، ۲ : ۲۸۱ ببعد؛ (۱۴) M. Tercier : Mémoires sur la prise ... de Rhodes، (Mémoires de littérature ... de l' Académie Royale des Inscriptions et Belles Letters، ج ۲۶، پیرس ۱۷۵۹ء)؛ (۱۵) M. Sanuto : I Diarii، ج ۳۰، (وینس ۱۸۹۱ء)، ۳۳ و ۳۴ (وینس ۱۸۹۲ء)؛ (۱۶) I. M. Stella : De Turcarum in regno Hungariae .. successibus epistolae، در P. Lonicerus : Chronicorum Turcicorum .... tomus primus (- secundus)، فرانکفرٹ ۱۵۸۴ء، ۲ : ۱۷۰ (= J. G. Schwandtner : Scriptores rerum Hungaricarum veteres ac genuini، وی انا ۱۷۴۶ تا ۱۷۴۸ء، ۱ : ۹۱۰)؛ (۱۷) L. Ribeiro : O Primeiro Cerco de Dio، در Studia (Centro de Estudios Historicos ultramarinos)، ۱ (لزبن ۱۹۵۸ء) : ۲۰۱ تا ۲۷۱؛ (۱۸) A. Ulloa : La historia dell'impresa di Tripoli di Barberia، وینس ۱۵۶۶ء؛ (۱۹) F. Balbi de Correggio : La verdadera relacion ..de Malta، برشلونہ ۱۵۶۸ء؛ (۲۰) A. Cirni : Comentarii ...di Malta، روما ۱۵۶۷ء؛ (۲۱) I.A. Viperanus : De bello Melitensi historia، Perugia ۱۵۶۷ء؛ (۲۲) Iacomo Bosio : Dell' Istoria della Sacra Religione et Illustrissima Militia di San Giovanni Gierosolimitano، روما ۱۵۹۴ تا ۱۶۰۲ء؛ (۲۳) Impresa di Zighet، در F. Sansvino، Historia universale dell' origine et imperio de' Turchi، وینس ۱۵۷۳ء، ص ۴۵۱ ببعد؛ (۲۴) Buonaiuto Lorini : Le fortificationi، وینس ۱۶۰۹ء؛ (۲۵) A. Veress : Compania Crestinilor in contra lui Sinan paşa din 1595، (Academia Română Memoriile Secţiunii Istorice، سلسلہ ۳، 4 Tomul)، بخارسٹ ۱۹۲۵ء؛ (۲۶) L collado : Pratica manuale di arteglieria، وینس ۱۵۸۶ء؛ (۲۷) Bernardino de mendoça : Theoricay practica de guerra، Anvers ۱۵۹۶ء؛ (۲۸) S. Anticano : Frammenti istorici della guerra di Candia، طبع بولونا ۱۶۴۷ء؛ (۲۸) Journal de l'expédition de Monsieur de la Feuillade pour le secours de Candie. Par un Volontaire، Lyon ۱۶۶۹ء؛ (۲۹) Correspondence du Maréchal de Vivonne relative à l' expédition de Candie (1669)، طبع J. Cordey، نشر Societe de l Histoire de France، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۳۰) L. de La Solaye : Mémoires ou relation militaire ... de Candie depuis l'année 1645، پیرس ۱۶۷۰ء؛ (۳۱) J.B. Scheither : Novissima Praxis militaris، Braunschweig ۱۶۷۲ء؛ (۳۲) G. Brusoni : Historia dell'ultima guerra tra' Veneziani e Turchi، بولونا ۱۶۷۳ء؛ (۳۳) Lettera scritta ... da Venetia ... delli progressi fatti dall' armi ... di Ventia in Levante، وینس و میلان ۱۶۸۶ء؛ (۳۴) B. Miall : Master John Dietz Surgeon in the army of the Great Elector and Barber to the Royal Court، لندن ۱۹۲۳ء؛ (۳۵) Avvisi del Cavaliere Federico Cornaro circa l'assedia di Buda nell'anno 1686، طبع S. Bubics، بوڈاپسٹ ۱۸۹۱ء؛ Gróf Marsigli Alajos Ferdinand olasz hadi mérnök Jelentései és Térképei Budavár 1684-1686، طبع E. Veress، بوڈاپسٹ ۱۹۰۷ء؛ (۳۶) L. F. Marsigli : Stato Militare dell' Imperio Ottomanno، ہیگ و ایمسٹرڈم ۱۷۳۲ء، ۱ : ۸۵، ۸۶ و ۲ : ۳۰ تا ۳۱، ۳۳ ببعد، ۳۷ ببعد، ۱۳۳ ببعد؛ (۳۷) G. P. Zenarolla : Operationi di Leopaldo Primo ... Sotto l'anno 1688، وی انا ۱۶۸۹ء، ص ۱۶۹۹ ببعد؛ (۳۸) Mémoires de Montécuculi، ایمسٹرڈم ۱۷۶۰ء؛ (۳۹) Feldzüge des Prinzen Eugen you Savoyen، سلسلہ

اول، ج ۱، (K.K. Kriegs Archiv)؛ وی انا ۱۸۷۶ء، ص ۶۲۳ بعد، ۶۸۷ بعد؛ (۳۰) P. Röder von Diersburg: Des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden Feldzüge wider die Türken، Carlsuhe ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۲ء؛ (۳۱) G. Ferrari: Delle notizie storiche della lega tra l'Imperatore Carlo VI. e la Republica di Venezia contra il Gran Sultano Acmet III. e de' loro fatti d'armi dall'anno 1714. Sino alla pace di passarowitz...libri quatro، وینس ۱۷۲۳ء؛ (۳۲) de Vertot: Histoire des Chevaliers Hospitaliers de S. Jean de Jerusalem، پیرس ۱۷۲۶ء، ۲ : ۳۰۸، ۶۰۲؛ (۳۳) E. Veress: Gyula Város Oklevéltára (1313-1800)، بوڈاپسٹ ۱۹۳۸ء؛ (۳۴) C. Sanminiatelli Zabarella: Lo assedio di Malta 18 Maggio - 8 Settembre 1565، Turin ۱۹۰۲ء؛ (مزید ماخذ کے لیے رک بہ بارود؛ حرب)۔

(V. J. PARRY)

۶۔ ہندوستان

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت سے بہت پہلے ہندوستان میں فصیل بند شہر اور قلعہ بندیاں بنانے کا دستور تھا۔ چھٹی صدی عیسوی سے ان کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا کیونکہ اس وقت کوئی مرکزی حکومت قائم نہ تھی۔ مقامی سرداروں کا تسلط روز بروز بڑھ رہا تھا اور راجپوتوں نے ایسا انتظام حکومت قائم کر رکھا تھا جو بہت سے طور طریقوں میں یورپ کے جاگیرداری نظام سے ملتا جلتا تھا۔ شمالی ہند کے میدانوں میں، جہاں سطح زمین ہموار ہوتی تھی، مٹی کے ٹیلے پر قلعہ بندیاں بنائی جاتی تھیں، جس کے لیے ٹیلے کے دامن سے مٹی کھود کر نکالی جاتی تھی۔ اس ترکیب سے قلعے کے بچاؤ کے لیے خندق یا تالاب بن جاتا تھا۔ گھنے جنگلوں اور بانسوں کے ناقابل گزر ذخیرے کی وجہ سے قلعہ تک رسائی دشوار نظر آتی تھی۔ غزنوی اور غوری نوجوں کی گزرگہ میں جو چھوٹے موٹے قلعے حائل تھے، وہ سب گرا کر زمین کے برابر کر دیے گئے، جبکہ ملتان، تھانیسر، لاهور، دهلی، قنوج اور اجمیر کے قلعوں کو، جنھوں نے (حملہ آوروں کا) سخت مقابلہ کیا تھا، محاصرہ کر کے فتح کر لیا گیا۔ دکن میں یہ قلعے کھڑی چٹانوں اور پتھریلی پہاڑیوں پر تعمیر کیے جاتے تھے۔ ان کے ارد گرد حفاظت کے لیے وسیع خندقیں ہوتی تھیں، جن کے باعث یہ قلعہ بندیاں اس زمانے کے آلاتِ محاصرہ اور دوسری جنگی تدابیر کے مقابلے میں ناقابل تسخیر ثابت ہوتی تھیں۔ اسی طرح مالوہ کے پہاڑ اور کوهستانی سلسلے کی بے شمار چوٹیاں، جو جنوبی راجستھان کے شمال مشرق میں واقع ہیں، قلعہ بندیوں سے مزین ہیں اور آج بھی شاندار نظر آتی ہیں۔

ان قلعوں کا دفاع ان کی بیرونی اور عریض دیواروں پر متعین حفاظتی دستے کیا کرتے تھے۔ یہ بیرونی دیوار بسااوقات اکتیس سے بتیس فٹ تک چوڑی ہوتی تھی (مثلاً بیجاپور میں)، جس پر برج، دمدمے اور دندانے دار مورچے ہوتے تھے۔ دروازوں کی حفاظت کے لیے بعض اوقات دهری فصیلیں اور ان میں روزن اور سوراخ رکھے جاتے تھے (جیسے گولکنڈا میں)۔ دیواروں میں پہرہ داروں کے لیے مستحکم کمرے تھے، جو فوجی اہمیت کے اعتبار سے مختلف مقامات پر ہوا کرتے تھے۔ ترکوں اور مغول نے اپنے اپنے زمانے میں ان قلعہ بندیوں میں اصلاح کی تھی اور ان کے علاوہ نئی قلعہ بندیاں بھی تعمیر کرائی تھیں۔ علاءالدین خلجی نے مغول کے حملوں کو روکنے کے لیے سیری کے قلعہ بند شہر میں، جو پرانی دهلی سے دو میل شمال مشرق کی طرف واقع ہے، نعلے کی شکل جیسی فصیلیں بنوائی تھیں۔ ۶ سلطان غیاث الدین تغلق نے تغلق آباد کے بچاؤ کے لیے

تین فصیلیں تعمیر کرائی تھیں، جن کے پیچھے دمدمے اور مورچے تھے۔ عادل آباد کا قلعہ سلطان محمد بن تغلق نے بنوایا تھا۔ اس قلعے کی اندرونی دیواروں پر محرابوں کا طویل سلسلہ قائم تھا، جو چوکیداروں اور دیدبانوں کے لیے نشست گاہ کا کام دیتا تھا۔ ان کی مدد سے محاصرین کی طرف سے بنائے ہوئے رخنوں کا پتا چل جاتا تھا۔ بہمنی سلطانوں یا ان کے جانشینوں کے بنوائے ہوئے قلعے شمال کی طرف سے آنے والی فوجوں کے خلاف پشت پناہی کا کام دیتے تھے۔ مالوہ کے دفاعی استحکامات جب صوبائی حکمرانوں کے قبضے میں آئے تو انھوں نے ان میں مزید شاندار قلعوں کا اضافہ کیا۔

قلعے کے دروازوں کے راستے زیادہ تر دشمن کے حملوں کا نشانہ بنتے تھے۔ پہاڑی قلعوں کی فصیل تک پہنچنے کے لیے لمبے اور پیچیدہ راستے ہوتے، جن کے ایک طرف مضبوط دیوار اور دوسری طرف کھڑے پہاڑ ہوتے۔ قلعے کے دروازے تعداد میں آٹھ ہوتے تھے (جیسے فتح پور سیکری میں)، جن کے دونوں سروں پر برج بنے ہوتے۔ ان دروازوں کی حفاظت کے لیے پاسبانوں کے کمروں کی دو تین قطاریں ہوتیں، جو بسااوقات برجوں جیسی ہوتی تھیں۔ لبِ دریا واقع قلعوں کے بچاؤ کے لیے ایک طرف دریا ہوتا اور دوسری طرف خندقیں ہوتیں۔ قلعے کے دروازوں تک رسائی خندقوں پر بنے ہوئے پلوں سے ہو سکتی تھی۔ توپ خانے کے استعمال کے لیے جو دمدمے، برج، مینار اور مورچے غیر موزوں نظر آئے انھیں بعد میں مرمت اور اصلاح کے بعد توپ خانے کے استعمال کے قابل بنا دیا گیا۔ مسلمانوں نے جن پرانے قلعوں کو دوبارہ بنوایا تھا ان کی عمارتیں نہایت مستحکم ہیں۔ دیواریں دوہری اور مضبوط اور دروازے قلعہ بند تھے۔

ترکوں اور مغول کی جنگی قابلیت کا اظہار گھمسان کے رن میں ہوتا تھا۔ جنگی محاصرے تو ان کی صلاحیت کی نمائش کے لیے ایک قسم کا تنگ میدان تھے۔ ترک، مغل اور راجپوت چار و ناچار قلعوں میں پناہ لیا کرتے تھے، پھر بھی وہ معمولی سے اشتعال پر جوش میں آ کر محاصرین کے صبر و حوصلہ یا ان کے ذرائع کو ختم کرنے کے لیے باہر نکل کر دشمنوں کو دعوت مبارزت دیا کرتے تھے۔ سطح زمین کے قریب عام طور پر قلعے میں کوئی ایسا روزن نہ ہوتا تھا جو گولہ باری کا نشانہ بن سکتا؛ چنانچہ لڑے بھڑے بغیر یہ قلعے ایک طویل مدت تک مقابلہ جاری رکھ سکتے تھے اور ایک چھوٹی سی فوج بھی، جب تک اس کا حوصلہ بلند رہتا یا خوراک کا ذخیرہ ختم نہ ہوتا، مزاحمت کرتی رہتی تھی۔ فخرِ مدبّر قدیم ترین ترک مصنف ہے جس نے التتمش کے زمانے میں فنونِ جنگ پر کتاب لکھی ہے۔ وہ جوڑ توڑ، چال بازی اور محصورین کو جھوٹے وعدوں سے پھسلا کر ساتھ ملانے کو بڑی اہمیت دیتا تھا۔ شیر خان نے اپنے ابتدائی ایام میں رہتاس کا قلعہ اسی طرح فتح کیا تھا (۹۴۵ھ / ۱۵۳۸ء)۔ محاصرین گرد و نواح کا علاقہ تاخت و تاراج کرنے کے لیے سپاہیوں کی ٹولیاں بھیجتے رہتے تھے۔ محصورین کے سلسلۂ رسد کو درہم برہم کر کے ان کا رشتہ بیرونی دنیا سے کاٹ دیا جاتا تھا۔ صرف فاقہ زدگی ہی وہ کارگر حربہ تھا جسے محصور فوج برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ فصیلوں پر چڑھنے والی سیڑھیاں اگرچہ مضبوط دفاع کے سامنے زیادہ کارگر ثابت نہیں ہوتی تھیں، تاہم قلعے کی تسخیر کا سب سے زیادہ آسان ہتھیار بھی تھا۔ پتھر، لکڑی کے کندے اور ریت کی بوریاں ڈال کر قلعے کے گرد خندق کو بھرنے کی کوشش کی جاتی۔ بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی تک رسّوں اور کمندوں کی مدد سے (قلعہ کی دیواروں پر) چڑھنے کا رواج رہا۔ ہمایوں کے حکم سے ۹۴۲ھ / ۱۵۳۶ء میں چمپانیر کے قلعے

کی کمین گاہ سے قلعے میں کسی جگہ دیوار کی ہموار سطح پر کیلیں ٹھونک کر تین سو حملہ آور سپاہی چاندنی رات میں قلعے کی دیواروں پر چڑھ گئے تھے۔ یہ جگہ خود عمادیوں نے اس طرح دریافت کی تھی کہ اسے یہاں سے غلہ فروشوں کی ایک جماعت باہر نکلتی نظر آ گئی تھی۔ صرف خوش قسمتی یا سرگرم جاسوسی ہی محصورین کو اس قسم کے اچانک حملے کے مہلک نتائج سے بچا سکتی تھی۔ قلعے کی دیوار میں راستہ بنانے کے لیے ہاتھیوں سے مدد لی جاتی تھی، جن کے ماتھوں پر لوہے کے توے چڑھے ہوتے تھے کیونکہ بیرونی دروازے چھے انچ موٹی لکڑی کے بنے ہوتے تھے۔ ان دروازوں پر مختلف قسموں کی تین انچ سے لے کر تیرہ انچ لمبی لوہے کی افقی میخیں لگی ہوتی تھیں اور مضبوطی کے لیے ان کے پیچھے لکڑی کے شہتیر ہوتے تھے۔

مذکورۂ بالا تدابیر کے علاوہ محاصرین قلعے میں شگاف پیدا کرنے کے لیے منجانیق یا عرّادوں اور بعد میں گولوں کو کام میں لانے لگے تھے۔ اس کے لیے وہ پاشیب اور گرگج بناتے تھے۔ پاشیب ایک قسم کا بلند چبوترا ہوتا تھا جو قلعے کے نیچے سے لے کر فصیل کی چوٹی تک مٹی یا ریت کی بوریوں سے بنایا جاتا تھا۔ گرگج متحرک برج ہوتے تھے۔ علاء الدین نے رنتھمبور کے محاصرے میں ایسی قسم کے برج استعمال کیے تھے۔ یہ سرکوب یا مقابل کوب سے ملتے جلتے تھے۔ انہیں ۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸ء میں رومی خاں نے قلعۂ چنار کی دیواروں کو توڑنے کے لیے دریائے گنگا میں بڑی کشتیوں پر تعمیر کرایا تھا کیونکہ خشکی کی طرف سے قلعے کی تسخیر نہ ہو سکی تھی۔ یہ برج لکڑی کے مضبوط شہتیروں سے بنائے جاتے تھے، جنھیں محصورین کے آتش گیر مادے سے بچانے کے لیے کھالوں، اینٹوں اور مٹی سے ڈھانپ کر رکھا جاتا تھا۔ انہیں بھاری پتھروں یا زبردست حملے ہی سے تباہ کیا جا سکتا تھا۔ ساباط کا لفظ، جسے امیر خسرو نے بھی استعمال کیا تھا، نظام الدین بخشی کے بیان کے مطابق دو دیواروں کے لیے بولا جاتا تھا، جن کی بنیادیں قلعے سے ایک گولی کی مار کے فاصلے پر رکھی جاتی تھیں۔ ان پر لکڑی کے تختے ڈال کر انہیں کچی کھالوں سے باندھ دیا جاتا۔ یہ تختے پختہ ہو کر ایک قسم کی گلیاں بن جاتیں اور انہیں اٹھا کر قلعے کی دیواروں تک لے جایا جاتا۔ دس گھڑ سوار ایک ساتھ ساباط میں سے گزر سکتے تھے۔ چتوڑ کی فتح (۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء-۱۵۶۸ء) کے وقت اکبر کے توپ خانے سے ساباط کو نکال کر باہر لے جایا گیا تھا۔ ایک آدمی برچھی لے کر اور ہاتھی پر چڑھ کر بآسانی ساباط میں سے گزر سکتا تھا۔ منجنیقوں اور عرّادوں سے محاصرین اور محصورین دونوں کام لیتے تھے۔ توپ خانے کے رواج سے ان کا استعمال آہستہ آہستہ کم ہونے لگا تھا، اگرچہ اکبر نے اسیر گڑھ کے محاصرے میں ان سے کام لیا تھا۔ منجنیقوں کی مختلف قسمیں تھیں: منجنیق عروس ہر طرف پتھر پھینکتی تھی؛ منجنیق دیو ایک ہیبت ناک منجنیق تھی؛ منجنیق رواں تیزی سے گولے پھینکتی تھی؛ عرادۂ یک روئی سادہ گوپھن تھی؛ عرادۂ گرداں گھومنے والی فلاخن تھی؛ عرادۂ خفتہ ساکن اور عرادۂ رواں متحرک گوپھنیں تھیں۔ ان سب کا ذکر فخر مدبر نے کیا ہے۔ ان کی شکل و ہیئت کسی نے بھی بیان نہیں کی۔ صرف ناموں سے ان کے متعلق قیاس کیا جا سکتا ہے۔ انہیں بٹنے کے بعد ہم وزن کر کے چلایا جاتا تھا۔ منجنیق کے سروں کو دو کھمبوں پر باندھ دیا جاتا۔ انہیں دوہری یا چوہری رسیوں سے جوڑا جاتا، پھر ان کے لپیٹ کھولے جاتے تو پتھر یا گولہ بڑے زور سے دور جا کر گرتا۔ مغربی منجنیق بھی گوپھن یا عرادے کی ایک قسم تھی، جسے محصورین اور

محاصرین دونوں استعمال کرتے تھے۔ منجنیق عروس کو محمد بن قاسم نے سندھ کے محاصرے (۹۳ھ/ ۷۱۱ تا ۷۱۲ء) میں استعمال کیا تھا۔ اسے پانچ سو آدمی چلاتے تھے۔ کھوڑک مینڈھے سے مشابہت رکھتی تھی۔ مزدور اس کی زنجیر یا رسی کو دور تک کھینچ کر لے جاتے تھے، پھر اسے دفعۃً چھوڑ دیتے تھے، جس سے لوہے کا نکیلا سرا دیوار پر جا لگتا تھا۔ کرخ کمان کی ترقی یافتہ صورت تھی اور منجنیق سے ملتی جلتی تھی۔ جو مقامات معمولی تیروں کی رسائی سے باہر ہوتے وہاں یہ کمانیں لمبے تیر اور گولے برسا سکتی تھیں۔ زنبورک اور نیم کرخ بھی ان کمانوں کی دوسری قسمیں تھیں۔ تودے پر چڑھ کر تیر کمان کا استعمال مؤثر طریقے سے ہو سکتا تھا۔ دمدمے، پناہ گاہیں اور مٹی یا تختوں کی بنی ہوئی دیواریں ان مشینوں پر کام کرنے والے مزدوروں کو محصورین کی آگ اور پتھروں سے بچاؤ کا کام دیتی تھیں۔ محاصرین ان آلات کے علاوہ نوکیلی لکڑیاں، آتشیں کدالیں، بیلچے اور پھاوڑے استعمال کیا کرتے تھے۔ پتھروں کے علاوہ ابلتی ہوئی رال، نفط اور تیروں کو گولوں کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔

دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں توپ خانے کا رواج ہوا تو اس سے بھی محاصرہ کرنے والوں کے کام کا بوجھ ہلکا نہ ہو سکا۔ چندیری کے محاصرے (۹۳۴ھ/ ۱۵۲۸ء) میں گولہ باری سے خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا تو رائے سین کے قلعے پر حملے (۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء) کے دوران گولے بنانے کے لیے سارے بازار اور فوج کے کھانے پکانے کے برتنوں کا پیتل کام میں لانا پڑا، جس کی مدد سے تمام اطراف سے قلعے پر گولہ باری کی گئی۔ اگرچہ اکبر نے رنتھنبور کے محاصرے میں ساباطیں بنوائی تھیں، تاہم پندرہ فراسنوں (جن میں سے ہر ایک پانچ من سے لے کر سات من پتھر پھینک سکتی تھی) اور عقب جوشن (بڑے دہانوں) کے گولوں کو پانچ سو مزدور اٹھا کر پہاڑ کی چوٹی پر لے گئے اور گولہ باری کے لیے اس سامان کو قلعے کے مقابل رکھ دیا۔ محصور فوج بندوقوں اور توپوں کے چلانے کے علاوہ بڑے بڑے پتھر بھی لڑھکاتی رہتی تھی۔ یہ پتھر جس پر پڑتے تھے پیس ڈالتے تھے۔ اس طرح حملہ آوروں کو مار کر نیچے دھکیل دیا جاتا تھا۔

جو قلعہ چٹان یا اونچے ٹیلے پر نہ ہوتا اسے فتح کرنے کے لیے سرنگ ہی مؤثر اور کارگر ثابت ہوتی تھی۔ محمد بن قاسم نے سندھ میں راوڑ کے قلعہ کی دیواروں کو گرانے کے لیے سرنگ لگائی تھی (۹۲ھ/ ۷۱۱ء)۔ امیر مسعود نے ہانسی کے قلعے پر حملہ کرنے سے پہلے دیواروں میں پانچ مقامات پر سرنگیں لگوائی تھیں (۴۲۷ھ/ ۱۰۳۶ء)۔ سرنگوں کے مقابلے میں محصورین بھی جوابی سرنگیں کھود لیتے تھے اور خالی جگہ کو بھر لیتے تھے۔ قنبر دیوانہ ۹۶۲ھ/ ۱۵۵۵ء میں ہمایوں کے عہد کے خاتمے پر بدایوں کے قلعہ میں محصور تھا۔ اس نے محاصرے کے دوران قلعے میں اس جگہ پر جہاں کہ سرنگ مکمل ہو رہی تھی زمین پر کان لگا کر سرنگ کا پتا لگا لیا تھا، جو محاصرین باہر سے کھود کر اندر لا رہے تھے اور اس طرح ان کی کوشش ناکام بنا دی گئی۔ بارود کی ایجاد سے قبل خالی سرنگ کو بھوسے، لکڑی اور دوسرے آتش گیر مادے سے بھر لیا جاتا تھا۔ سرنگ کو سہارا دینے والے شہتیر جل جاتے تو دیواریں گڑھوں میں گر پڑتی تھیں، جس سے (قلعے کی فصیل میں) شگاف پڑ جاتا تھا۔ اس کے بعد سرنگ میں بارود بھر دیا جاتا اور اندر فتیلے رکھ دیے جاتے۔ اکثر اوقات قلعے کو جلد مسخر کرنے کے لیے سرنگیں بچھائی جاتی تھیں، لیکن

یہ عمل بھاری خطرے سے خالی نہ تھا۔ چتوڑ کے محاصرے میں اکبر نے دو برجوں کے نیچے سرنگیں بچھائی تھیں (دسمبر ۱۵۶۷ء)۔ یہ برج ایک دوسرے کے نزدیک واقع تھے۔ دونوں سرنگوں کو ایک ساتھ آگ لگائی گئی، لیکن ایک سرنگ کا فتیلہ چھوٹا تھا، جس کی وجہ سے وہ پہلے پھٹ گئی اور اس کے اوپر کا برج اڑ گیا۔ مغل شگاف کے راستے اندر داخل ہونے کے لیے آگے بڑھے تو دوسرا برج بھی اڑ گیا، جس سے شاہی فوجوں کی کثیر تعداد جاں بحق ہو گئی۔ گولکنڈہ کے فرمانروا ابوالحسن کے فوجی افسروں نے جو جوابی سرنگیں بنائی تھیں وہ مغلوں کے لیے انتہائی تباہ کن ثابت ہوئی تھیں، جنھوں نے قلعہ کی خندق سے لے کر فصیل کے برجوں تک تین سرنگیں تعمیر کر لی تھیں۔ محصور فوج نے خاموشی کے ساتھ قتیلوں کے ذریعہ ایک سرنگ سے تمام بارود نکال لیا اور دوسری سرنگوں میں پانی بھر دیا جن میں تھوڑا سا بارود رہ گیا تھا۔ ان دو سرنگوں کے پھٹنے سے شاہی فوج کو بہت نقصان پہنچا جبکہ تیسری سرنگ ناکارہ ثابت ہوئی۔

مآخذ: مقالۂ 'حرب' میں مذکور حوالہ جات کے علاوہ دیکھیے (۱) نامعلوم مصنف: حکم نامہ (ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، فہرست مخطوطات، از W. Ivanow، ۱۹۲۸ء)؛ (۲) Sidney Toy: *The Strongholds of India*، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۳) J. Burton-Page: *A study of fortification in the Indian subcontinent from the thirteenth to the eighteenth century A.D.*، در *BSOAS*، ۲۳/۳ (۱۹۶۰ء): ۵۰۸ تا ۵۲۲۔

(S. A. A. Rizvi)

* **حصار**: جیسے روسی نقشوں میں Gissar لکھا ہے، بخارا کا ایک ضلع ہے۔ اس کے صدر مقام کا بھی یہی نام ہے۔ یہ ایک زرخیز اور شاداب مگر مرطوب اور غیر صحت مند علاقے میں خانکہ کے کنارے واقع ہے، جو 'کافر نہاں' میں جا ملتا ہے۔ 'کافر نہاں' حصار سے تھوڑے فاصلے پر چوڑی وادی کو چھوڑ کر ایک تنگ وادی میں ملتا ہے (قب منظر حصار، در Fr. v. Schwarz: Turkestan، ص ۲۲۳)۔ شہر کی جائے وقوع شُومان سے تقریباً مطابق ہے جس کا عرب جغرافیہ نویسوں نے ذکر کیا ہے، قب آمو دریا۔ "حصار شادمان" یا صرف "حصار" کا نام سب سے پہلی بار تیمور کی تاریخ میں ملتا ہے۔ امیر قزاخان کی وفات (۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء) کے بعد جن زبردست مغول ترک بادشاہوں نے ملک کو آپس میں تقسیم کر لیا تھا ان میں سے ایک بادشاہ نے حصار کو اپنا دارالحکومت بنایا (ظفرنامہ، مطبوعۂ ہند، ۱: ۴۰) اور بعد ازاں تیمور نے اسے اپنا اسلحہ خانہ (زرّاد خانہ) بنایا (کتاب مذکور، ص ۱۵۴)۔ تیموریوں اور بعد میں اوزبکوں کے زمانے میں بھی حصار کو اس وجہ سے اہمیت حاصل رہی کہ وہ ایک مضبوط قلعہ تھا اور خود مختار بادشاہوں یا سرداروں کا صدر مقام تھا۔ حصار کے دارالحکومت سے جس علاقے پر حکمرانی ہوتی تھی اس میں سب سے زیادہ اضافہ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں محمود میرزا (سلطان ابو سعید کے بیٹے قب مادہ ابو سعید) کے زمانے میں ہوا، جس کی سلطنت میں ہندوکش تک سب ممالک شامل تھے (بابر نامہ، طبع Beveridge، ورق ۲۶ ب)؛ تاہم تیموریوں کے زمانے میں بھی حصار ایک چھوٹا اور غریب ملک شمار ہوتا تھا (کتاب مذکور، ورق ۵۶ ب)۔ کہا جاتا ہے کہ تیموریوں اور اوزبکوں کے درمیان جو آخری جنگیں ہوئیں ان میں شہر حصار کی آبادی میں سے صرف سات نفوس زندہ و سلامت بچے تھے (اس مصیبت عظمی کے بارے میں دیکھیے تاریخ رشیدی، ترجمہ از E. D. Ross، ص ۲۶۲)۔ جب ماوراءالنہر میں اوزبکوں کی سلطنت ان کے پہلے

خاندان کے زوال پذیر ہو جانے کے بعد ختم ہو گئی (قب عبداللہ) تو حصار کا بندوبست یوز کے ترکمان قبیلے کے ہاتھ میں منتقل ہو گیا۔ سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا سے ۱۸۶۹ء تک بخارا کے حکمران حصار کے بیگ سے صرف بزور شمشیر اپنی سیادت منوا سکے اور وہ بھی محض مختصر عرصے کے لیے۔ صرف روسی امداد کے زمانے میں امیر مظفر ان موروثی حکمرانوں کی طاقت کو توڑنے اور اس ضلع کو مستقل طور پر بخارا میں شامل کر لینے میں کامیاب ہو سکا (رک بہ بخارا)۔ اٹھارھویں صدی کے نصف کے قریب، جیسا کہ محمد وفا کرمینگی (تحفۂ انجانی، مخطوطہ در ایشیاٹک میوزیم، عمود ۱۸۵ ب، ورق ۱۹۶ الف) کا بیان ہے کہ حصار کا آباد علاقہ سرخان کی وادی میں دیر شادی کے گاؤں سے شروع ہوتا تھا۔ انیسویں صدی عیسوی میں مغربی سمت کے اضلاع، مثلاً بائیسون اور شیر آباد کا شمار بھی حصار میں ہونے لگا۔ جنوب میں قدیم چغانیان [رک باں] کے علاوہ قبادیان اور قدیم ختل کا ایک حصہ، مع قرغان تپہ Kurghan Tübe، حصار سے متعلق تھا۔ قدیم حصار کے علاقے کی وسعت کی وجہ سے اس کوہستان کو، جو زرافشان اور آمو دریا کے درمیان حد فاصل ہے، روسی حصار کا سلسلۂ کوہ کہتے ہیں۔ حصار کے بیگ کی عملداری اب صرف اس سرزمین تک محدود ہے جو بالائی سرخان اور وخش کے درمیان ہے۔ اس منصب کو عموماً امیر کے لڑکے یا حکمران خاندان کے کسی اور شہزادے کے سپرد کیا جاتا ہے۔ یہاں کے لوگ اب بھی اکثر اوقات حکومت کے خلاف بغاوت کرتے رہتے ہیں۔ زعفران کی کاشت، جس کا ذکر عرب جغرافیہ نویسوں نے کیا ہے، اب نہیں ہوتی۔ یہاں کی خاص پیداوار اناج اور سن ہے اور یہ سرزمین بخارا کے لیے خاص اقتصادی اہمیت رکھتی ہے؛ اگرچہ نقل و حرکت اب بھی محض باربرداری کے جانوروں کے ذریعے ہوتی ہے، گاڑیوں کو یہاں کوئی نہیں جانتا۔ اس سرزمین میں سب سے پہلی بار یورپ کے محققین کا داخلہ ۱۸۷۵ء کی روسی مہم ("Gissarskaja ekspedicija") کی وساطت سے ہوا۔

(W. Barthold)

حصار فیروزہ : جو اب محض حصار (انگریزی: Hissar) کے نام سے معروف ہے، بھارت کے صوبۂ ہریانہ کے ایک ضلع اور تحصیل کا صدر مقام، جو ۲۹ درجے ۱۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۵ درجے ۴۳ دقیقے طول بلد شرقی پر بٹھنڈہ سے دہلی جانے والی ریلوے لائن پر واقع ہے۔ اس شہر کو فیروز شاہ تغلق (۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء تا ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) نے اگروہہ کے قدیم قصبے کے قریب، جو ۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء کے قحط میں اجڑ چکا تھا، اس جگہ آباد کیا جہاں قبل ازیں کداس (یا نداس؟) بزرگ اور کداس خرد نام کے دو گاؤں موجود تھے (تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۳۳)۔ عراق اور خراسان سے آنے والے سوداگر اور مسافر دہلی جاتے ہوئے اکثر یہاں قیام کرتے تھے۔ اس علاقے میں آب پاشی کے لیے فیروز شاہ تغلق کے حکم سے دریائے گھگھر اور دریائے جمنا سے دو نہریں نکالی گئی تھیں۔ اول الذکر نہر انبالہ [رک باں] کے قریب سے گزرتی تھی اور ثانی الذکر (نہر جمن غربی) آج بھی موجود ہے۔ فیروز شاہ تغلق نے حصار فیروز آباد کے نام سے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا تھا، جس کی فصیل بہت بلند تھی اور اس کے اندر ایک وسیع تالاب تھا۔ بادشاہ اکثر یہاں آتا رہتا تھا، چنانچہ امرائے سلطنت نے بھی یہاں اپنے محلات اور مکانات تعمیر کر لیے، جس سے اس شہر کی آبادی اور خوشحالی میں بہت اضافہ ہو گیا۔ ۸۰۹ھ/۱۴۰۷ء میں ملتان کے حاکم خضر خان نے، جس کا تعلق خاندان سادات سے تھا، محمود تغلق

کے خلاف بغاوت برپا کر دی اور حصار فیروزہ پر قبضہ کر لیا۔ ۸۴۰ھ / ۱۴۳۶ء میں اسے بہلول لودی نے دہلی کے سیّد فرمانروا محمد شاہ (۸۳۷ھ / ۱۴۳۴ء تا ۸۴۷ھ / ۱۴۴۴ء) سے چھین لیا۔ اسی شہر میں فرید خان (بعد ازاں شیر شاہ سور) کی ولادت ہوئی، جہاں اس کا باپ حسن خان سناسی جاگیردار کے ہاں بطور سپاہی ملازم تھا (قب تاریخ شیر شاہی، ص ۹)۔ ۹۳۲ھ/۱۵۲۶ء کے اوائل میں بابر [رک بآں] کی فوج نے ہمایوں کی قیادت میں یہاں کے لودی شِقدار حمید خان کو شکست دے کر اس کے لشکر کا بڑا حصہ تہ تیغ کر دیا۔ بابر نے یہ علاقہ ہمایوں کو اس کے ذاتی گزارے کے لیے عطا کر دیا۔ ہمایوں نے تخت نشین ہونے کے بعد اسے اپنے بھائی مرزا کامران کے نام کر دیا، جو اس پر قابض ہو چکا تھا (قب *Indian Antiquary*، ۱۰۳ (۱۹۳۱ء): ۲۱۹ تا ۲۲۴)، لیکن کچھ عرصے بعد اسے واپس لے کر اپنے بیٹے اکبر کے رضاعی باپ شمس الدین کی تحویل میں دے دیا تاکہ اس کی آمدنی کمسن شہزادے کی پرورش پر صرف ہو۔ عہد اکبری میں حصار صوبۂ دہلی کی ایک "سرکار" تھا، جس میں ستائیس "محل" تھے اور یہاں سے تقریباً ساڑھے باون کروڑ دام سالانہ مالیہ وصول ہوتا تھا۔ اسی زمانے میں حصار گھوڑوں اور مویشیوں کی نسل کشی کا بڑا مرکز تھا اور مطبخ شاہی کے لیے گھی یہیں سے فراہم ہوتا تھا۔ ہمایوں، شیر شاہ اور اکبر کے عہد میں یہاں ٹکسال قائم تھی اور تانبے کے سکے ڈھالے جاتے تھے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے اواخر عہد حکومت میں سرکار حصار کا ناظم قصور [رک بآں] کا خویشگی پٹھان نواب شاہ داد خان تھا۔ اس کے دور (۱۱۱۹ھ / ۱۷۰۷ء تا ۱۱۵۰ھ/ ۱۷۳۷ء) میں یہاں امن اور خوشحالی کا دور دورہ رہا۔ ۱۱۵۲ھ/۱۷۳۹ء میں دہلی کی جانب نادر شاہ افشار [رک بآں] کی فاتحانہ یلغار کے دوران میں حصار کو تاخت و تاراج کر کے برباد کر دیا گیا۔ نادر شاہ کی مراجعت کے بعد اس پر قبضہ جمانے کے لیے تین مختلف طاقتیں میدان میں آ گئیں، یعنی پنجاب کے سکھ، مقامی بھٹی راجپوت اور دہلی کی زوال آمادہ سلطنت۔ اس طوائف الملوکی کے زمانے میں اس پر نوابان فرخ نگر (ضلع گوڑگاؤں) کا تسلط رہا؛ چنانچہ وہ مغل شہنشاہ کے باجگزار کی حیثیت سے ۱۱۷۵ھ / ۱۷۶۱ء تک یہاں حکومت کرتے رہے۔ سابق ریاست پٹیالہ کے بانی آلہا سنگھ جٹ کے دھاووں سے اسے بڑا نقصان پہنچا اور ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۷ء میں یہ بری طرح برباد ہوا۔ شاہی فوجوں کے ساتھ متعدد جھڑپوں کے بعد بالآخر ۱۱۸۸ھ / ۱۷۷۴ء میں حاکم پٹیالہ امر سنگھ اس پر قابض ہو گیا۔ ۱۱۹۷ھ / ۱۷۸۱ء میں اس کے مرنے پر سکھوں اور سلطنت دہلی کے مابین معاہدے کے مطابق اسے مغلوں کو لوٹا دیا گیا۔ ۱۱۹۸ھ/ ۱۷۸۳ء میں یہاں سخت قحط پڑا اور بدامنی پھیل گئی۔ ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷ء میں ایک یورپی قسمت آزما جارج ٹامس George Thomas اس پر قابض ہو گیا۔ اس نے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا، جس کا نام جارج گڑھ رکھا گیا (ان پڑھ مقامی لوگوں نے اسے بگاڑ کر جہاج کر دیا)، لیکن ۱۲۱۷/۱۸۰۲ء میں اسے سندھیا کے فرانسیسی جنرل پیراں Perron کے حوالے کرنا پڑا۔ اگلے سال انگریزی فوجوں کے حملے کی تاب نہ لاتے ہوئے مرہٹے بھی اسے خالی کر گئے، لیکن انگریزوں کو یہاں قدم جمانے میں تقریباً پندرہ برس لگے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامۂ خونیں کے دوران میں یہاں سخت بدامنی پھیلی۔ حصار انگریزوں کے ہاتھ سے نکل گیا اور یہاں کے جو انگریز باشندے جان بچا کر نہ بھاگ سکے وہ موت کے گھاٹ اتر گئے۔ بعد ازاں امن و امان بحال ہوا تو حصار کو پنجاب کے نئے صوبے میں شامل کر دیا گیا۔

۱۹۴۷ء میں تقسیم پنجاب کے وقت اس علاقے میں ایک بار پھر کشت و خون ہوا اور ضلع کی ساری مسلمان آبادی پاکستان کو ہجرت کر گئی۔

حصار آج بھی مویشیوں کی نسل کشی کے لیے مشہور ہے اور یہاں کے سانڈ بڑی قیمت پاتے ہیں۔ آثار قدیمہ میں صرف فیروز شاہ کا قلعہ باقی رہ گیا ہے اور اس کی حالت بھی بڑی خراب و خستہ ہے۔ [ضلع حصار کا رقبہ ۵۲۱۷ مربع میل ہے اور آبادی ۱۹۵۱ء میں ۱۰۳۵۶۳۵ تھی۔ گندم اور چنا یہاں کی خاص پیداوار ہے۔ اس کے دوسرے اہم قصبے یہ ہیں: (۱) سرسہ: یہاں زیادہ‌تر بھٹی راجپوت آباد تھے، چنانچہ قدیم زمانے میں اس کا نام بھٹنہ تھا۔ سرسہ کا نام دریاے سرسوتی سے ماخوذ ہے۔ یہ دریا اب بہت سمٹ گیا ہے اور سیلاب کے زمانے میں دریاے گھگھر میں مل جاتا ہے؛ (۲) بھوانی اور (۳) ہانسی: انھیں ناموں کی تحصیلوں کے صدر مقام اور تجارتی مرکز ہیں؛ (۴) فتح آباد: اسے بھی فیروز شاہ تغلق نے آباد کیا تھا]۔

مآخذ: (۱) شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء، ص ۳۳ ببعد؛ (۲) نعمت اللہ: تاریخ خان جہانی، طبع امام الدین، ڈھاکہ ۱۹۶۰ء، ۱: ۵۵ (مقدمہ)، ۶۱ (مقدمہ)، ۱۳۳ تا ۳۰۳، ۲۶۱ تا ۲۶۲؛ (۳) عباس خان شروانی: تاریخ شیر شاہی، ڈھاکہ ۱۹۶۴ء، ص ۹؛ (۴) ابوالفضل علامی: آئین اکبری، ج ۱ (ترجمۂ Blochmann)، کلکتہ ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۲، ۹۰، ۳۳۸ و ج ۲ (ترجمۂ Jarret)، کلکتہ ۱۹۳۹ء، ص ۱۱۲، ۲۸۵، ۲۹۸ تا ۲۹۹؛ (۵) Imperial Gazetteer of India، اوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۱۳: ۱۳۵ تا ۱۳۷، ۱۵۵ تا ۱۵۶؛ (۶) P. J. Fagan: Hissār District Gazetteer، کلکتہ ۱۸۹۲ء؛ (۷) J. A. Anderson و P. J. Fagan: Settlement Report of Hissār، کلکتہ ۱۸۹۲ء؛ (۸) Cambridge History of India، ۳: ۱۵۳، ۱۷۵ ببعد، ۱۹۰، ۲۰۳ تا ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۵۸ تا ۲۷۶، ۳۱۲، ۳۲۲، ۳۵۵، ۳۶۶، ۳۷۶؛ (۹) ایشوری پرشاد: *The life and times of Humayun*، بار دوم، کلکتہ ۱۹۵۶ء، ص ۳۱، ۴۵ تا ۶۳، ۳۲۲ تا ۳۲۳، ۳۳۱؛ (۱۰) بابر نامہ، مترجمۂ A.S. Beveridge، لنڈن ۱۹۲۱ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) Storey، ۱/۲: ۶۷۷؛ (۱۲) Edward Thomas: *The Chronicle of the Pathan Kings of Delhi*، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۲۷۳؛ (۱۳) *T.I*، بذیل مادّہ؛ *H.S.R.*؛ (۱۴) یحیٰی بن احمد بن عبداللہ سرہندی: تاریخ مبارک شاہی، انگریزی ترجمہ K.K. Basu، بڑودہ ۱۹۳۲ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۳، ۱۵۵، ۱۸۲ تا ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۱۳: ۲۲، ۲۵۰ تا ۲۵۱ (بہت سی نئی اور مفید معلومات)؛ (۱۵) بداؤنی: منتخب التواریخ، Bibl. Ind.، ۱: ۲۹۳؛ (۱۶) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Ind.، کلکتہ ۱۹۲۷ء، ۱: ۲۳۰ تا ۲۳۱؛ (۱۷) W. Francklin: *The military memoirs of Mr. George Thomas*، لنڈن ۱۸۰۵ء؛ (۱۷) L. Hutchinson: *European freebooters in Moghal India*، بمبئی ۱۹۶۴ء، ص ۱۰۸ تا ۱۱۲، ۱۲۹ (قلعۂ جارج گڑھ کی مکمل تفصیلات)؛ (۱۸) فرشتہ: گلشن ابراہیمی (= تاریخ فرشتہ)، لکھنؤ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۳ء، ص ۱۳۶)۔

(بزمی انصاری [و ادارہ])

حصار لق: ایک بلند مقام، جو اس لیے مشہور ہے کہ وہ قدیم شہر تروا Troja [ترکی: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ] کا محل وقوع ہے، جیسا کہ شلیمن Schliemann کی ان تحقیقات سے ثابت ہو چکا ہے جو اس نے ۱۸۹۰ء میں کی تھیں؛ قب Dörpfeld: *Troja und Ilion*، ایتھنز ۱۹۰۲ء [رک بہ حصار]۔

(ادارہ د م ا، لائڈن، بار اول)

حِصّہ: رک بہ تیمار، وقف۔

حِصْن: (ع) رک بہ قلعہ، قصر۔

حِصْنُ الْاَکْرَاد : دراصل یہ نام حِصْن السَّفْح تھا، جس کے معنے ہیں وہ قلعہ جو کسی ڈھلوان پر واقع ہو (دیکھیے van Berchem : *Journ. Asiat.*، ۱۹۰۲ء، ص ۴۴۶ ببعد)۔ اب اسے حشو کے طور پر قلعۃ الحِصْن بھی کہتے ہیں۔ یہ البُقَیعہ کی سطح مرتفع پر واقع ہے، جس کی جنوبی سرحد پر جبل عکّار اور لبنان ہیں اور شمالی سرحد پر نُصَیری پہاڑیاں۔ یہ ایک قائم مقام کا سرکاری صدر مقام ہے۔ اس کا نام حصن الاکراد اس لیے پڑا کہ وہاں کُردوں کی ایک فوج کو حلب کے فرمانروا شِبْل الدَّولہ نصر نے پانچویں صدی ہجری میں متعین کیا تھا۔ انھیں آس پاس کا علاقہ اور جنگل بطور جاگیر کے اس شرط پر دیے گئے تھے کہ وہ العاصی (Orontes) کے میدانی علاقے کے دو بڑے شہروں حماۃ اور حِمْص کو طرابلس سے ملانے والی اہم سڑک کو غنیم سے محفوظ رکھیں گے۔ حصن الاکراد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ وہی قلعہ ہے جسے راسیس Rameses دوم نے بنوایا تھا۔ اسے صلیبی جنگوں کے زمانے میں انطاکیہ کے حاکم تانکرد Tancred نے ۵۰۳ھ میں (یہ تاریخ یقینی نہیں ہے) فتح کر لیا تھا اور طرابلس کے حاکم ریموند Raymond دوم نے اس کو سینٹ جان کے سورماؤں (Knights) کو دے دیا تھا۔ یہ سورما اپنے آپ کو روز بروز غیر محفوظ سمجھنے لگے اس لیے کہ شام میں صلیب بردار کمزور پڑ گئے تھے۔ ان کی حالت اس لیے اور بھی نازک اور خطرناک ہو گئی تھی کہ انھیں اس دس سالہ صلح کے معاہدے میں شامل نہیں کیا گیا تھا جو شاہنشاہ فریڈرک دوم اور سلطان الْمَلِک الکامل کے درمیان ہوا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے شاہنشاہ کا ساتھ نہیں دیا تھا، جسے پوپ نے کلیسا سے خارج کر دیا تھا؛ لہٰذا ان کو قلعے کے استحکامات کو اور زیادہ مضبوط کرنا پڑا۔ نورالدین اور صلاح الدین نے حِصْن الاَکراد پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی تھی۔ مدافعت کے لیے قلعے کی دو دیواریں ہیں: ان میں سے ایک بیرونی ہے اور دوسری اندرونی۔ اس کا محل وقوع ایک پہاڑ کی چوٹی پر ہے، جس کی ڈھلان شمال مشرق کی طرف کو ہے۔ مغرب کی جانب اس کی حفاظت ایک خندق سے ہوتی ہے، جو جنوبی سمت میں بھی گھومتی چلی گئی ہے اور زیادہ گہری نہیں ہے۔ اس بیان کی رو سے اس کی شکل ایک منحرف مربّع (Trapezium) کی سی ہے۔ جس کا جنوبی حصہ حملے کے وقت سب سے زیادہ غیر محفوظ ہوتا ہے، چنانچہ اس مقام پر سب سے زیادہ مضبوط استحکامات کی ضرورت تھی۔ قلعے پر قبضے کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیرونی فصیل کے باہر مٹی اور لکڑی کے مزید استحکامات قائم کیے گئے تھے، جو شاید بہت زیادہ مضبوط اور ضخیم ہو جاتے اگر سلاطین صلیبی سورماؤں کو عہد ناموں اور دھمکیوں کے ذریعے اس کام کو آگے بڑھانے سے نہ روک دیتے (شاہنشاہ فریڈرک دوم نے فی الواقعہ اس امر کا خیال رکھنے کا عہد کیا تھا کہ قصر کے دفاعی انتظامات زیادہ مضبوط نہ کیے جائیں)۔ شمال مغرب کی جانب قلعہ دیواروں یا فصیلوں سے گھرا ہوا ہے، جنھیں تھوڑے فاصلوں پر گول برجوں سے مستحکم کر دیا گیا ہے۔

برج کے اندر جو بڑا کمرہ ہے اس کی ڈاٹ کی چھت نوکدار محرابوں پر قائم ہے۔ اس کے اندر روزنوں کے ذریعہ روشنی آتی ہے اور اسے اس طرح بنایا گیا ہے کہ اس میں منجنیقیں رکھی جا سکیں اور فصیلوں کے چاروں طرف ایک غلام گردش بنی ہوئی ہے، جس میں پہرے داروں کے کھڑے ہونے کے لیے باہر کو نکلے ہوئے جھروکے

ہیں۔ اس گیلری (غلام گردش) کے اوپر ایک کنگورے دار منڈیر ہے جس کے درمیان نشانہ لگانے کے لیے سوراخ بنے ہوئے ہیں۔ داخلی برج کے دروازے کو فتح کرنا مشکل تھا کیونکہ اس کی جائے وقوع نیچے کی جانب تھی اور اس کی حفاظت کے لیے تین کمرے تھے جو اس کے اوپر کو نکلے ہوئے تھے اور جن کے فرشوں میں سوراخ تھے۔ دروازے میں سے ایک سقّف گیلری (غلام گردش) میں داخل ہوتے ہیں جو جنوب کی جانب مڑ جاتی ہے، مگر اس کے جنوبی گوشے کے برج کی طرف پہنچ کر یہ پھر مڑ جاتی ہے اور مشرقی برج کے بالائی دروازے کی طرف اوپر کو چڑھ جاتی ہے۔

بیرونی اور اندرونی فصیلوں کے درمیان جو کھلی جگہ ہے اس کی مغربی سمت کا کچھ حصہ اس طرح سے بنایا گیا ہے کہ اس میں پانی جمع ہو سکے۔ اس کا تعلق ان حوضوں سے ہے جو قصر کے نیچے واقع ہیں۔ اندرونی استحکامات جنوبی اور مغربی جانب ایک پختہ تعمیر شدہ ڈھلان کے اوپر اوپر چلے جاتے ہیں جو بظاہر قدرتی چٹان پر قائم ہے مگر شمالی اور مشرقی جانب چٹانیں ڈھلوان نہیں۔ صحن سے کھلی چھت کی طرف ایک بڑا کشادہ زینہ جاتا ہے۔

سینٹ جان St. John کے سورما اس مستحکم قلعہ کے اندر دو ہزار سپاہیوں کی ایک حفاظتی فوج رکھ سکتے تھے اور اسی کے بل بوتے پر انھوں نے حِمص اور حَماۃ کے حکمرانوں کو مجبور کیا کہ وہ اپنے کاروانوں کی بے خطر آمد و رفت کے عوض خراج ادا کریں۔ کچھ دنوں کے بعد ان کو یہ روش ترک کرنی پڑی اور ان کی صورت حال روز بروز زیادہ خطرناک ہوتی گئی۔ سلطان بیبرس نے جو پورے شام کو صلیب برداروں سے پاک کرنا چاہتا تھا، حصن اکراد کے مسخر کرنے کا فیصلہ کیا۔ شام میں اپنے قیام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس نے صرف چالیس سواروں کے ساتھ بذات خود اس کا جائزہ لیا۔ اس کے بعد اگلے سال وہ ۶۶۹ھ میں قلعے کے خلاف ایک بڑی مہم لے گیا۔ حملے کے پہلے دن ۱۹ رجب ۶۶۹ھ / ۳ مارچ ۱۲۷۱ء کو اس نے بیرونی استحکامات پر قبضہ کر لیا جن کی حفاظت کما حقہٗ نہیں کی گئی تھی۔ اس کے بعد جلد ہی اس نے دیواروں میں شگاف ڈالنے میں کامیابی حاصل کر لی اور داخلی برج پر قبضہ کر لیا جس پر اب اندرونی غلام گردش سے بھی زد پڑتی تھی اور بیرونی جانب سے بھی۔ ۱۵ مارچ کو دوسرا برج لے لیا گیا۔ ۲۹ مارچ کو بیبرس نے لڑ کر صحن کے اندر تک اپنا راستہ نکال لیا اور وہاں منجنیقیں نصب کر دیں تاکہ قلعہ کے اندرونی بڑے برج اور مستحکم ترین مقام پر حملہ کر سکے۔ ۸ اپریل کو سورماؤں کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کیا گیا اور ان کو حفاظت کے ساتھ طرابلس تک پہنچانے کا ذمہ لیا گیا۔ سلطان بیبرس وہاں مہینے کے آخر تک رہا اور بذات خود مرمّت اور درستی کے کام کی نگرانی کرتا رہا۔ حِصْن اَکْراد کو شام کے مفتوحہ علاقوں کا صدر مقام بنایا گیا اور جب تک طرابلس پر سلطان قلاوون کا ۶۸۹ھ میں قبضہ نہیں ہو گیا، صدر مقام وہاں سے مؤخر الذکر شہر میں منتقل نہیں کیا گیا۔ جب پچھلے فرنگیوں کے چلے جانے کے بعد شام میں امن و امان قائم ہو گیا تو حصن اکراد کی اہمیت جاتی رہی۔ تیمور لنگ کے حملے (۸۰۳ھ کے قریب) سے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ اس قلعہ کا، جو ایک قائم مقام کی جائے رہائش تھی، زیادہ تر حصہ اب بھی اچھی طرح محفوظ ہے۔

مآخذ: قلعہ کی تاریخ تعمیر کا Baron Rey نے نہایت تفصیل سے مطالعہ کیا ہے اور اس نے بڑی

محنت سے اس کا ایک نقشہ بھی تیار کیا ہے ۔ یہ بحث ان کی کتاب *Etude sur les Monuments de l'Architecture militaire des Croisades en Syrie*، پیرس ۱۸۷۱ء ص ۳۹ ببعد میں ہے؛ اس کتاب کے اقتباسات A. v. Essewein کی کتاب *Die Romanische und Gothische Baukunst*، ۳ : ۱، فوجی فن تعمیر میں درج ہیں.

قلعہ کے اندر جو عربی کتبے ہیں ان کا مختصر ذکر Rey کی تالیف میں Ch. Schefer نے کیا ہے مگر ان کو پوری تفصیل کے ساتھ van Berchem نے *Inscriptions arabes de Syrie*، قاہرہ ۱۸۹۷ء (ص ۳۹ تا ۹۶ پر) میں طبع کیا ہے اور Freiherr v. Oppenheim کے *Inschriften aus Syrien* وغیرہ میں بھی مع ایک ایسے بیان کے طبع کیا ہے جس میں بیبرس کے حصن پر قبضہ پانے کا حال ہے ۔ قلعہ اور شہر کے جملہ کتبوں کو مع ان کی تاریخ کے (مع اقتباسات از مآخذ اور فہرست کتب) Sobernheim نے *Corp. Inscr. Arab.*، ۲ : ۱۳ تا ۳۵ میں (مع مسجد کے ایک نقشے اور تصاویر کے) طبع کیا ہے.

(M. SOBERNHEIM)

* **حِصن زیاد** : رَکّ بہ خرپوت.

* **حِصن الغُراب** : (= قلعۂ زاغ)، جنوبی عرب میں بئر علی مجدحة کی بندرگاہ کے قریب ایک پہاڑی ہے جس کے اوپر ایک قلعہ بنا ہوا ہے ۔ اس کا عرض البلد ۳۰ درجے ۵۹ دقیقے ۲۰ ثانیے شمالی اور ۴۵ درجے ۲۳ دقیقے ۳۰ ثانیے مشرق کو ہے ۔ یہ واحدی [رَکّ باں] خاندان کے حکمرانوں کے علاقے میں واقع ہے ۔ حصن الغراب کی بندرگاہ قدیم زمانے میں بید کی بہت مشہور منڈی تھی جس کا ذکر *Periplus Maris Erythraei* میں اور بطلمیوس کی تالیف میں (Κανὴ ἐμπόριον) کے نام سے آیا ہے اور جنوبی عرب کے کتبوں میں اس کو *K.N'* لکھا ہے ۔ یہ مقام قرب و جوار کے علاقے کی لوبان کی تجارت کا بہت بڑا مرکز تھا اور مصر اور ہندوستان کے مابین تجارت کی ایک درمیانی منزل تھی ۔ اس مقام کا نام حصن الغراب اس لیے پڑا کہ یہاں کی پہاڑی کا رنگ سیاہ ہے ۔ یہ پہاڑی تقریباً پندرہ سو فٹ اونچی ہے اور آتش فشاں پہاڑ کے مادے سے بنی ہے ۔ اس میں مختلف قسم کے پتھروں کی تہیں ہیں مثلاً بسالٹ، ریتلا پتھر، زینہ چٹان (*trap*) اور سلیٹ ۔ حصن الغُراب کی پہاڑی بہت قدیم زمانے میں غالباً ایک جزیرہ تھی ۔ اب یہ برّاعظم سے ریت کی ایک خاکنائے کے ذریعہ ملی ہوئی ہے ۔ اس پر کبھی ایک شہر آباد تھا جس کے بسالٹ کے بڑے بڑے ٹکڑوں کی شکل میں محض کھنڈر نظر آتے ہیں جو پہاڑی کے دامن میں بکھرے پڑے ہیں ۔ پہاڑی کی چوٹی کے قریب مکانوں دیواروں اور دیگر استحکامات کے کھنڈر بھی پائے جاتے ہیں ۔ سب سے بلند ڈھلان پر ایک چوکور برج ہے ۔ اس پہاڑی پر صرف ایک ہی جانب چڑھا جا سکتا ہے ۔ راستہ ایک آڑی ترچھی پگڈنڈی کے ذریعہ سے ہے جس کو چٹان کاٹ کر بنایا گیا ہے.

حِصن الغُراب سے تھوڑے ہی فاصلے پر چند چھوٹے چھوٹے غیر آباد جزیروں کا ایک مجموعہ ہے ۔ ان میں سب سے اہم سِخّا ہے جسے قَبّوس اور بَرّاکہ، بھی کہتے ہیں ۔ حلّانیہ کا چھوٹا جزیرہ جہاں موتی نکالے جاتے ہیں، حصن الغراب سے مغرب کی جانب بالکل قریب واقع ہے ۔ حصن الغراب کی مقابل کی سمت میں شُوران کی تنہا پہاڑی ہے جس کے دامن میں ایک ہموار وادی ہے ۔ اس کا نام میدان ہے ۔ اس میں سیکڑوں چھوٹے چھوٹے سیاہ آتش فشاں لاوے کے تودے پڑے ہوئے ہیں جنھیں قُمّة کہتے ہیں ۔ جبل شُوران کی چوٹی پر ایک گول اور بہت گہرا آتش فشاں دہانہ ہے جسے کریف شُوران کہتے

ہیں اور جس کے چاروں طرف جھاڑیاں ہیں۔

پہاڑی کے چٹان والے رُخ پر چار کتبے کھدے ہوئے ہیں جو جنوبی عرب کی قدیم زبان میں ہیں۔ ان میں سب سے اہم دس سطر کا حِصْن الغُراب کا وہ مشہور کتبہ ہے جو حِمیَری۔ حبشی بادشاہوں کے زمانے کا ہے اور جو حصن الغراب کو قلعہ بند کرنے کی یادگار میں کندہ کیا گیا تھا۔ یہ کتبہ خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اس میں اس کی تاریخ (۶۴۰ = ۵۲۵ء ج - ر = H.R.) دی گئی ہے۔ اس کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم زمانے میں حصن الغراب کا نام عُرْماوِیت تھا۔

حِصْن الغُراب کو سب سے پہلے کپتان ہینز (Captain Haines) اور ولسٹیڈ (Wellstedt) نے ۱۸۳۴ء میں دیکھا تھا۔ اسی سال Wellstedt، اور Cruttenden اور Hulton نے کتبوں کی پہلی بار نقلیں لیں۔ ۱۸۷۰ء میں حصن الغراب کو دیکھنے کے لیے Miles اور Munzinger آئے جنھوں نے از سرنو زیادہ قابل اعتماد نقلیں حاصل کیں۔ بالآخر Comte de Landberg نے جبکہ وہ ۲۱ فروری ۱۸۹۶ء کو جنرل کننگھم General Cunningham کے ساتھ وہاں آیا، ان کتبوں کی تصویریں بھی لیں اور نقلیں بھی۔

ان کتبوں کے مطبوعہ متن اور ان کی شرحیں اور ترجمے ذیل کے علمی رسائل میں مل سکتے ہیں: Gesenius: *Hallische Litteraturzeitung*، (۱۸۴۱ء، ص ۳۹۶)؛ Rödiger، (Wellstedt کی *Reisen in Arabien*، Halle: ۱۸۴۲ء، ۲: ۳۵۵ و ۳۰۹)؛ Fresnel: *Journal Asiatique*، سلسلہ ۳، ج ۶ (۱۸۴۵ء، ص ۱۹۱)؛ Praetorius: *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl Ges.*، ج ۲۶ [ج ۱۸۷۲ء] ۴۳۶ تا ۴۴۰؛ J. H. Mordtmann: (رسالہ مذکورہ، ج ۳۹، (۱۸۸۵ء)، ص ۲۳۰ تا ۲۳۳) اور ج ۴۴ (۱۸۹۰ء)، ص ۱۷۶)؛ Glaser: *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، ۸ ببعد، ایضا *Die Abbessinier*، ص ۱۳۱ تا ۱۳۴۔

مآخذ: ان کتابوں کے علاوہ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے (۱) J. R. Wellstedt: *Account of some inscriptions in the Abbyssinian character found at Hassan Gharab*، وغیرہ، در *Journal of the Asiat. Soc. of Bengal*، (کلکتہ)، ج ۳ (۱۸۳۴ء)، ص ۵۵۴ تا ۵۵۶؛ (۲) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۳۱۲ تا ۳۲۲، ۶۲۳ و ۸۶۲ تا ۸۶۴؛ (۳) H. Freiberr von Maltzan: *Reise nach Südarabien*، ص ۲۲۵ تا ۲۲۷، (اس میں کتبوں کے ترجمے بھی شامل ہیں)؛ (۴) A. Sprengsr: *Die alte Geographie Arabiens*، ص ۸۳ (فصل ۱۰۱ و ۱۰۲)؛ Comte de Landberg: *Arabica*، ج ۴ (لائڈن ۱۸۹۷ء)، ص ۶۳ تا ۶۷ (اور ضمیمہ مع حِصن الغُراب اور آس پاس کی سرزمین اور بڑے کتبے کی تصاویر) اور *Arabica*، ۵: (لائڈن ۱۸۹۸ء)، ص ۱۸۱؛

(J. SCHLEIFER)

حِصْن کَیْفا: الجزیرہ (Mesopotamia) کا ایک شہر جو دریائے دجلہ کے دائیں (جنوبی یا مشرقی) کنارے پر واقع ہے۔ اس کا عرض البلد ۳۷ درجے ۴۰ دقیقے شمال اور طول بلد ۴۱ درجے ۳۰ دقیقے مشرق (گرین وچ) ہے۔ یہ دیار بکر اور جزیرہ ابن عمر کے درمیان واقع ہے اور دونوں مقامات سے تین دن کی مسافت (۶۰ سے ۷۰ میل) پر ہے۔

حصن کیفا کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ وہاں کے بہت سے قدیم غار اور کھوہ جو اب بھی موجود ہیں آرامیوں (کلدانیوں) کے زمانے سے بھی پہلے کے ہیں؛ اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں ۸۰۰ ق م میں ایک بستی تھی۔ رومنوں اور ایرانیوں کے درمیان ایرانی شہنشاہیت کے زمانے میں جو سرحدی جنگیں ہوئیں ان میں شہر کیفا (Κίφας, Cepha) نے اپنے بلند اور

مستحکم قلعے کی وجہ سے اہم حصہ لیا۔ ایک شامی اسقف کے صدر مقام کی حیثیت سے اس کا ذکر خلقدونیہ (Chalcedon) کی کونسل میں آیا ہے (۴۵۱ء)؛ المقدّسی (تقریباً ۳۷۵ھ = ۹۸۵ء) نے یہاں کے متعدد گرجوں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ قرون وسطٰی میں بھی حصن کیفا کی اہمیت جنگی اور تجارتی نقطۂ نظر سے کچھ کم نہ تھی۔ جنگی اہمیت کی وجہ یہاں کا مضبوط قلعہ تھا اور تجارتی اہمیت اس وجہ سے تھی کہ یہ جگہ دیار بکر اور جزیرہ ابن عمر کے درمیان تجارت کا مرکز تھی۔ بارھویں صدی عیسوی سے دریائے دجلہ کے اوپر ایک عمدہ پل قائم چلا آتا ہے جس پر غالباً صدیوں سے آمد و رفت ہوتی رہی ہے۔

جب عباسی سلطنت کو رفتہ رفتہ زوال آ گیا تو دوسرے صوبوں کی طرح الجزیرہ میں بھی اصل اقتدار ممتاز مقامی خاندانوں کے ہاتھ میں چلا گیا۔ اس طرح سے حصن کیفا یکے بعد دیگرے حمدانیوں، مروانیوں اور اُرتقیوں کے قبضے میں رہا۔ یہ شہر ۴۹۵ھ (=۱۱۰۱ء) تک اُرتقی خاندان کا دارالسلطنت رہا۔ ان کے زمانے میں اس کی خوشحالی حدِ کمال تک پہنچ گئی تھی۔ ایک سو تیس برس سے زیادہ عرصے تک یہ شہر ایک ایسی سلطنت کا سیاسی مرکز رہا جو اگرچہ برائے نام سلجوقیوں کے ماتحت تھی مگر جس نے ایک زمانے تک الجزیرہ اور ارمینیہ کے وسیع علاقوں خصوصاً دیار بکر، ماردین، میافارقین، نصیبین اور خربوت کے ضلعوں پر حکومت کی۔ [رکّ بہ (بنو) اُرتق]۔

۶۲۹ھ (۱۲۳۲ء) میں ایوبیوں نے حصن کیفا کی اُرتقی حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ اس خاندان کے لیے ملاحظہ ہو البِدلیسی: شرف نامہ، ج ۲ باب ۵ - ۶۵۸ھ (۱۲۶۰ء) میں مغول نے اس شہر پر قبضہ کر کے اس کو برباد کر دیا۔ اس کے بعد اس کی حالت برابر گرتی چلی گئی۔ جب المستوفی نے (تقریباً ۷۴۰ھ / ۱۳۴۰ء میں) اس کے حالات لکھے تو اس وقت وھاں کی آبادی کافی تھی، مگر اس عہد میں بھی شہر کا بڑا حصّہ تباہ ہوچکا تھا۔ آق قُویُونلُو [رکّ بآں] کے زمانے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں پھر زندگی کے آثار پیدا ہو گئے تھے خاص طور سے اوزون حسن کے بیٹوں کے زمانے میں۔ اس امر کا اندازہ ان عمارتوں سے ہو سکتا ہے جو اب بھی دکھائی دیتی ہیں۔ اس کی تصدیق وینّس کے باشندے J. Barbaro کے بیان سے بھی ہوتی ہے جو اس شہر میں ۱۴۷۳ء میں آیا تھا۔ اس کا بیان ہے کہ یہ مقام شاندار تھا (دیکھیے Ritter: کتاب مذکور، ۱۱ : ۸۹)۔ جہاں تک اور باتوں کا تعلق ہے الجزیرہ کے دیگر مقامات کی طرح حصن کیفا پر بھی انقلابات اور سیاسی تغیرات آتے رہے۔ ترکی نظامِ حکومت کے تحت حصن کیفا کا تعلق آونۃ (Awineh) کی قضا سے تھا جو ماردین کی سنجق اور دیار بکر کی ولایت میں ہے اور آونۃ (Awineh) اور مِدیاد کے اضلاع کی درمیانی سرحد پر واقع ہے قب Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۲ : (۱۸۹۱ء) ۵۱۹ - شہر کے موجودہ باشندے ارمنی (جو اکثریت میں ہیں)، کرد، شامی عیسائی اور ترک ہیں۔

قرونِ وسطٰی کے اسلامی دور میں حصن کیفا کو جو مسلسل خوشحالی نصیب ہوئی اس کی بیّن شہادت وھاں کی شاندار عمارات سے ملتی ہے۔ ان کا مطالعہ ابھی حال میں پہلی بار مِس بِل (Miss Bell) اور گائر (S. Guyer) نے کیا ہے مگر کچھ کتبوں اور ابھرے ہوئے نقوش کا بغور مطالعہ ہنوز باقی ہے۔ ان یادگاروں میں حسب ذیل عمارتیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں: (۱) قلعہ اپنے شاندار دروازوں کے ساتھ شہر کے اوپر ایک بلند چٹان پر ایک تاج کی طرح واقع ہے (۲) جامِعُ المُلُوک: شہر کے وسط میں ایک مسجد ہے جس کے بلند مینار پر ایک طویل اور اہم

کتبہ (ایک فرمان) درج ہے؛ (۳) ایک اور مسجد، جو بہت شکستہ ہو چکی ہے، دریائے دجلہ کے کنارے کے قریب واقع ہے۔ اس کی عمارت بہت عمدہ ہے۔ اس میں بھی ایک بلند اور نازک سا مینار ہے اور خلیل بن اوزون حسن کے ہاتھوں اس کی تعمیر کے متعلق ایک کتبہ ہے۔ یہ آق قیونلو خاندان کا چوتھا حکمران تھا (م ۸۸۳ھ / ۱۴۷۸ء)؛ (۴) ایک قدیم مدرسے کے کھنڈرات، جو زیریں شہر کی مشرقی دیوار کے پاس ہیں۔ مذکورہ بالا چاروں عمارتیں سب کی سب دریائے دجلہ کے جنوب میں (یعنی دریا کے مشرقی کنارے پر) واقع ہیں۔ دریا کے شمالی یا مغربی کنارے پر مندرجہ ذیل عمارتیں ہیں: (۵) ایک قبرستان، جو ایرانی طرز کا ہے اور جس میں زینب بیگ پسر اوزون حسن کا مقبرہ ہے (م تقریباً ۱۵۰۰ء)؛ (۶) ایک زیارت گاہ، جس میں بہت خوبصورت اور باریک نقش و نگار ہیں اور ایک اور اہم عمارت ہے؛ (۷) ایک قدیم پل، جو دجلہ کے اوپر بنا ہے مگر اب غفلت کی وجہ سے شکستہ حالت میں پڑا ہے۔ غالباً اسے قرا ارسلان الارتقی (یا اس کے والد) نے تعمیر کرایا تھا۔ اس میں ایک بڑی محراب ہے (یا کبھی تھی)، جو دریا کے آر پار بنائی گئی تھی اور دونوں جانب دو چھوٹی محرابیں ہیں جو ستونوں پر قائم ہیں۔ یاقوت اس پل کو اس قسم کی سب عمارتوں میں بہترین بتاتا ہے جو اس نے دیکھی تھیں۔

آخر میں ہم ان ڈھلانوں کا ذکر کر سکتے ہیں جو ساحل کے شمال میں ہیں اور جہاں متعدد غار اور مقبرے ہیں، جن میں سے بیشتر بہت ہی قدیم زمانے کے ہیں۔ 'کرا' نام قریے کے تمام باشندے تقریباً انھیں غاروں میں رہتے ہیں۔ حصن کیفا کو بلاشبہہ الجزیرہ کا اس زمانے کا دارالسلطنت کہا جا سکتا ہے جب وہاں کے لوگ غاروں میں رہتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حصن کیفا کا یہ نام یعنی کَیْفا کا قلعہ (یا پہاڑی قلعہ) کسی ایسے علاقے یا قوم کے نام پر ہے جیسے Kephenes یا Cephenia (آشوری میں غالباً Kipavi) کہتے تھے اور جسے قدیم مصنفوں نے محفوظ رکھا ہے اور اسے اسی نام کے ایک ضلع کا فوجی مرکز بھی بتایا ہے۔ سریانی کتابوں میں اس مقام کو Ḥeṣnā (de) Kēphā کہا گیا ہے۔ حصن کَیْفا کے بجائے اکثر اوقات اس کی مخفف شکل حِصْن کیف بھی ملتی ہے؛ قب نیز مقام تِل کَیف Tell Kēf، جو موصل کے شمال میں ہے۔ آج کل اس قصبے کے نام کی عام مروجہ شکل حَسَن کَیف Hasan Kēf معلوم ہوتی ہے اور بعض روایات کے مطابق ایک ایرانی نے، جس کا نام حَسَن تھا، اس شہر کی بنیاد رکھی تھی۔ نام کی یہ بگڑی ہوئی صورت اور پرانے نام حصن کَیْفا کی یہ تشریح عوام کے ذہن کی پیداوار ہے۔ اسی طرح ترکی اشتقاقات حَسَن کَیف یعنی حَسَن کی خوشی (سرور و انبساط) اور Ḥösn حُسن (Ḥusn) کَیف (= عمدہ ظرافت یا خوش طبعی) بیکار اور لغو ہیں۔

مآخذ: (۱) Bibl. Geograph. Arab. (طبع ڈخویہ) بمواضع کثیرہ، ملاحظہ ہو خاص طور پر ۴ : ۲۰ (بامداد اشاریہ)؛ (۲) یاقوت: مُعجم (طبع وسْتنفلٹ)، ۲ : ۲۷۷؛ (۳) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* (۱۹۰۵ء)، ص ۱۱۳؛ (۴) Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۹۰ تا ۹۵ و ۱۱ : ۳۹، ۱۳ تا ۴۳، ۸۱ تا ۹۰؛ (۵) M Hartmann، در *Mitt. der Berl. Vorderasiat. Gesellsch.*، ۱ : ۲۸؛ (۶) V. Berchem، در V. Berchem-Strzygowski : *Amida* (۱۹۱۰ء)، ص ۷۲، حاشیہ ۳ (مع مآخذ)؛ (۷) Sandreczki : *Reise nach Mossul und Urmia* (Stuttgart ۱۸۵۷ء)، ۱ : ۳۷۶ ببعد؛ (۸) Taylor، در *Journ. of the Roy. Geogr.*

Soc.، ۲۰ (۱۸۸۸ء) : ۳۲ ببعد؛ (۹) W. Belck، در Verhandl. der Berl. Anthropol. Gesellsch.، ۱۸۹۹ء، ص ۴۱۱ ببعد، ۵۹۹ ببعد، ۱۹۰۰ء، ص ۵۹؛ (۱۰) Lehmann-Haupt : Armenien einst u. jetzt، ۱ (۱۹۱۰ء) : ۳۷۴ تا ۳۸۰، ۵۲۴؛ (۱۱) Streck، در Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch، ۶۶ : ۳۰۸ - ۳۱۰؛ راقم کو Miss G. Bell کی تحقیقات کی تفصیل E. Herzfeld کے ذریعہ معلوم ہوئی ہے اور ساتھ ہی ساتھ S. Guyer کی کھینچی ہوئی تصاویر کے مطالعے سے بھی۔ قب مزید G. L. Miss Bell : Palace and Mosque at Ukhaidir (آکسفرڈ ۱۹۱۴ء) اور Guyer کا مضمون، در Petermann's Geogr. Mitteil، ۱۹۱۴ء، ج ۲۔ سریانی ادب کے لیے ناظرین کو Pognon : Inscript. sémit de la Syrie وغیرہ (۱۹۰۸ء ببعد)، عدد ۶۲ اور اس کے بعد Nöldeke : Zeitschr. f. Assyr.، ۲۱ : ۳۸۰ کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے؛ (۱۲) Schulthess : Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon، (برلن ۱۹۰۸ء)، ص ۱۳۵؛ (۱۳) Socin، در Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch، ۳۵ : ۲۳۸، ۲۳۹۔

(M. STRECK)

حِصْن مَنْصُور: اسی نام کی قضا کا صدر مقام، جو مَلَطْیہ کی سنجاق میں شامل ہے، جسے عام طور سے اَدِیمان کہتے ہیں۔ اس میں تقریباً دس ہزار باشندے آباد ہیں، جو زیادہ تر ارمنی نسل کے ہیں۔ اس جگہ کا نام حصن منصور ایک اموی امیر منصور بن جَعْوَنَة کے نام پر پڑا، جسے عبّاسی خلیفہ المنصور کے حکم سے ۱۴۱ھ / ۷۵۸ء میں قتل کر دیا گیا تھا۔ بعد میں ہارون الرّشید نے اس حِصن کی قلعہ بندی کرا دی اور اس میں ایک قلعہ گیر فوج متعین کر دی۔ اس طرح سے حِصْن منصور یا ادیمان نے اپنے پڑوسی قدیم شہر پرہ (Perre) کی جگہ لے لی، جس کی جائے وقوع کا پتا اب بھی پانی کی قدیم گزرگاہوں اور چٹانوں میں بنے ہوئے مقبروں سے چلتا ہے۔ تاہم بعد کے زمانے میں اس کا بہت کم ذکر آیا ہے۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں وہ ارتقی خاندان کے قبضے میں تھا۔

مآخذ: (۱) البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۱۹۲؛ (۲) یاقوت: معجم، ۲ : ۲۷۸ ببعد؛ (۳) علی جواد: تاریخ، جغرافیہ وغیرہ، ص ۱۲۲؛ (۴) Ritter : Erdkunde، ۱۰ : ۸۸۵؛ (۵) Humann و Puchstein : Reisen in Kleinasien und Nordsyrien، ص ۱۳۹ ببعد؛ (۶) Le Strange : Palestine under the Moslems، ص ۴۵۴؛ (۷) وہی مصنف: The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۱۲۳۔

اَلحُصَیْن بن نُمَیْر: الکِنْدی السَّکُونی، بنو امیّہ کا ایک سپہ سالار جو جنگ صفین میں امویوں کی طرف سے لڑا تھا۔ یزید اوّل کی تخت نشینی کے وقت وہ حمص ایسے اہم قلعے کا حاکم تھا۔ اس موقع پر اسے یزید کے پاس ابن مُفَرِّغ [رک بہ یزید ابن مفرّغ] کی سفارش کرنا پڑی، جسے عبید اللہ بن زیاد [رک باں] نے قید کر دیا تھا۔ جب الحجاز کے خلاف فوج کشی کا منصوبہ بنایا گیا تو اسے سپہ سالار مسلم بن عقبہ المُرّی [رک باں] کا نائب مامور کیا گیا اور اس حیثیت سے اس نے الحَرّۃ [رک باں] کی جنگ میں امتیاز حاصل کیا۔ مکے کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے لبِ مرگ مسلم نے یزید کے احکام کی تعمیل میں مہم کی کمان اس کے سپرد کر دی۔ بقول الیعقوبی اس کے چند روز بعد اس نے المُشَلَّل (وہ مقام جہاں مسلم فوت ہوا) کے سب باشندوں کو تہ تیغ کر دیا ''کیونکہ انھوں نے سپہ سالار کی لاش کو کھود کر نکالنے اور اسے سنگسار کرنے کے جرم کا ارتکاب کیا تھا۔ اس نے

دو مہینے تک مکے کا محاصرہ جاری رکھا اور حصین مکے کو فتح کرنے ہی کو تھا کہ یزید کی موت کے باعث محاصرہ اٹھانا پڑا۔ اس نے حضرت عبداللہ بن زبیر کو اپنے ساتھ شام چلنے کی ترغیب دی تاکہ وہاں ان کی خلافت کا اعلان کیا جائے، لیکن یہ کوشش بے سود ثابت ہوئی۔ البتہ اس نے مروان بن الحکم کی تخت نشینی کے سلسلے میں وہاں اہم کردار ادا کیا اور اپنے ہم قبیلہ لوگوں کو یہ ترغیب دی کہ وہ نوجوان خالد بن معاویہ کی جگہ مروان کو خلیفہ تسلیم کر لیں۔

جب عبداللہ بن زیاد کے حکم سے اسے الجزیرة بھیجا گیا تو اس نے عین الوردہ میں ان شیعوں کو شکست دی جنھوں نے حضرت امام حسینؑ کے خلاف اپنے رویے پر نادم ہو کر سلیمان بن الصرد کی قیادت میں بغاوت کر دی تھی (۲۴ جمادی الاولٰی ۶۵ھ / ۵ جنوری ۶۸۵ء)۔ اس کے دو سال بعد وہ خزیر کی جنگ میں ابراہیم بن الاشتر کے ہاتھوں مارا گیا (۹ یا ۱۰ محرم ۶۷ھ / ۵ یا ۶ اگست ۶۸۶ء)۔

الطبری کا بیان ہے کہ الحصین بن نمیر نے ردّہ کے زمانے میں حضر موت میں امن و امان قائم کیا تھا۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۱ : ۳۰۰۰، ۳۰۰۲، ۲۲۲۰ و ۲ : ۴۰۹، ۴۱۶ تا ۴۱۷، ۴۲۳، ۴۳۷، ۴۴۹ تا ۴۶۲، ۴۶۷، ۴۷۳ تا ۴۷۵، ۴۸۲، ۵۵۷ تا ۵۵۹، ۵۶۸، ۷۱۱، ۷۱۴ و بعد اشاریه؛ (۲) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۲ : ۲۹۹، ۳۰۱ تا ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۱؛ (۳) الدینوری : الاخبار الطوال، طبع Guirgass، ص ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲ تا ۲۷۸، ۲۷۴، ۳۰۱، ۳۰۳؛ (۴) ابن عبد ربه : العقد، قاهره ۱۳۰۵ھ، ۲ : ۳۵۲ بعد (در کتاب المسجدة الثانیة)؛ (۵) الاغانی، قاهره ۱۲۸۵ھ، ۱۷ : ۹۲، ۱۱۱؛ (۶) المسعودی : مروج، ۵ : ۱۶۵ تا ۱۶۷، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ (۷) ابن الاثیر، ۲ : ۲۹۱، ۳۰۸ و ۳ : ۲۶، ۳۳ تا ۳۶، ۳۹، ۹۹، ۴۰، ۴۲، ۲۱۶، ۲۱۷ و بعد اشاریه؛ (۸) ابن عساکر: تہذیب، دمشق ۱۳۲۹ تا ۱۳۵۱ھ، ۴ : ۳۷۱؛ (۹) الذہبی: تاریخ الاسلام، قاہرہ ۱۳۶۸ھ، ۲ : ۳۶۷ و اشاریه؛ (۱۰) ابن کثیر: البدایة، ۸ : ۲۱۸ تا ۲۱۹، ۲۲۳ تا ۲۲۶، ۲۵۳ تا ۲۵۵؛ (۱۱) Dozy : *Moslems in Spain*، لنڈن ۱۹۱۳ء، ص ۴۲ تا ۴۷؛ (۱۲) A. Müller : *Der Islam in Mog-en-und Abendlan*، برلن ۱۸۸۵ء، ۱ : ۳۶۷؛ (۱۳) Welhausen : *The Arab kingdom and its fall* (انگریزی ترجمه)، کلکته ۱۹۲۷ء، ص ۱۵۰، ۱۵۷، تا ۱۵۸، ۱۶۵ تا ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۵، تا ۱۸۶؛ (۱۴) H. Lammens : *Le califat de yezid ler*، ص ۲۰۹ تا ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۹.

(V. CROMONESI و H. LAMMENS)

* **حِضَانة** : (ع) [اس کے لغوی معنی تربیت کے ہیں]۔ فقہا کی اصطلاحی زبان میں بچے کی سرپرستی کا حق، یعنی بچے کی سرپرستی جو عام طور پر سب سے پہلے ماں اور پھر ماں کے خاندان میں کوئی عورت رشتےدار کرتی ہے۔ یہ فرض بعض حالات میں باپ یا کسی اور مرد رشتےدار کے سپرد کیا جا سکتا ہے۔ فقہ میں اس فرض کو بہت اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس کی صحیح بجاآوری نہ ہونے کی صورت میں بہت سے اختلافات پیدا ہو سکتے ہیں، خاص طور پر جب میاں بیوی ایک دوسرے سے علٰحدہ ہو جائیں اور سب سے بڑھ کر اس صورت میں جب کہ علٰحدگی کا سبب بیوی سے قطع تعلق ہو [حضانة کی بحث دراصل حق ولایت کی بحث کا ایک حصّہ ہے]۔

(الف)۔ فطری طور پر سرپرستی کا یہ حق بچے کی پیدائش سے شروع ہوتا ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی (الزّیلعی : التبیین، ۳ : ۴۶)۔ تاہم اکثر مصنّف، خواہ کسی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہوں، یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ اس معاملے میں عام طور پر جب تک کہ طلاق نہ ہو اس وقت تک مشکلات

پیدا نہیں ہوتیں لہذا اس کے احکام بھی فرضی ہو [illegible] تک محدود رہتے ہیں [تاہم حقیقی صورتیں بھی پیدا ہو جاتی ہیں اس لیے تعبیر و تشریح لازمی ہے].

میاں بیوی کے علیحدہ نہ ہونے کی صورت میں صرف دو حالتوں میں حق سرپرستی کے معاملے میں بیوی پر خاوند کو فوقیت حاصل ہوتی ہے: اول جبکہ بیوی کی سکونت خاوند کی سکونت سے الگ ہے، یا تو اس لیے کہ خاوند اُسے اس کی اجازت دیتا ہے (حنفی مسلک)، یا اس لیے کہ بیوی نے نکاح کی شرائط میں سے ایک شرط کے ذریعے سے یہ حق اپنے لیے تسلیم کرا رکھا ہے (مالکی اور حنبلی مسلک)؛ دوسری صورت یہ کہ خاوند اپنے بچے کو ایک سفر پر ساتھ لے جانے کا فیصلہ کرتا ہے اور بیوی کو اپنے ہمراہ نہیں لے جاتا۔ حنفیوں نے اس اصول سے منطقی نتائج اخذ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اصولاً حضانة ماں کا حق خصوصی ہے، طلاق سے قبل بھی [اور بعد بھی]۔ اس طرح باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ ماں کی سرپرستی کے بغیر اور اس کی مرضی کے خلاف بچے کے ساتھ سفر کرے (الکاسانی، ۴: ۴۴)۔ دوسرے مکاتب فکر کے فقہا، زوجین کے مابین خوشگوار تعلقات کے دوران میں حضانة کی طرف کمتر توجہ دیتے ہیں اور اس موضوع پر ان کے فیصلے غیر اہم اور غیر یقینی سے ہیں۔

(ب) [حق حضانت بچے کی کس عمر تک کے لیے ہوتا ہے] امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب لڑکا خود کھانے پینے، لباس پہننے اور استنجا کرنے لگے۔ لڑکے کی اس حالت کو پہنچنے کا انداز، علامہ خصاف نے سات آٹھ سال بیان کیا ہے؛ لڑکی کی صورت میں اس کے بالغ ہونے تک۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک جب لڑکی میں جنسی خواہش ظاہر ہو۔ متاخرین احناف نے امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے (داماد آفندی: مجمع الانہر، مصر ۱۳۲۷ھ، ۱: ۴۸۱ تا ۴۸۲؛ کاسانی: بدائع الصنائع، مصر ۱۳۲۸ھ، ۳: ۴۲؛ ابن ہمام: فتح القدیر، مصر ۱۳۵۶ھ، ۳: ۳۱۶]۔ امام مالکؒ کے نزدیک حق حضانة اس وقت تک رہتا ہے جب کہ لڑکا واضح طور پر بات چیت کر سکے اور لڑکی کی بلوغت تک۔ [امام شافعیؒ اور احمدؒ بن حنبلؒ کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کے لیے سات سال کی عمر تک (ابن قدامة: المغنی، مصر ۱۳۶۷ھ، ۷: ۶۱۴ تا ۶۱۶)۔ شیعی فقہ کی رُو سے لڑکے کے متعلق دو سال اور لڑکیوں کے متعلق سات سال تک حق حضانة حاصل رہتا ہے (نجم الدین جعفر: شرائع الاسلام، مطبوعہ تہران، القسم الثانی، ص ۱۰۲)۔ عراق میں یہ عمر سات سال ہے (قانون الاحوال الشخصیة، دفعہ ۵۷، د)۔ مصر کا قانون یہ ہے: قاضی کے لیے جائز ہے کہ وہ عورت کو حضانت کی اجازت دے دے، لڑکے کی صورت میں سات برس کے بعد نو برس تک اور لڑکی کے لیے نو برس کے بعد گیارہ برس تک جب کہ ان دونوں کے مصالح اس بات کے مقتضی ہوں۔ یہی قانون اردن میں ہے (دفعہ ۱۲۳) اور یہی شام (دفعہ ۱۴۷) میں۔ تونس میں بلوغت سے پہلے لڑکے کی صورت میں سات برس اور لڑکی کی صورت میں نو برس (قانون الاحوال الشخصیة، دفعہ ۶۷].

حنفی، شافعی اور حنبلی فقہ میں، جن کے نزدیک ماں کا یا دوسروں کا حق حضانة جلد ختم ہو جاتا ہے، یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس چھوٹے بچے کا کیا ہوگا جو اب ماں کی سرپرستی میں نہیں رہا۔ یہ وہ بچہ ہے جس نے ابھی ہوش بھی نہیں سنبھالا۔ حنفی فقہ میں اس عمر میں بچے کو واجبی طور پر باپ کے سپرد کر دیا جاتا ہے (ضَم)، اور باپ کے وفات پا جانے پر یا سرپرستی کے قابل نہ ہونے کی صورت میں اس مرد رشتے دار کے سپرد کر دیا جاتا ہے جس پر بچے کی ولایت کی ذمے داری عائد ہوتی

ہے۔ لڑکی کی صورت میں یہ شرط ہے کہ ولی لازمی طور پر ایسا رشتےدار ہو جو ”محرمات“ (جس سے شادی نہ ہو سکے) میں شامل ہو۔ دوسرے الفاظ میں سات سال کے لڑکے یا نو سال کی لڑکی سے مشورہ نہیں کیا جاتا، کیونکہ حنفی انہیں اس عمر میں اس قابل نہیں سمجھتے کہ وہ کوئی عقلمندانہ فیصلہ کر سکیں۔

شافعی (المہذب، ۲ : ۱۷۱) اور حنبلی (المغنی، ۷ : ۶۱۳) سات سال کے لڑکے کو اس بات کا اختیار دیتے ہیں کہ وہ چاہے تو اپنی ماں کے ساتھ ہی رہے اور چاہے تو اپنے باپ کے گھر چلا جائے۔ یہی انتخاب کا حق نو سال کی بچی کو دیا گیا ہے، لیکن صرف فقہ شافعیہ میں۔

بلوغت ([احناف کے ہاں] پندرہ سال کی عمر میں — رک بہ بالغ) کے وقت تمام مذاہب فقہ لڑکے کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ اپنے باپ سے الگ ہو کر، یا ماں سے علیحدہ ہو کر اپنا گھر بنائے، بشرطیکہ اس نے سات برس کی عمر میں ماں کو اپنا سرپرست منتخب کیا تھا (جس کی شافعی اور حنبلی دونوں اجازت دیتے ہیں)۔ تاہم اس کے لیے یہ پسندیدہ قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ ہی رہے۔ سن بلوغ کو پہنچنے والی لڑکی کی صورت میں یہ بات حیرت‌انگیز ہے کہ اس کی بابت شافعی مذہب سب سے زیادہ رخصت سے کام لیتا ہے، کیونکہ اس مکتب کے فقہا اس لڑکی کو ایک علیحدہ مسکن رکھنے سے منع نہیں کرتے، اگرچہ وہ اسے بعض وجوہ سے ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں (المہذب، ۲ : ۱۶۹)۔ دوسرے فقہی مذاہب میں بلوغت ایک دوشیزہ کو اس کے والدین سے آزاد نہیں کر دیتی۔ مالکی فقہ کی رُو سے ایک دوشیزہ (بِکر) بالغ ہو کر بھی اپنے باپ سے الگ نہیں ہو سکتی ”کیونکہ وہ مردوں اور ان کی فریب کاریوں سے ناواقف ہے [اور محفوظ نہیں]“۔ دوسری طرف ایک لڑکی کو جو بلوغت کی حد کو عبور کر چکی ہے اور اب وہ دوشیزہ بھی نہیں رہی (ثیّب)، بیوہ ہے یا مطلقہ ہے، نقل و حرکت کی پوری آزادی حاصل ہے۔ یہاں بھی حنفی نسبتاً ایک ایسی لڑکی کی بابت کچھ قیود عائد کرتے ہیں جس کا کردار ”نیک“ نہیں ہے؛ اگرچہ وہ ثیب ہے۔ اس صورت میں ان کے نزدیک اب بھی وہ اپنے باپ کے ساتھ ہی رہے گی۔

(ج) حق سرپرستی کی تفویض مختلف مذاہب میں مختلف قواعد کے تابع ہے۔ ان مذاہب کو اس نقطۂ نگاہ سے دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک حنفی اور مالکی ہیں، جو حق سرپرستی کو، اگرچہ ان کے نزدیک بھی یہ عورت کا حق خاص نہیں ہے، ایسی شکل دے دیتے ہیں جس میں ہمیشہ عورتیں ہی فوقیت حاصل کرتی ہیں، یہاں تک کہ مساوی درجہ کی رشتےدار عورتوں میں سے ننھیال کی طرف کی عورت کو ددھیال کی جانب کی عورت پر ترجیح دی جاتی ہے، اور دوسری طرف شافعی اور حنبلی مذاہب جو کچھ عورتوں (ماں، نانی پرنانی وغیرہ) کو اولیت دیتے ہیں، مگر بعض خاص حالات میں مردوں کو عورتوں پر ترجیح دینے میں ذرا تأمل نہیں کرتے، خواہ بچے کی بہت ہی قریبی رشتے دار عورتیں بھی موجود ہوں۔

پہلے دو مذاہب کے فقہا کے نزدیک حضانة کا حق پہلی صورت میں ماں ہی کا ہے۔ ماں کے وفات پا جانے یا اس کے ناقابل سرپرستی ہونے یا اس صورت میں کہ وہ اپنے اس حق کو [کسی وجہ سے] ضائع کر دے، یہ حق ماں کی قریبی رشتےدار عورتوں کو اور پھر باپ کی قریبی عورت رشتہ‌داروں کو حاصل ہوتا ہے (مالکی فقہ میں خالہ کو باپ کی قریبی رشتےدار عورتوں پر ترجیح دی گئی ہے)۔ ان کے بعد سگی بہن (دُہرے واسطے کی وجہ سے) اور

ننھیال میں سے بہن، ددھیال سے پہلے، پھر بھتیجیاں (سوائے ہم جد کے، جو صرف باپ کے واسطے سے بچے کی رشتےدار ہیں)، خالہ کو پھوپھی پر ترجیح دی جاتی ہے۔

ان دو مذاہب فقہ میں مردوں کو حضانة کا حق صرف اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ تمام رشتےدار عورتیں مفقود ہوں جن سے شادی نہ ہو سکے۔ حق حضانة کو مرد کے سپرد کرنے کو تبھی روکا جا سکتا ہے جب کہ یہ دونوں خصوصیات ایک ہی عورت میں جمع ہوں۔ اس طرح چچیری بہن، خواہ وہ سگی چچیری بہن ہی کیوں نہ ہو، کو حق حضانة قطعاً نہیں دیا گیا، کیونکہ سگی چچیری بہن سے شادی جائز ہے۔ مزید برآں ایک رضاعی ماں یا اس کی بیٹی کی موجودگی، جب کہ ان سے شادی کرنا حرام ہی ہے، مردوں کو حق حضانة حاصل کرنے کے مانع نہیں، کیونکہ یہ عورتیں بچے کے ساتھ کوئی خونی رشتہ نہیں رکھتیں۔

زیر بحث مسئلے میں حق حضانت کے لحاظ سے مردوں میں سب سے پہلے عَصَبات (مرد جو مردوں کے واسطہ سے رشتےدار ہیں) آتے ہیں۔ ان میں وہی ترتیب ہے جو قانون وراثت میں ہے، یعنی سب سے پہلے باپ، پھر کسی عصبہ کے نہ ہونے کی صورت میں (حنفی فقہ کی رو سے) عورتوں کے واسطے سے رشتےدار مرد (لیکن لڑکی کی صورت میں صرف وہ مرد جن کے ساتھ شادی کرنا حرام ہے)۔ آخر میں ان مردوں اور عورتوں کا حق ہے جن سے شادی کرنا حرام نہیں ہے (جیسے سگے چچیرے بھائی اور چچیری بہنیں، ان کی اولاد وغیرہ) مرد لڑکوں کے لیے اور عورتیں لڑکیوں کے لیے حضانہ کا حق استعمال کریں گی۔ تمام رشتےداروں کی عدم موجودگی میں قاضی کسی اور قابل اعتبار شخص کو حضانة کے لیے مقرر کر سکتا ہے۔

دوسرے دو مذاہب فقہ (شافعی اور حنبلی) میں عورتوں کو اتنی اولیت حاصل نہیں ہے جتنی کہ حنفی اور مالکی فقہ میں حاصل ہے اور قریبی رشتےدار عورتوں کے موجود ہونے کے باوجود بھی مرد حق حضانة استعمال کر سکتے ہیں۔ اس طرح اس صورت میں کہ ماں اور نانی، پرنانی وغیرہ وفات پا جائیں، یا کوئی اور چیز مانع ہو، یا وہ ناقابل ہوں یا انھوں نے اپنا حق گنوا دیا ہو، حضانة کا حق باپ اور پھر اس کی ماں اور دادی وغیرہ کو دیا جاتا ہے۔ ان دو مذاہب کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ ان میں باپ کی طرف سے بہن کو (ماں کی طرف سے بہن پر) اور پھوپھی کو (خالہ پر) ترجیح دی جاتی ہے (المہذب، ۲ : ۱۷۰ و ۱۷۱؛ المغنی، ۷ : ۶۲۳)، لیکن یہ دونوں فتوے حنفی اور مالکی مسلک کے پیش کردہ فتووں کے بالکل خلاف ہیں۔

(د) حنفی فقہا حضانة کی نوعیت پر غور کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ کیا یہ سرپرست کا حق ہے یا ''بچے'' کا حق ہے؟ وہ عام طور پر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگرچہ یہ بظاہر سرپرست (مرد یا عورت) کا حق ہے (جس سے اس بات کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ کس طرح سرپرست حضانت کا بوجھ اٹھانے سے انکار کر کے اس حق سے دستبردار ہو سکتا ہے)، تاہم یہ سب سے بڑھ کر اور اولین طور پر بچے کا حق بھی ہے جس کے مفاد کے لیے اس کام کی اہلیت کی تمام شرائط مقرر کی گئی ہیں؛ اور یہی وجہ ہے کہ اس معاملے میں فقہ بچے کے مفاد کو پیش نظر رکھتے ہوئے سب فیصلے کرتی ہے کہ سرپرست عورت (کیونکہ قانون میں عورتوں کو حق حضانت دینے کے معاملات ہی ناگزیر طور پر سب سے زیادہ پیدا ہوتے رہتے ہیں) کا بالغ، عاقل اور بچے کو حفاظت سے رکھنے کے قابل ہونا ضروری ہے۔ اس طرح وہ عورت حق حضانة سے محروم

ہو جائے گی جو کام کی وجہ سے دن کے وقت گھر سے دور اور باہر رہے ۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عورت فاسق یعنی بداخلاق نہ ہو ۔ وہ عورتیں جن کے رہنے کی جگہ عموماً بدمعاشی کا اڈہ ہو، بچے کے لیے مضر ثابت ہوں گی ۔ بیماری اور کمزوری بھی حق حضانہ سے محروم کر دیتی ہے اور یہ بات بالکل قابل فہم ہے کیونکہ ایک بیمار یا کمزور سرپرست چھوٹے بچے کی طرف ضروری توجہ نہیں دے سکتی ۔ لونڈیاں بھی جب تک وہ لونڈیاں ہیں اس حق سے محروم ہیں، (کیونکہ وہ بچے کی کفالت کے قابل نہیں] ۔ ان معاملات میں دوسرے مذاہب فقہ حنفی مذہب سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ۔ سرپرستی کا حق استعمال کرنے کی اہلیت کی بابت دو قسم کے حالات بڑے پیچیدہ ہیں ۔ انھیں فقہا بڑی اہمیت دیتے ہیں ۔ پہلی صورت یہ ہے جب حاضنہ (خاص طور پر ماں) دوسری شادی کر لیتی ہے؛ اور دوسری صورت وہ جب باپ مسلمان ہو اور عورت، جسے سرپرست بننا ہے، غیر مسلم ہو.

پہلی صورت کے متعلق تمام مذاہب فقہ متفق ہیں ۔ مطلقہ یا بیوہ ماں جب دوسری شادی کر لیتی ہے تو اس کا حق حضانة جاتا رہتا ہے اس کے سوا کہ وہ ایسے شخص سے شادی کرتی ہے جو بچے [لڑکی] کا ایک ایسا رشتےدار ہے جو محرم ہے (یعنی جس کی اس لڑکی کے ساتھ شادی نہیں ہو سکتی) ۔ علما اس اصول کی موافقت کرتے ہوے کہ حضانة بچے کے مفاد کے لیے ہے کس طرح اس اصول اور استثنا کی توجیہ کرتے ہیں؟ ان کی توجیہ سادہ ہے اگرچہ بہت مدلّل نہیں ۔ وہ ماں جو بیوہ یا مطلقہ ہونے کی صورت میں دوسری شادی کر لیتی ہے (کیونکہ عملی صورت میں صرف وہی متعلقہ عورت ہوتی ہے) لازمی طور پر اپنا تمام وقت اپنے نئے خاوند کے لیے وقف کرے گی ۔ قانون، اخلاقیات اور دین کا تقاضا یہی ہے؛ ان حالات میں وہ زیر پرورش بچے کو اتنا وقت کیسے دے گی جتنا کہ اس بچے کی چھوٹی عمر تقاضا کرتی ہے ۔ ایک دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا نیا خاوند بچے کا قریبی رشتہدار (مثلاً چچا) ہو کیونکہ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس (چچا) کی فطری محبت [جو اسے اپنے بھائی کی اولاد سے ہو سکتی ہے] اُسے اس سے باز رکھے گی کہ وہ اپنی بیوی کو بچے کی طرف توجہ دینے سے منع کرے.

استحقاق حضانت کے سلسلے میں دوسرا اہم مسئلہ اکثر مختلف المذاہب والدین کے بچے سے متعلق پیش آتا ہے ۔ فرض کیجیے کہ بچے کا باپ مسلمان تھا اور اس کی بیوہ یا مطلقہ مسلمان نہیں تو کیا اس صورت میں حضانة کا حق اس عورت کو دیا جائے گا؟ شافعی (المہذّب، ۲ : ۱۶۹، اور حنبلی (المغنی، ۷ : ۶۱۳) اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں اور اس معاملے میں ان کے دلائل غیر وزنی نہیں ہیں ۔ کیا کفر بدچلنی سے زیادہ خطرناک نہیں ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عورتیں ہوں یا مرد، دونوں صورتوں میں بدچلنی سے ان کا حق حضانة ضائع ہو جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں اگر یہ سچ ہے کہ یہ احکام بچے کے مفاد کے لیے دیے گئے ہیں تو ان مفاد کو کیونکر برقرار رکھا جا سکتا ہے جب کہ بچے کی سب سے قیمتی چیز (ایمان) اس ماں کے ہاتھوں خطرے میں ہو، جو بچے کو اپنے دین کے حق میں متاثر کر سکتی ہے.

مالکیوں کا قدرے تأمّل سے اور حنفیوں کا (بڑی مضبوطی سے) فیصلہ ہے کہ ذمّیہ (عیسائی یا یہودی عورت) حضانة کا حق رکھتی ہے ۔ تاہم حنفی اس قاعدے کے ساتھ کچھ اور شرائط کا اضافہ کرتے ہیں (الزیلعی : تبیین، ۳ : ۴۹) ۔ ان کے نزدیک ایک غیر مسلم (کتابیہ) عورت اس وقت حق حضانة سے محروم ہو جاتی ہے جب وہ بچے کو اس کے باپ کے دین سے منحرف کرنے کی کوشش کر چکی ہو،

بشرطیکہ بچہ اپنی اس عمر کو نہ پہنچ چکا ہو جب وہ اپنے مذہبی فرائض کو سمجھ سکتا ہو۔ یہ عمر اس عمر کے کم و بیش مطابق ہے جس میں حضانۃ (کم از کم لڑکوں کے لیے)، ختم ہو جاتا ہے۔ زیادہ اہم ایک اور ضابطہ ہے جو ہم دینی کا متقاضی ہے، مثلاً ایک [مرد] عاصب ہے، جو عورتوں کے نہ ہونے کی صورت میں حضانہ کا حق استعمال کرتا ہے، اس کا ہم دین ہونا ضروری ہے۔ چونکہ مردوں کو حق سرپرستی دینے کے اصول وراثت کے اصولوں کے مطابق ہیں اور ہمیں معلوم ہے کہ اسلامی قانون میں اختلاف دین وراثت میں ایک رکاوٹ ہے [لہذا اختلاف دین حق سرپرستی میں بھی رکاوٹ ثابت ہوگا]۔

ہر مسلک فقہ کے مطابق مرتد حضانۃ سے خارج ہے۔ ۔ ۔ جب کسی وجہ سے (مثلاً بوجہ نااہلیت و ناقابلیت، کسی ایسے شخص سے دوسری شادی کی وجہ سے جو خاندان سے باہر کا ہے، یا بیماری کے باعث ایک عورت سرپرستی کے حق سے محروم ہو جاتی ہے، وہ ان رکاوٹوں کو دور کر کے اس حق کو دوبارہ حاصل کر سکتی ہے (سوائے فقہ مالکیہ کے)۔ یہ اصول واضح طور پر دوسری شادی کی نسبت سے بنایا گیا ہے، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ اس کا اطلاق دوسرے موانع پر بھی ہوتا ہے۔

(ھ) کتب فقہ میں عملی طور پر اس دلچسپ سوال پر خاصی بحث ملتی ہے۔ اگرچہ اس کے ضابطے مواصلات کی رفتار میں ترقی کی وجہ سے اب زیادہ قابل عمل نہیں رہے۔ بچے کے سرپرست کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ وہ بچے کو ایسی جگہ لے جا کر ٹھیرائے جو اس کے باپ کی جائے سکونت سے دور ہو۔ اس میں منجملہ دوسرے امور کے بڑا نکتہ یہ ہے کہ بچے کے سرپرست کو اس سے منع کیا گیا ہے کہ وہ بچے کو کسی ایسی جگہ لے جائے جو اتنی دور ہو کہ باسانی اس کی تعلیم، کردار اور اس کی بہبود کی دیکھ بھال نہ کی جا سکے۔ اس کی خلاف ورزی کی صورت میں حضانت کا حق کسی دوسرے کو مل جائے گا۔

حنفی ایک عامۃ الورود صورت کو لیتے ہوئے اس سلسلے میں ایک اور اہم نکتے کا اضافہ کرتے ہیں۔ ۔ ۔ جس کی بنیاد عقل سلیم یا عدل پر ہے۔ ان تمام عورتوں میں سے جو بچے کی سرپرست بن سکتی ہیں صرف مطلقہ ماں اپنے بچے کو ساتھ لے جا سکتی ہے، اگر وہ یہ فیصلہ کرے کہ وہ اس علاقے میں جائے گی جہاں وہ خود پیدا ہوئی تھی اور جہاں وہ شادی انجام پائی تھی جس سے وہ بچہ پیدا ہوا تھا، (دونوں شرطوں کا پورا ہونا ضروری ہے) خواہ وہ جگہ کتنی ہی دور ہو۔ یہ واقعی ایک ظلم ہوگا کہ اس مطلقہ عورت سے اس کے بچے کو لے لیا جائے جو اس علاقے کو واپس جا رہی ہے جہاں اس کا پورا خاندان سکونت پذیر ہے اور جس جگہ کو اس کے سابق شوہر نے اس کے ساتھ شادی کرنے کے بعد اس سے چھڑایا تھا۔

یہ بات قابل غور ہے کہ حنفی فقہ میں وہ سرپرست (ماں) جو بچے کو باپ سے دور نہ لے جانے کے اصول کی خلاف ورزی کرتی ہے خود بخود حق حضانۃ کو ضائع نہیں کر بیٹھتی۔ یہ فیصلہ قاضی کرے گا اور قاضی ہی اسے یہ حکم دے گا کہ وہ اس جگہ واپس چلی جائے جہاں اس بچے کا باپ ہے۔

دوسرے تین مذاہب فقہ میں اگر مطلقہ ماں کہیں دور جا کر اقامت اختیار کر لے تو بچے کی سرپرستی کی ذمے داری باپ پر عائد ہوتی ہے۔ اگر بہت دور جا کر اقامت اختیار کر لے تو بھی وہی ضابطہ ہوگا یعنی بچے کی سرپرستی ماں پر عائد ہوگی۔

(و) حضانۃ چونکہ ایک حق سرپرستی بھی ہے اور بچے کی حفاظت کے لیے ایک [انسانی] اقدام بھی، اس نقطہ نظر سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:-

جس عورت کو بچے کا حق حضانت حاصل ہے وہ اس حق کو استعمال کرنے کی پابند نہیں، اس صورت کے سوا کہ یہ حق اسے بطور ماں حاصل ہوا ہو، اور اس صورت میں بھی احناف کے ہاں اس پر بچے کی سرپرستی تبھی واجب ہوگی جب کوئی اور سرپرست نہ ملتا ہو، کیونکہ بچے کا مفاد ماں کے حق پر غالب ہے۔ اس سے اس حکم کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ (حنفی قانون کی رو سے) ایک حاضنہ کیوں اجرت کا دعوی کر سکتی ہے (جبکہ اخراجات کا بار باپ پر ہی ہے)، اس صورت کے سوا کہ بچے کی اپنی الگ کوئی جائداد وغیرہ ہو۔ اس کے لیے یہ لازم ہے کہ والدین الگ ہو چکے ہوں اور عدت [رك بآن] پوری ہو چکی ہو۔ حنفی فقہ کے خلاف دوسرے مسالک فقہ میں ماں بچے کے نفقہ کے علاوہ بچے کی وجہ سے کسی اور اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتی، اور مالکی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ماں کے علاوہ اگر کوئی اور سرپرست ہو تو وہ بھی کسی اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اگر ان کے اصول کے مطابق یہ کبھی کبھار ہوتا ہے کہ ایک ضرورت مند ماں اپنے بچے کے سامان یا بچے کے وظیفہ میں سے نفقہ لیتی ہے تو وہ ایسا سرپرست کی حیثیت سے نہیں کرتی بلکہ ہر اس ماں کی طرح کرتی ہے جو ضرورت مند ہو (الدردیر دسوقی [م ۱۲۰۱ھ]، ۲ : ۵۳۳):

اگرچہ حضانت عورتوں کا ایک حق ہے، تاہم یہ بچوں کے مفاد کے لیے قائم کیا گیا ہے، اس لیے اس کے متعلق فقہ کے اصول میں ترمیم جائز نہیں۔ ان قواعد کا تعلق عام انسانی بہبود سے ہے، اس طرح کہ ان کی خلاف ورزی بچے کے لیے نقصان دہ [اور انسانیت کے لیے باعث مضرت] ہوگی۔ طرفین اس اصول کو توڑنے کی کوشش صرف باہمی گفت و شنید کے ذریعے طلاق یا خلع کے وقت کر سکتے ہیں۔ اگرچہ میاں بیوی باہمی رضامندی سے یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ بچے کی پرورش کا پورا بوجھ ماں برداشت کرے گی، اس کے شوہر کی طرف سے طلاق کی شرط کے طور پر، لیکن دوسری طرف یہ ممکن نہیں کہ شوہر اسے طلاق کی شرط بنائے کہ اس کی بیوی حضانۃ کے حق سے دستبردار ہو جائے (سوائے، غالباً مالکی فقہ کے)، ایسی صورت میں خلع صحیح ہوگا لیکن ایسی شرط کالعدم ہوگی۔ بیوی اپنے شوہر کی تلافی کے لیے حضانۃ کی مدت میں اضافہ بھی حاصل نہیں کر سکتی، کم از کم لڑکوں کی صورت میں، کیونکہ ایسے معاہدے کی صرف لڑکیوں کے لیے اجازت ہے (ابن نجیم: البحرالرائق، ۲ : ۹۸).

(ز) اسلامی ممالک کے مروجہ قانون میں (جس کا مأخذ اسلامی قانون ہے، شخصی حیثیت اور خاندان سے متعلق ضوابط) قدیم فقہ کے نظام کو، معمولی تبدیلیوں کے ساتھ شامل کیا گیا ہے.

حنفی مسلک کے پیرو ممالک میں حضانۃ کی مدت کو زیادہ طویل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جسے اس فقہ نے بہت محدود کر دیا ہے؛ مثلاً:

۱۰ مارچ ۱۹۲۹ء کا مصری قانون (دفعہ ۲۰) قاضی کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ جب "بچے کا مفاد اس اقدام کا متقاضی ہو" اس مدت کو بڑھا کر لڑکے کے لیے نو سال اور لڑکی کے لیے گیارہ سال کر دے۔ اردن کے ۱۹۵۱ء کے ضابطہ (دفعہ ۱۲۳) اور شام کے ۱۹۵۳ء کے ضابطہ (دفعہ ۱۴۷) میں اسی ترتیب کو لیا گیا تھا۔ سوڈان کے ۱۹۳۲ء کے گشتی مراسلے (سرکلر) ۳۴ (دفعہ ۱) میں صاف طور پر مالکی اصول کو اختیار کیا گیا ہے (سوڈانی مسلمانوں کے ہاں حنفی فقہ مروج ہے، اگرچہ عبادات میں وہ مالکی

مسلک کے پیرو ہیں)؛ اس طرح لڑکا عورتوں کی سرپرستی میں بلوغت تک رہتا ہے، اور لڑکی شادی تک۔ عراق کا ۱۹۵۹ء کا ضابطہ (دفعہ ۵۷، . . . al ۵) قاضی* کو اس امر کی اجازت دیتا ہے کہ وہ حضانۃ کی مدت جتنی چاہے بڑھا دے۔

شمالی افریقیہ کے شخصی قانون سے متعلق دو ضابطے (تونس ۱۹۵۶ء اور مراکش ۱۹۵۸ء) اس مسئلہ پر زیادہ تر مالکی اصول کا تتبع کرتے ہیں، لیکن حنفی قانون سے متأثر ہو کر چند ترمیمیں بھی ان میں شامل ہیں جو کبھی کبھی پیچیدگی کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تونسی ضابطہ (دفعہ ۶۷) میں عورتوں کی سرپرستی کو لڑکوں کی صورت میں سات سال اور لڑکیوں کی صورت میں نو سال تک محدود کیا گیا ہے، جب کہ اصل حنفی مسلک کے پیرو ممالک کی اکثریت نے اپنے مسلک کے اسی اصول میں لچک پیدا کر دی ہے۔ حنفی اثرات کی وجہ سے اس امر کی گنجائش ہے کہ سرپرست عورت (خواہ خود ماں ہو، جو اپنے خاوند سے علحدہ ہو چکی ہے) بچے کے لیے باپ پر واجب نفقہ سے الگ اجرت کا مطالبہ کر لے (دفعہ ۱۰۳ اور ۱۰۴، مراکشی ضابطہ)۔ تونسی ضابطہ (دفعہ ۵ ب) اسے بڑے احترام سے ''کپڑے دھونے اور کھانا تیار کرنے'' کے لیے اجرت مہیا کرتا ہے۔ بچے اور سرپرست کے مابین مذہبی اختلاف سے متعلق مسئلہ کی بابت دونوں ضابطے بالکل وہی مسلک اختیار کرتے ہیں جو حنفی فقہ میں پیش کیا گیا ہے۔ مراکشی قانون (دفعہ ۱۰۸) میں اس کے اپنانے سے، حضانۃ کی طویل مدت کے نقطہ نظر سے، جسے اس ضابطہ نے مالکی نظام سے مستعار لیا ہے، غیر معمولی نتائج پیدا ہوئے ہیں۔

جب مسلمان بچہ پانچ سال کا ہو جائے تو ہر غیر مسلم حاضنہ اس کی سرپرستی کے حق سے محروم ہو جاتی ہے، البتہ ماں اس اصول سے مستثنی ہے بشرطیکہ وہ اپنے بچے کو مذہب اسلام سے منحرف کرنے کی کوشش نہ کرے، [لیکن اگر ایسا ثابت ہو جائے تو] اس صورت میں وہ بھی سرپرستی کا حق ضائع کر دیتی ہے۔ [پاکستان میں بچوں کی حضانت کے سلسلے میں ایک قانون گارڈین اینڈ وارڈز ایکٹ ۱۹۲۵ء نافذ ہے، لیکن اسے مکمل کرنے کی سخت ضرورت ہے]۔

مآخذ: تمام کتب فقہ میں اس مسئلہ پر خاصی بحث کی گئی ہے، اکثر نفقات کے باب میں۔ خاص طور پر دیکھیے: (۱) السرخسی: المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۲۰۷ ببعد؛ (۲) الکاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۳: ۴۶ ببعد؛ (۳) الزیلعی: تبیین الحقائق، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۳: ۴۶ ببعد (تمام حنفی)؛ (۴) الرملی: نہایۃ المحتاج، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ۷: ۲۰۳ ببعد؛ (۵) شیرازی: المہذب، قاہرہ، بدون تاریخ، ۲: ۱۶۹ ببعد (شافعی)؛ (۶) حطاب: مواہب الجلیل، ۱۹۲۹ء، ۴: ۲۱۳ ببعد؛ (۷) الدردیر دسوقی: شرح الکبیر، ۲: ۵۲۶ ببعد (مالکی)؛ (۸) ابن قدامہ: المغنی، بار سوم، قاہرہ ۱۳۶۷ھ، ۷: ۶۱۳ ببعد (حنبلی)، نیز دیکھیے (۹) Bousquet: *Précis de droit musulman*، بار سوم، ج ۱، عدد ۵۹؛ (۱۰) سید امیر علی: *Mohammedan Law*، بار پنجم، کلکتہ ۱۹۲۸ء، ۲: ۲۴۸ ببعد۔ ان آزادیوں کے لیے جو الجزائر اور ہندوستان میں عدالتوں نے قدیم قانون کے ساتھ حاصل کیں؛ [(۱۱) عبدالرحیم: *Muhammedan Jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۳۴۴؛ (۱۲) الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۴: ۵۹۴ ببعد؛ (۱۳) فتاویٰ عالمگیری، کتاب الطلاق، باب حضانت؛ (۱۴) تنزیل الرحمن: مجموعۂ قوانین اسلام، طبع ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۶۹ء، ۳: ۸۷۷/۹۰۹]۔

(Y. LINANT DE BELLEFONDS)

الحضر: قدیم ہترا (''Ατραι'') جو وادی ثرثار

کے کنارے صحرا میں موصل کے جنوب مغرب میں تین دن کی مختصر سی مسافت پر واقع تھا، لیکن اب کھنڈر بن چکا ہے۔ اس کے لیے دیکھیے وہ کتابیں جو مآخذ میں مذکور ہیں۔ اس شہر کا یہاں ذکر کرنا اس لیے مناسب اور موزوں ہے کہ عرب مؤرخوں نے اس کی گذشتہ عظمت اور سرعتِ زوال کے متعلق کچھ معلومات مہیا کی ہیں، چنانچہ یاقوت (معجم، ۲: ۲۸۲) لکھتا ہے کہ حَضْر کا پورا شہر تراشیدہ پتھروں سے بنا ہوا تھا۔ اس میں ساٹھ مضبوط قلعے تھے اور ان میں سے ہر دو کے درمیان نو چھوٹے قلعے تھے اور ہر قلعے کے ساتھ ایک محل اور حمام تھا۔ شاپور اوّل ساسانی (۲۴۱ تا ۲۷۲ء) کے عہد حکومت میں یہاں ایک شخص ساطرون نام (بقول Nöldeke Sanatrukes) حکمران تھا، جسے عرب ضَیزَن کہتے تھے۔ چونکہ اس شخص نے ایرانی علاقے پر تاخت کی تھی اس لیے شاپور نے اسے اس کے دارالحکومت میں محصور کر لینے کا ارادہ کیا، لیکن وہ شہر کی مستحکم قلعہ بندیوں پر قبضہ نہ کر سکا۔ آخرکار ضیزن کی بیٹی اس پر فریفتہ ہو گئی اور اس نے اس پر وہ راز ظاہر کر دیا جس کی مدد سے اس طلسم کو بیکار اور غیر مؤثر بنایا جا سکتا تھا جو قلعے کی حفاظت کرتا تھا۔ اس طرح وہ شہر پر قبضہ کرنے اور اسے مکمل طور پر تباہ و برباد کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ضیزن کی بیٹی کو شادی کرنے کے ارادے سے وہ اپنے ساتھ لے آیا، لیکن کچھ عرصے کے بعد اسے اس وجہ سے نفرت ہو گئی کہ اس نے اپنے باپ کی ناشکر گذاری کی تھی جو واقعی اس سے بہت شفقت و محبت کا سلوک کرتا تھا۔ اس نے اسے ایک وحشی گھوڑے کی دم سے بندھوا دیا اور اس طرح وہ ایک ہولناک طریقے سے ہلاک ہو گئی۔ فردوسی اور بعض عرب مؤرخین کا یہ بیان غلط ہے کہ الحَضْر (ہترہ) کو شاپور ثانی نے تباہ کیا تھا، کیونکہ یہ شہر ۳۶۳ء سے پہلے ہی کھنڈر بن چکا تھا۔

مآخذ: (۱) W. Andrae: *Hatra, Nach Aufnahmen der Assur-Expedition der Deutsch. Orient. Ges.*، لائپزگ ۱۹۰۸ء؛ (۲) v. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Pers. Golf*، ۲: ۳ (جہاں قدیم مآخذ بھی مذکور ہیں)؛ (۳) Nöldeke: *Geschichte der Perser und Araber*، ص ۳۳ ببعد (مطابق الطبری، طبع دخویہ، ۱: ۸۲۷ ببعد، جہاں کہیں کہیں دوسرے مؤرخین کی تصانیف کے حوالے بھی مذکور ہیں)؛ (۴) Pauly-Wissowa: *Real-Enc.*، بذیل مادہ؛ (۵) Herzfeld، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.*، ج ۶۸۔

حَضْرَۃ: صوفیہ کے نزدیک خدا تعالٰی کی جناب میں قلباً حاضر ہونے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ غَیْبَۃ [رك بآن] اس کا متلازم ہے یعنی ماسوی اللہ سے غیاب؛ اس بحث کے متعلق کہ اللہ سے اپنی اسی نسبت کے اظہار کے لیے حَضْرۃ یا غَیْبَۃ میں سے کس اصطلاح کو ترجیح دینا چاہیے یا بہ الفاظ دیگر ان میں سے کون سا عنصر زیادہ مکمل اور افضل ہے، دیکھیے کشف المحجوب، انگریزی ترجمہ از نکلسن ص ۲۳۸ ببعد)۔ آگے چل کر ابن العربی نے اپنے فلسفۂ وحدت الوجود کی تشکیل کرتے ہوئے اس اصطلاح کو وسعت دے کر ''پانچ حَضَرات ربّانی'' یعنی نو فلاطونی سلسلے میں وجود مطلق کے مدارج یا مراتب پر حاوی کر دیا (دیکھیے کتاب ھذا کی جلد ۱، ص ۶۲ ببعد و ۹۸۶)۔ جرجانی کی التعریفات، ص ۶، قاہرہ ۱۳۲۱ھ میں ان کے متعلق ایک مختصر سا بیان ملتا ہے جس کا ترجمہ ہارٹن Horten نے اپنی تصنیف *Theologie des Islam*، ص ۲۹۳ و بعد میں دیا ہے اور جہاں ص ۱۰۱ میں وہ اس اصطلاح کے بعض ضمنی استعمال بھی بتاتا ہے۔ نیز رك بہ ماسینیوں Massignon کا ترتیب دیا ہوا نسخہ کتاب الطواسین،

ص ۱۸۳؛ دیکھیے ابن العربی: فصوص الحکم؛ نیز Hughes: *Dict. of Islam*، ص ۱۶۹ - یہی وجہ ہے کہ فلاطونیس نے صدورات کا جو نقشہ پیش کیا تھا مسلمانوں نے اسے مذہب الحضرات سے موسوم کیا ہے (ابن خلدون: المقدمہ، طبع Quatremère، ۳: ۶۹؛ ترجمہ از De Slane، ۳: ۱۰۰) - درویش جب اپنی باقاعدہ نماز جمعہ ادا کرتا ہے تو اسے بھی حضرۃ ہی کہتا ہے (کتاب ہذا، ۱: ۹۵۸) - لغت میں حضرۃ (حضرت) کا لفظ ایک تعظیمی خطاب کے طور پر خدا، اولیا، انبیا اور تعظیم یافتہ اشخاص کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے - [بمعنی آستانہ، بارگاہ، دربار - بقول حافظ: ''در حضرت کریم تقاضا چہ حاجتست'' - حضرت کا لفظ چوتھی پانچویں صدی ہجری ہی میں خصوصاً فارسی کی کتابوں میں دارالخلافہ کے معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا - چہار مقالہ نظامی عروضی سمرقندی میں حضرت غزنین وغیرہ کے الفاظ ملتے ہیں (دیکھیے طبع عبدالوہاب قزوینی) - اردو میں شعرا کے لیے تعظیمی خطاب کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں، اور بطور تنزل ذم کے معنوں میں بھی آتا ہے، (یراد بہ الذم).

مآخذ: متن میں درج کتب تصوف کے علاوہ دیکھیے فرہنگ آنند راج (فارسی)؛ فرہنگ آصفیہ (اردو)؛ نور اللغات (اردو)]۔

(D.B. MACDONALD [و ادارہ])

حَضْرَ مَوْت: جنوبی عرب کے کتبوں میں اسے ''حضرمت'' لکھا ہے، جس کا تلفظ اب حضر موت کیا جاتا ہے - بلاد عرب میں یمن کے مشرق میں ۴۷ و ۵۳ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان اور ۱۵ و ۱۹ درجے عرض بلد شمالی کے درمیان ایک مملکت جس کی جنوبی سرحد پر سمندر ہے، جنوب مشرق کی سمت میں مہرہ کا علاقہ، شمال مشرق، شمال اور شمال مغرب میں وسطی عرب کا صحرائے اعظم اور جنوب مشرق میں عوالق [رک بآں] اور واحدی [رک بآں] خاندان کی مملکت - عرب روایت کی رو سے حضر موت کا نام حضر موت بن حمیر بن یعرب بن قحطان (عہد نامۂ عتیق، سفر پیدائش (۱۰: ۲۶) میں حضر موت بن یقطان لکھا ہے) کے نام سے ماخوذ ہے۔

قدیم زمانے میں حضر موت کی شہرت ''لوبان کے ملک'' کی حیثیت سے تھی اور اس کی وسعت اس سے زیادہ تھی جتنی کہ اب ہے - وہ لوگ جنھیں سٹرابو (Strabo) نے Χατραμωτῖται (Χατραμῖτοι) اور پلینی (Pliny) نے Atramitae لکھا ہے جنوبی عرب کی عظیم الشان سلطنت کے سب سے زیادہ طاقتور قبائل میں سے تھے، ان کا دارالحکومت سباتہ Sabata تھا - یونانی روایت کے مطابق لوبان کی بو مہلک ہوتی تھی، اس لیے جس وادی میں یہ پیدا ہوتا تھا اسے موت کی سرزمین کہا جاتا تھا - عرب لغت نویس بھی حضر موت کے نام کا تعلق اس علاقے کی مبینہ مضرِ صحت جائے وقوع سے بتاتے ہیں - چنانچہ وہ اس کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ یہ نام حضر (بمعنی ''شہر یا علاقہ'') اور ''موت'' سے مرکب ہے - لیکن قطع نظر اس کے کہ اس سرزمین کا نام حضر موت حال کے زمانے میں مروج ہوا، حضر موت کی آب و ہوا کو ہمیشہ سے صحت بخش مانا گیا ہے - زمانہ قبل اسلام میں حضر موت میں صدف یا صدِف آباد تھے - بنو کندہ نے، جو تقریباً تیس ہزار کی تعداد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کے زمانۂ ولادت کے قریب بحرین سے ترک وطن کر کے حضر موت چلے آئے تھے اپنے آپ کو انھی سے وابستہ کر لیا تھا - اس زمانے میں ان کی سب سے بڑی شاخ بنو تجیب تھی، جن کی تعداد ہمدانی کے زمانے میں پندرہ سو تھی - رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کے زمانے میں حضر موت میں جو بادشاہ حکومت کرتے تھے ان کا لقب عباہلہ تھا - آپؐ کے وقت میں کندہ کے سردار

قیس بن الاشعث نے اسلام قبول کر لیا تھا اور جب نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم وفات پا گئے تو وہ منحرف ہو گیا، لیکن بعد میں جلد ہی اس پر قابو پا لیا گیا۔ بیسویں صدی عیسوی کے ربع اول تک یہ ملک ترکیہ کے زیر سیادت تھا، لیکن یہ سیادت برائے نام سی تھی، اس لیے کہ باب عالی کی طرف سے نہ تو یہاں کوئی محافظ فوج رہتی تھی اور نہ کوئی لگان ہی عائد کیا جاتا تھا۔

حضرموت ایک پہاڑی سرزمین ہے جس کے آر پار ایک بڑی وادی [ندی] ہے اور اس میں سے کئی خاصی بڑی بڑی ندیاں نکلتی ہیں۔ ساحل سمندر کے ساتھ ساتھ پہاڑیاں چلی گئی ہیں اور ان کے پیچھے پہاڑوں کا ایک بلند سلسلہ ہے جس میں سے سب سے اونچا جبل العرشہ ہے، جو ایک وسیع سطح مرتفع ہے۔ پہاڑوں کا ایک دوسرا سلسلہ شمالی سمت میں بڑی وادی سے ملا ہوا ہے اور صحرائے اعظم تک پھیلا ہوا ہے۔ دونوں پہاڑی سلسلوں میں زیادہ‌تر چونے کے پتھر ہیں اور بالعموم وہ خشک ہیں، صرف کہیں کہیں صبر (ایلوا) کے چھوٹے چھوٹے درخت، خاردار جھاڑیاں اور چراگاہیں نظر آتی ہیں۔

بڑی وادی [ندی] مغرب سے مشرق کو جاتی ہے اور پھر جنوب کی طرف رخ کر لیتی ہے اور سیحوت کے ،چھپروں کے گاؤں کے قریب، جو بنو مہر کی مملکت میں ہے، سمندر میں مل جاتی ہے۔ بڑی وادی کا سب سے مغربی شہر شبوہ ہے۔ شبوہ سے ایک سڑک ریتلے اور کم آباد علاقے میں سے گزرتی ہوئی ایک الگ تھلگ پہاڑ ''القائمہ'' تک پہنچتی ہے۔ القائمہ جانے والی اس سڑک کے بائیں ہاتھ کو جابیہ (جہاں خوب کاشتکاری ہوتی ہے) اور سور کی وادیاں واقع ہیں، دائیں ہاتھ کو عرمہ اور دہر اور رخیہ کی وادیاں ہیں، ان میں سے آخرالذکر کے کنارے سنہوہ کا شہر ہے جسے Wrede نے صنہوہ لکھا ہے۔ اسی وادی میں بحرالصافی بھی ہے، جس کا Wrede نے ذکر کیا ہے اور جہاں وسط صحرا میں اس سیاح کے مشاہدات کے مطابق جو کچھ بھی پھینکا جائے غرق ہو جاتا ہے۔ مغربی دہر اور رخیہ کے جنوب میں عوالق کی سر زمین شروع ہو جاتی ہے۔ القائمہ کے جنوب مشرق میں دو شہر ہیں: تعوثہ اور هینن (هینن، جسے نیبور Niebuhr نے Hähnem لکھا ہے، اسی نام کی وادی کے کنارے الہمدانی کے زمانے میں ایک بڑا گاؤں تھا، جس میں ایک حصن (قلعہ) اور منڈی تھی اور بنو تجیب آباد تھے)۔ تعوثہ کے جنوب میں (بڑی وادی کے دائیں ہاتھ کو) تین وادیاں، عمد (جو شہر عمد کے قریب دو وادیوں نیر اور ریدہ ارخین سے مل کر بنی ہے)، دوعن اور العین (جسے الہمدانی نے العبر بھی لکھا ہے) ہیں۔ اہم وادی دوعن (دوعن نام کا شہر، جس کا الہمدانی نے ذکر کیا ہے [بطلیوس کا Θαυάνη] اب باقی نہیں) کی ایک دائیں (مغربی) شاخ ہے اور ایک بائیں (مشرقی)، یعنی دوعن الایمن اور دوعن الایسر۔ اکیلے پہاڑ ھجران [رک بآں] کے نام پر، جس کے قریب اسی نام کا ایک شہر بھی ہے، وادی کا شمالی حصہ ھجران کہلاتا ہے۔ اس وادی کی آبادی بہت گنجان ہے اور اس میں اہم‌ترین مقامات یہ ہیں: الخریبہ (وادی کا سب سے جنوبی شہر)؛ صیف (جسے Wrede نے Seif, Ssayf لکھا ہے)؛ بضہ؛ قیدون (جسے نیبور اور Wrede نے قہدون لکھا ہے اور جہاں حضرموت کے سب سے بڑے ولی اللہ احمد بن عیسی الملقب بہ عمود الدین کا مزار ہے) اور مشہد علی، جہاں وہ مقابر ہیں جو بادشاہوں کے مقبرے کہلاتے ہیں۔ دیگر مقامات میں سے یہ بھی قابل ذکر ہیں: القرین، عورہ، هدون، هلبون، رحاب اور اُرسمہ۔ مغربی عمد اور مغربی دوعن کے مقام اتصال سے کچھ فاصلے پر عندل (الہمدانی کے وقت میں ایک اہم شہر جہاں صدف آباد تھے)، قارہ (الہمدانی نے

قارۃ الاشبی لکھا ہے) اور اَجلانیہ (جسے الہمدانی نے ایک بڑا شہر بتایا ہے) کے گاؤں آباد ہیں۔ وادی عمد پر حَورَہ [رَكَ بان] کا بڑا شہر ہے۔ شہر ہینن سے شہر شِبام [رَكَ بان] تک، جو قدیم مقام ہے اور ابھی تک بہت اہم ہے، بڑی وادی ''وادی الکِسر'' کہلاتی ہے (الہمدانی نے اسے وادی کسر قشاقش یا قشاقش لکھا ہے، اس شہر کے نام پر جو ایک پہاڑی پر آباد ہے) اور وہاں سے شِبام تک وادی ابن رشید یا وادی الاحقاف ہے (اس کا بھی الہمدانی نے ذکر کیا ہے)، جو مختصر طور پر الوادی (حضرموت) یا وادی مَسیلہ بھی کہلاتی ہے۔ شبام کے مشرق میں بڑی وادی کے اہم‌ترین شہر مندرجۂ ذیل ہیں: الغُرفہ؛ تَرِیس (اسے Niebuhr نے تریس Tris اور Wrede نے تَریسہ لکھا ہے، جو الہمدانی کے زمانے میں ایک بڑا شہر تھا)؛ سیؤون، [= سیون] سب سے بڑا شہر اور علم و فن کا مرکز؛ تَرِیمَہ کا قدیم‌ترین شہر؛ بور؛ تَارِبَہ، جسے Niebuhr نے تربه اور Wrede نے تیاربی لکھا ہے)؛ قدیم دارالحکومت تَرِیم [رَكَ بان]؛ عِینات (Einãt، اسی نام کی وادی پر) اور القَسَم۔ القسم سے قبرِ ہُودؑ، یعنی حضرت ہودؑ کے مقبرے کو راستہ گیا ہے، جو وادی بَرَہوت [رَكَ بان] پر واقع ہے۔ بڑی وادی میں شِبام کے مغرب میں واقع اہم شہر القَطَن کا بھی ذکر ضروری ہے۔ حورہ سے القَسَم تک گنجان آبادی ہے اور نخلستانوں، باغوں، کھیتوں اور بہت سے دیہات سے معمور ہے۔ القسم سے لے کر قبرِ ہودؑ تک آبادی کچھ کم ہے اور قبرِ ہودؑ سے لے کر سَیحوت تک تو بہت ہی کم ہو گئی ہے۔ بڑی وادی کی بغلی وادیوں میں سے ابھی حسب ذیل کا ذکر کرنا باقی ہے: (شمال میں) وِذیان سَرّ (جس میں قبرِ صالحؑ ہے)؛ النعام اور الجُعَیمہ (یہ دونوں شِبام کے مشرق میں ہیں)؛ مَدَر (سیؤون کے مشرق میں)؛ ثِبِی Thebi؛ عَیدِید (جس میں ولی اللہ عَیدِید کا مزار ہے؛ مؤخرالذکر دونوں تریم کے مغرب میں ہیں) اور الغَبّری (تریم کے مشرق میں)۔ جنوب میں دو اہم وادیاں ہیں، یعنی ابن علی (شبام کے مشرق میں) اور عِدیم (جسے Wrede نے اَدیم لکھا ہے، تریم سے تھوڑے سے فاصلے پر)۔ ساحلِ سمندر پر علاوہ دو بڑی بندرگاہوں المُکلّا [رَكَ بان] اور الشِّحر [رَكَ بان] کے اہم‌تر مقامات یہ ہیں: بروم Borûm، Berûm مع ایک اہم بندرگاہ کے جو شپرنگر Sprenger کے خیال میں وہی مقام ہے جسے بطلمیوس نے Prionotus لکھا ہے، قُوّہ (جہاں پچاس مکان ہیں، جن میں سے بعض خاصے بڑے ہیں)، غَیل بَوازِیر (جہاں بہت عمدہ تمباکو کے کھیت ہیں)، الحامی، الشِّرمہ اور القُصَیعر۔ ساحل پر جو وادیاں ہیں ان میں سے یہ قابل ذکر ہیں: حَجرِیہ، حُوَیرہ اور المَعدِی۔ بڑی وادی اور بغلی وادیاں عام طور پر خشک رہتی ہیں اور صرف برسات کے موسم میں سیلاب کے پانی سے بھرتی ہیں۔

حضرموت کے پہاڑوں میں حسب ذیل قابلِ ذکر ہیں: حُوَیرہ (اسی نام کی وادی کے کنارے)، عبداللہ غریب، الفِقرہ، سطح مرتفع العَرشہ (جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے)، طَمحہ (سب شمال میں ساحل کے قریب)، رَیدۃ الدِّین (وادی عَمد اور دوعن کے جنوب میں)، ھَمیون، الغَوز، رَیدۃ المَعاوِرہ (وادی عدیم کے جنوب میں)، صُوَیغرہ (جہاں وادی ابن علی کے جنوب میں، حصن القائع ہے)، جُبہلان، غُمدان، الغِیوار (وادی عَمد اور دوعن کے شمال میں)، جبال الاَبتَر (وادی جابیہ اور وادی ھِبِّن کے درمیان)، جِلدہ (جس میں حصن عَرقُوب ہے)، جِشمہ (دونوں سیؤون کے جنوب میں)، وَطِی (تریم کے شمال میں)، المِنیحاز (تریم کے جنوب میں)، غَیل بن یُمَین (قبرِ ہودؑ کے شمال مغرب میں)۔ شمالی پہاڑی

سلسلے کی مغربی سمت میں ایک بڑی سطح مرتفع زیدۃ الصّیعر واقع ہے (بنو صنف کے قدیم قبیلے صیعر کے نام پر؛ الهمدانی کے وقت میں اونٹوں کی ایک عمدہ نسل بھی اس سے منسوب ہو گئی تھی) ۔ اس کے ساتھ ایک بڑی سطح مرتفع نجد (نَیْد، نجد آل کثیر اور نجد العوامر) مل گئی ہے ۔ دونوں کی سرحد شمال میں وسطی عرب کے صحرائے اعظم سے جا ملتی ہے ۔ ان دونوں پہاڑی سلسلوں میں کوئی بھی ایسا مقام نہیں جس کی کچھ اہمیت ہو ۔

حضرموت کی آب و ہوا خشک اور صحت بخش ہے ۔ گرمی کے موسم میں یہاں سخت گرمی اور جاڑے میں بہت سردی ہو جاتی ہے ۔ بلند پہاڑوں پر گرمی کے موسم میں بھی پانی جم جاتا ہے ۔ برسات کا موسم اکتوبر سے فروری تک رہتا ہے، لیکن اس عرصے میں بمشکل چار مرتبہ بارش ہوتی ہے، بلکہ کئی سال ایسے بھی گزرتے ہیں جن میں بارش بالکل نہیں ہوتی ۔ ساحل سمندر پر بارش زیادہ ہوتی ہے ۔ زمینی پیداوار میں ذیل کی چیزیں شامل ہیں : اناج، ذُرہ (ایک قسم کی مکّی)، دُخن (ایک قسم کا جَو)، کھجور، انگور، انجیر، بیر (نَبِق، پھل)، نیل، تل اور تمباکو ۔ آب پاشی مصنوعی طریقے پر ارتوازی (Artesian) کنووں سے ہوتی ہے ۔ مکان پختہ اینٹوں کے بنے ہوئے ہیں، جن میں سے بعض حصن (قلعے) کی شکل کے ہیں ۔ یہ دو سے چار منزل تک بلند ہیں اور ان میں روشندان بنے ہوئے ہیں ۔ بدوی مٹی کے جھونپڑوں یا غاروں میں رہتے ہیں ۔ حضرموت میں خیمے بالکل استعمال نہیں ہوتے اور نہ یہاں قہوہ خانے ہیں، حالانکہ یہ دونوں چیزیں عرب کے دیگر تمام مقامات میں پائی جاتی ہیں۔

حضرموت میں قبائل کی حکومت ہے ۔ قبائل کے سردار، جو مقدّم کہلاتے ہیں، قلعہ بند قصروں میں رہتے ہیں اور ان کے پاس تھوڑی بہت قلعہ نشین فوج بھی ہوتی ہے ۔ شہروں کے آزاد باشندے، جن کے ہاتھ میں شہری تجارت اور صنعت و حرفت ہے، مقدّموں کی رعیت ہیں، جو ان پر لگان عائد کرتے ہیں ۔ حضرموت کے ساحلی علاقے میں سب سے زیادہ طاقتور سردار الشّحر کا حکمران ہے، جس کے قبضے میں المکلا، غیل باوزیر، الهجران، حورہ، القّتن، اور شبام کے شہر ہیں ۔ اندرون ملک میں سب سے بڑا مقدّم سیؤون کا ہے، جسے سلطان کا لقب حاصل ہے اور اس کے تصرّف میں تریم، تریس اور الغرفہ ہیں ۔

حضرموت میں مندرجۂ ذیل قبائل آباد ہیں : (۱) بریک، بدوی ہیں، جنہیں شیخ کا موروثی خطاب حاصل ہے ۔ یہ لوگ شبوہ کے ارد گرد رہتے ہیں (ایک حصہ الشّحر سے متعلق ہے)؛ (۲) آل عمرو، عرمہ اور دہر کی وادیوں میں مقیم ہیں؛ (۳) بنو کندہ، بدوی ہیں، جن کی دو شاخیں ہیں : (الف) آل الصّیعر (زیدۃ الصّیعر اور گرد و نواح کے پہاڑوں میں) اور (ب) آل سعنوت (پہلے حجران میں آباد تھے، اب آس پاس کے پہاڑوں میں منتشر ہو گئے ہیں)؛ (۴) آل الکرب، بدوی ہیں اور رکبان کے گرد و پیش وادی جابیہ کے کنارے آباد ہیں؛ (۵) النّهد، وادی رخیّہ کے زیریں حصے میں رہتے ہیں اور بڑی وادی میں قعوتہ اور هینن تک (ان کی دس شاخیں ہیں، جن میں حُکمان سب سے زیادہ اہم ہیں؛ حُکمان کا سردار، جو قعوتہ میں رہتا ہے، پورے قبیلے کا مقدّم ہے)؛ (۶) آل بلّیث؛ (۷) آل جیدہ (یہ دونوں بدوی قبیلے وادی رخیّہ کے بالائی حصے میں ہیں)؛ (۸) الجعدہ، تقریبًا سب کے سب بدوی ہیں اور وادی عمْد میں آباد ہیں؛ (۹) آل عمود یا بنو عیسٰی (یہ نام شیخ احمد بن عیسٰی عمود الدین کے نام پر ہے)، انہیں بھی شیخ کا موروثی لقب حاصل ہے اور وہ وادی دوعن اور زیدۃ الدین میں رہتے ہیں (ان کی بائیس شاخیں ہیں، جن میں سے اہم آل المطّہر ہیں، جن کا

سردار بثہ میں رہتا ہے)؛ (۱۰) الذیابنہ (واحد: ذیبانی) اور (۱۱) آل ابن سعد دونوں بدوی ہیں، اور وادی عین کے کنارے اور ارد گرد کے پہاڑوں میں رہتے ہیں؛ (۱۲) آل باقع، ساحلِ سمندر پر اور الہجران، حورہ، القطن اور شبام کے شہروں میں رہتے ہیں اور (الف) آلِ ثبی (جن کی آگے چل کر آٹھ شاخیں ہیں)، (ب) آل بعسوس (مفرد: البعسی، جن کی چار شاخیں ہیں) اور (ج) آلِ الموسطہ (جن کی آٹھ شاخیں ہیں، جن میں سے اہم قعیطہ ہیں، (واحد: القعیطی)، جن کا سردار پورے قبیلے کا مقدم ہے) میں منقسم ہیں؛ (۱۳) سیبان، ایک بڑا بدوی قبیلہ ہے، جو اس طرح منقسم ہے: (الف) خاص سیبان، جبل حویرہ کے شمال اور شمال مغرب میں؛ (ب) الاکابرہ (واحد: الأکبری)، جبل مذکور کے جنوب اور جنوب مغرب، میں؛ (ج) الموابثہ (واحد الموبثانی)، وادی دوعن کے جنوب مشرق میں اور (د) آل یحسن (واحد: الیحسنی) وادی جربہ کے کنارے اور گرد و نواح کے پہاڑوں میں؛ (۱۴) الہموم، بدوی ہیں، جو عبداللہ غریب، الفقرہ، العرشہ اور طمحہ کے پہاڑوں میں مقیم ہیں؛ (۱۵) الشنافرہ، شنفری الہمدانی (جو از روے روایت حضرموت کا پہلا بادشاہ تھا) کی اولاد ہیں۔ یہ ایک بڑا قبیلہ ہے جو ان شاخوں میں منقسم ہے: (الف) آل کثیر (کثیری) شبام اور سیوون کے درمیان (جن کی پانچ شاخیں ہیں اور ان میں آل عبدالودود بھی شامل ہیں، جو قصیعر کے گرد و پیش رہتے ہیں)؛ (ب) العوامر (العامری)، بڑی وادی میں سیوون اور تریم کے درمیان اور شمالی پہاڑوں میں؛ (ج) آل جابر، ایک بدوی قبیلہ، جو جلدہ اور جشمہ کے پہاڑوں کے درمیان اور وادی ابن علی اور عدیم کے مابین رہتا ہے۔ شنافرہ کا شیخ سیوون کا سلطان ہے؛ (۱۶) آل باجرای سیوون کے شمال مشرق میں کثیر اور عوامر کے درمیان ہیں؛ (۱۷) بنو ثنہ (الثنی)، جو حسب ذیل قبائل پر مشتمل ہے: (الف) آل تمیم، بڑی وادی میں القسم (جہاں ان کا شیخ رہتا ہے) اور قبر (ہودؑ) کے درمیان؛ (ب) المناہل (منہالی)، بدوی قبیلہ، جو وادی سیلہ میں قبرِ ہودؑ اور سیحوت کے درمیان اور مشرقی و مغربی پہاڑوں میں رہتے ہیں (ان کا شیخ عینات میں رہتا ہے) اور (ج) آل السماح (واحد: السماحی) ایک بدوی قبیلہ، جو وادی عینات کے شمال میں پہاڑیوں میں رہتا ہے۔

قبائل اور رعیہ کے علاوہ حضرموت میں معاشرے کا ایک اور طبقہ بھی ہے، یعنی سادات، جو اس ملک کی مذہبی سیادت و امارت کے نمائندے ہیں۔ وہ کثیر التعداد ہیں اور عوام میں ان کا بہت اثر و رسوخ ہے، حتی کہ متقدمین سے بھی بڑھ کر؛ چنانچہ دوسرے باشندے تعظیمًا ان کے ہاتھ چومتے ہیں۔

حضرموت کے باشندوں کی تعداد صحیح طور پر معلوم نہیں۔ فان دین برگ Van den Berg کی تحقیقات کے مطابق کل آبادی ڈیڑھ لاکھ سے زیادہ نہیں، یعنی وادی دہر سے وادی رخیہ تک بیس ہزار، وادی عمد، دوعن اور العین میں پچیس ہزار، شبام سے تریم تک پچاس ہزار، تریم سے سیحوت تک چھے ہزار، بڑی وادی کے شمال میں وسطی عرب کے صحرا تک پندرہ ہزار، شحر اور اس کے قرب و جوار میں بارہ ہزار، مکلا اور اس کے گرد و نواح میں چھے ہزار [لیکن اس وقت (۱۹۷۲ء) اس تعداد میں بہت اضافہ ہو چکا ہوگا]۔

ساحلی علاقے میں تجارت کو خاصی اہمیت حاصل ہے۔ اندرونِ ملک سے قافلوں کے ذریعے تجارت بہت کم ہے۔ تجارت ایک طرف مغرب میں یمن تک پھیلی ہوئی ہے اور دوسری طرف مشرق میں عمان تک۔ بڑے شہروں میں ہر جمعہ کو منڈی لگتی ہے (سب سے بڑی منڈی سیوون میں لگتی ہے)۔ بڑے مقامات کی منڈیوں میں قبائل کے نمائندے موجود رہتے ہیں،

جو دَلّال [رک بآن] کہلاتے ہیں اور جنہیں عام لوگ کِلاب السُّوق (= منڈی کے کُتّے) کہتے ہیں۔ انہیں قبائل کے سامان تجارت کی فروخت کے لیے مقرر کیا جاتا ہے اور ''ابو'' (= شیخ یا چودھری) کے ماتحت ان کی ایک علٰحدہ برادری (Guild) ہے۔ بڑی صنعت پارچہ بافی ہے، جو آجکل ارزاں یورپی مصنوعات کے مقابلے کی وجہ سے کم ہوتی جا رہی ہے۔ اس صنعت کا بڑا مرکز کسی زمانے میں تَرِیم تھا۔ پارچہ بافی کے علاوہ نیل کی صنعت اور ساحل سمندر پر جہاز سازی کی صنعت بھی قابل ذکر ہیں۔ زراعت قبائل اور سادات کے ہاتھ میں ہے، جو اپنے کھیتوں کو غلاموں سے کاشت کراتے ہیں۔ مؤخرالذّکر عام طور پر صومالی یا سوڈانی اور اکثر مسلمان ہوتے ہیں۔ ان کے مخصوص نام عام طور پر عربی ناموں سے مختلف ہیں، مثلاً مُبروک، مَرجان، وغیرہ۔

حضر موت کے باشندے ہُشیار اور محنتی ہیں اور اپنے ملک سے بہت اُلفت رکھتے ہیں، لیکن اس ملک کے بڑھتے ہوئے اِفلاس سے تنگ آ کر ان میں سے بہت سے ترک وطن کر کے بیرونی ملکوں میں روزی کے لیے جانے پر مجبور ہو جاتے ہیں، چنانچہ عرب کے تجارتی مرکزوں میں آج کل بہت سے حضرمی موجود ہیں، جہاں وہ مزدوروں یا چھوٹے موٹے دکانداروں کی حیثیت سے کسب معاش کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ مصر اور خصوصًا [سابق] برطانوی اور ولندیزی جزائر شرق الہند میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جونہی ان کے پاس کچھ تھوڑا سا اثاثہ ہو جاتا ہے وہ، بعض دفعہ بیس تیس سال کی غیر حاضری کے بعد، اپنے وطن واپس لوٹ آتے ہیں۔ وہ شافعی المذہب ہیں۔ . . .

بیرونی سیاحوں میں سے سب سے پہلے ۱۸۴۳ء میں Adolph. v. Wrede حضر موت گیا، لیکن وہ ملک کے صرف ایک حصّے کی سیاحت کر سکا، اس لیے کہ ضَیف کے شہر میں لوگوں کو یہ پتا چل گیا کہ وہ یورپی ہے، لہٰذا اسے وہاں سے بھاگ کر اپنی جان بچانا پڑی۔ اس کے پچاس سال بعد لیو ہرش Leo Hirsch اور مسٹر اور مسز طامس بینٹ Thomas Bent وہاں گئے، لیکن وہ بھی پورے ملک کی سیاحت نہ کر سکے۔

[آج کل حضر موت جمہوریۂ جنوبی یمن [رک بآن] کا حصہ ہے۔ ۱۹۶۱ء میں اس کی آبادی تقریبًا تین لاکھ تھی۔ اس کا اہم ترین شہر اور بندرگاہ المکلّا ہے]۔

مآخذ: (۱) الھَمْدانی: جزیرۃ، ص ۸۵ س ۱ تا ص ۸۹ س ۲، ص ۱۲۸ سطر ۲۵ تا ۲۶، ص ۱۳۳ س ۱۸ تا ۱۹، ص ۱۷۷ س ۱۷، ص ۱۸۸ س ۲۱ تا ۲۴، ص ۲۰۳ س ۱۹ و بمدد اشاریہ؛ (۲) یاقوت: مُعجم، ۲: ۲۸۳ تا ۲۸۸؛ (۳) المَقریزی (طبع P. Berlih (Noskwiyj: De Valle Hadhramaut، بون ۱۸۹۶ء؛ (۴) C. Niebuhr: *Beschrerbung von Arabien*، ص ۲۸۳ تا ۲۸۹؛ (۵) H. v. Maltzan: *Adolph von Wrede's Reise in Ḥadhramaut*، Braunschweig ۱۸۷۳ء؛ (۶) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۲ : ۲۶۸ تا ۲۸۰، ۲۸۳ تا ۲۹۲، ۶۰۹ تا ۹۳۳؛ (۷) F. Wüstenfeld: *Die Ṣufiten im xi (xvii) Jahrh.*، ص ۱۳۲ تا ۱۳۵، ۱۳۷؛ (۸) A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، ص ۸۳ تا ۸۵، ۱۶۱ تا ۱۶۷، ۱۸۹ تا ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۹، ۲۳۶، ۲۵۰، ۲۶۷، ۳۰۰ تا ۳۰۷؛ (۹) عربی اخبار الجوائب (قسطنطینیہ)، ۱۸ ربیع الاول ۱۲۹۹ھ / ۸ فروری ۱۸۹۲ء، میں حضر موت کا بیان درج ہے؛ (۱۰) M. J. de Geoje: *Hadhramawt*، در *Revue coloniale internationale*، ۲ (۱۸۸۶ء) : ۱۰۱ تا ۱۲۳؛ (۱۱) Van den Berg: *Le Ḥadhramoumt et les colonies Arabes dans l'Archipel Indien*، بٹاویا ۱۸۸۹ء؛ (۱۲) Leo Hirsch: *Reisen in Südarabien*، *Mahraland and Hadramūt*، لائڈن ۱۸۹۷ء؛ (۳) Th. Bent و Mrs. Th. Bent: *South Arabia*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۷۰ تا ۲۲۶؛ (۴) W. H. Valentine: *Modern Muhammadan Coins*، لنڈن ۱۹۱۰ء.

(J. SCHLEIFER)

حُضْنَہ : جدید املا کے اعتبار سے ھُدْنَہ؛ الجزائر کے بالائی میدانوں کے وسط میں ایک نشیبی علاقہ، جس کا رقبہ ۸۶۰۰ کیلو میٹر ہے [مزید معلومات کے لیے رک بہ الجزائر].

الحضنہ ایک ایسا علاقہ ہے جہاں کاشت کاری بھی ہوتی ہے اور مویشی بھی پالے جاتے ہیں۔ آبادی بہت کم ہے؛ اس میں زیادہ تر خانہ بدوش چرواہے بستے ہیں۔ قدیم زمانے میں یہ رومی مقبوضات کا ایک حصہ تھا، چنانچہ سبخہ سے مشرق اور شمال کی طرف جانے والی شاہراہ کا پتا ان قصبوں سے چلتا ہے جو اس کے کنارے آباد ہو گئے تھے؛ جنوب میں حفاظت کے لیے قلعے ہیں۔ ازمنۂ متوسطہ میں زاب اور حضنہ سے افریقہ کو فوجی، سیاسی اور معاشی طور پر مسخر کرنے کی مہم کا آغاز ہوا۔ قلعہ بند زراعتی مراکز قدیم شہروں کے نشانات کا سراغ دیتے ہیں۔ یہ بدویوں کی چراگاھوں میں پھیلے ہوئے ہیں، مثلاً توبنہ (Tubunae)، نغوس (Nicivilus) اور مقرا (Macri)۔ مسیلہ کی بنیاد چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی میں زاب کے کھنڈروں کے قریب پڑی تھی۔ آئندہ صدی میں کچھ وقت کے لیے اس کی رونق قلعے کی وجہ سے کم ہو گئی، جسے بنو حماد نے پہاڑوں میں اپنے عارضی دارالحکومت کے طور پر بسایا تھا۔ پانچویں صدی ھجری / گیارھویں صدی عیسوی میں بنو ھلال کے حملوں سے حضنہ باقی افریقہ سے کٹ گیا، لیکن تونس کے حفصی حکمرانوں کا زاب اور حضنہ میں اثر و رسوخ قائم رہا۔ جب ریاح کے بدوی قبائل کے علاوہ اثبیج اور دوا وبدہ یہاں آباد ہو گئے تو ملک کی آبادی میں نمایاں اضافہ ہو گیا۔ بعد میں شہر اجڑ گئے اور زراعت معدوم ہو گئی اور صرف مسیلہ اور نغوس کے قصبے قائم رہے۔ دسویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی میں ترکوں نے ھدنہ کے علاقے کو قسنطینہ کی مشرقی ولایت میں ضم کر دیا اور باقی صوبے سے اس کا تعلق برقرار رکھا۔ بعد میں فرانسیسی عہد میں ھدنہ صوبۂ قسنطینہ کے ساتھ ملحق رہا۔ اس کے اہم قبائل مغرب میں اولاد اور مشرق میں دراج ہیں۔ یہ مختلف جنسوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ مشرقی سرحد کے ساتھ پہاڑوں کے رہنے والے قبائل (سلطان اور علی) بربر زبان بولتے ہیں اور آج بھی بھیڑ، بکریاں اور اونٹ پال کر بسر اوقات کرتے ہیں۔ موسم گرما میں بیشتر باشندے نقل مکانی کر کے قسنطینہ کی بالائی سطح مرتفع پر چلے جاتے ہیں۔ اب جو اور گندم کی کاشت میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ ان کے کھیت دریاؤں کے سیلاب سے سیراب ہوتے ہیں۔ پھلوں (ناشپاتی، انجیر اور زیتون) کے باغات (خصوصاً مدوکل Mdoukol کے نخل خرمہ کے باغ) روز بروز بڑھ رہے ہیں۔ لوگ جنوب مشرق میں جبل متلیلی، نیز سبخہ سے نمک جمع کر کے فروخت کرتے ہیں۔ کچھ دستکاری کا بھی کام ہوتا ہے۔ کچھ لوگ عارضی طور پر ھجرت کر کے ساحلی شہروں اور فرانس میں جا کر آباد ہو گئے ہیں۔ ان معیشی ذرائع سے حضنہ کے باشندے جسم اور روح کا رشتہ برقرار رکھتے ہیں۔ آبادی [۱۹۶۷ء] میں ایک لاکھ تھی (مسیلہ : ۸۵۰۰۰؛ مدوکل : ۳۵۰۰۰ اور نغوس : ۲۰۰۰).

مآخذ : J. Despois: *Le Hodna*، پیرس ۱۹۰۳ء.

(J. DESPOIS)

حَضُور : [حضور نبی شعیب]، جنوبی عرب کا ایک پہاڑ، جو سلسلۂ جبال اَلھان کے جبال السَّراۃ میں سے ہے اور صنعاء [رک بآں] کے مغرب میں وادی سہام

اور وادی سُرْدُد کے درمیان حَراز کے پہاڑی سلسلے کے قریب واقع ہے۔ الہمدانی کے زمانے میں اس کے اور حَراز کے درمیان بلد الاَخْروج (موجودہ خیمہ [رک بآں]) واقع تھا، جہاں بنو صَّابع (بنو ہمدان کی ایک شاخ کے لوگ) آباد تھے۔ حضور کا نام حضور بن عدی بن مالک کے نام سے مأخوذ ہے، جو حضرت شعیب علیہ السلام بن سہدم کے اجداد میں سے تھے (دیکھیے ۷ [الاعراف]: ۸۳ ببعد و ۱۱ [ہود]: ۸۰ ببعد)۔

یہ پہاڑ تقریباً ۹۳۰۰ فٹ بلند ہے۔ عربوں کی روایت کی رو سے یہ ان تین پہاڑوں میں سب سے اونچا ہے، جہاں طوفان نوح میں سمندر کی لہریں نہیں پہنچ سکی تھیں۔ اس کی بلند ترین چوٹی جبل قاہر ہے، جسے بیت خولان بھی کہا جاتا ہے اور جس کے اوپر حضرت شُعَیبؑ کا مشہور مقبرہ اور مسجد ہے۔ یہاں زائرین بڑی تعداد میں آتے ہیں۔

جبل قاہر کے شمال مغرب میں سات سو گز کے فاصلے پر جبلِ عِزّان واقع ہے، جس کی جنوبی سمت میں ضِیع، مَنصورة اور صیبان (مع اسی نام کے گاؤں کے، جہاں قدیم کھنڈر ہیں) کی پہاڑیاں ہیں۔ جبل زَعْلہ جبل قاہر کے جنوب میں ہے۔

حضور کے مشرق میں قلعہ سُہمان ہے، جس میں ایک گاؤں مِتْنَہ Metne (Möttene : Niebuhr) ہے، جسے ترک خان سِنان کہتے تھے۔ یہاں سنان پاشا کا بنوایا ہوا ایک مَنْسَرہ (= مسافر خانہ، جای پناہ) ہے۔ اس میں سب مسافروں کو مفت قیام کرنے کی اجازت ہے۔ دوسرے گاؤں سُہمان (جو مِبْیَح بھی کہلاتا ہے)، بیت مُہدم، بیت رَدْم، داعِر، سِیَب اور بیت قاہن ہیں۔ یہ سب اب اس علاقے میں شامل ہیں جسے بلاد البُستان کہتے ہیں۔

حضور کے مندرجۂ ذیل مقامات کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے: القریہ (= گاؤں)، رَکْب یا رُکُب (القریہ کے شمال میں)، مُعَلَّل (حضور کے شمال مغرب میں) اور سَادَة (ہجوہ) ظَبار یا ضُبار جنوب میں۔ اس سلسلۂ کوہ کو متعدد ندیاں قطع کرتی ہیں۔ اس علاقے کی وادیوں میں انگور کی بیلیں بہت عمدہ قسم کی پائی جاتی ہیں اور ان کے علاوہ کئی اور اقسام کے پھلوں کے درخت بھی ہیں۔ حضور کے زیادہ اندرونی علاقوں میں جو اناج خاص طور پر پیدا ہوتے ہیں وہ ذُرَہ (ایک قسم کا باجرہ) اور بُر (ایک قسم کا گیہوں یا مکی) ہیں۔

حضور شعیب میں جاڑے کے موسم میں برف باری ہوتی ہے اور اکثر اوقات کئی دنوں تک کئی کئی فٹ برف پڑتی رہتی ہے۔

الہمدانی کے زمانے میں علاوہ اور علاقوں کے مخلاف حضور میں یہ اضلاع شامل تھے: مُعَلَّل، مَاذن، تَنُّہ، ماضِغ، ضابِح، الاَغْبُوم، بریش، سُبَیب اور الصِّید۔ حضور کا (گُڑھا) اور سفید شہد عرب میں مشہور تھا، چنانچہ امرؤالقیس نے بھی اپنی ایک نظم میں اس کا ذکر کیا ہے۔ الہمدانی کے قول کے مطابق حضور کے باشندے غلط سلط اور بھونڈی عربی (حمیری) بولتے تھے۔

حضور بنو اُزْد، جو حضور الشیخ کہلاتا ہے، حضور شعیب سے علحدہ ہے اور مجموعہ سراۃ کے المصانع (المَصَانِعة) میں سب سے بڑا پہاڑ ہے۔ یہ تقریباً ۹۵۰۰ فٹ بلند ہے۔

زمانۂ حال میں سیاح Edward Glasser نے حضور شُعیب اور حضور بنو اَزْد کا سفر کر کے پرانے آثار کا پتا چلایا ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: مُعجم، ۲: ۲۸۹ و ۳: ۷۳، ۲۰۲ و ۴: ۳۳۷؛ (۲) الہمدانی: جزیرة، ص ۶۸ س ۱۹ و ۲۰ و ۲۲، ص ۷۲ س ۱ و ۷ تا ۸، ص ۸۲ س ۱ و ۳ تا ۵، ص ۱۰۶ س ۹ تا ۲۳، ص ۱۰۷ س ۱۰ تا ۱۱ و ۱۵ تا ۲۱، ص ۱۰۹ س ۸، ص ۱۲۵ س ۲، و ۲۳ و ۲۵، ص

۱۲٦ ص ۳ و ٤؛ ص ۱۳۰ ص ۱۰؛ ص ۱۹۳ ص ٦، ص ۱۹۸ ص ۲ تا ٤؛ (۲) K. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، کوپن هیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۳۳؛ (۳) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۱۷۲؛ (٥) E. Glasser : *Von Hodeida nach Ṣan'ā*، در *Petermann's Mitteilungen*، ج ۳۲، ۱۸۸٦ء، ص ۳۳ تا ٥٤ اور لوحه ۱.

(J. SCHLEIFER)

حَضِیْض : (ع)، سب سے نچلا حصه اور علمِ هیئت میں سورج چاند یا سیارے کا زمین سے قرب (perigee) ۔ اس کی ضد (apogee)، یعنی زمین سے دوری، کے لیے عموماً فارسی اصطلاح اَوْج [رك بآن] استعمال هوتی هے، جو سنسکرت کے اُچّا (یعنی بلند ترین مقام) کے مترادف هے ۔ یه سورج کے بلا مرکز مدار کے اور چاند اور سیاروں کے معاملے میں ان کے مرکز پر محیط دائروں (epicycle) کے کے وه نقطے هیں جن تک یه اجرام فلکی زمین سے بعید ترین فاصلے پر جاتے یا قریب ترین مقام تک آ جاتے هیں ۔ یهی ان کے رأس یا ذَنَب کی حد (Apsis) هے ۔ متأخرین میں بِرجَندی، چَغْمِینی وغیره کی کتابوں میں حضیض اور اوج کی مختلف اقسام میں فرق کیا گیا هے.

مآخذ : (۱) القزوینی : عجائب المخلوقات طبع وسٹنفلٹ، ۱ : ۱۷، ۲۲؛ (۲) مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ص ۲۲۱؛ (۳) کشاف اصطلاحات الفنون وغیره، طبع Sprenger وغیره، بذیل ماده حَضِیض و اَوْج [نیز رك به علم نجوم].

(H. SUTER)

الحُضَیْن : بن المُنْذِر بن الحارث بن وَعْله الرَّقاشی البکری، ابوساسان، بصرے کے مقتدر شخص اور شاعر تھے ۔ ان کا شمار سربرآورده تابعین میں هے (تقریباً ۱۰۰ھ/۷۱۸ء - ۷۱۹ء میں وفات پائی) ۔ ان کا خاندان اسلام سے پہلے بھی مشہور تھا ۔ خاندان کے بعض افراد حرص اور لالچ کی وجه سے مشہور تھے ۔ الجاحظ نے ان سے جو الفاظ منسوب کیے هیں، ان سے پتا چلتا هے کہ حُضین بھی مال و متاع سے محبت رکھتے تھے ۔ حضین نے چھوٹی عمر هی میں جنگ صفین [رك بآن] میں شرکت کی اور دادِ شجاعت دی ۔ وه حضرت علیؓ کے لشکر میں بنو ربیعه کے علمبردار تھے ۔ ان کی اس عزت افزائی کی وجه بنو بکر کے سرداروں کی باهمی رقابت تھی جو فوج کی کمان حاصل کرنے کے لیے کوشاں تھے ۔ بعد کے زمانے میں ان کا ذکر صرف شاعر کی حیثیت سے ملتا هے ۔ وه بصرے کے بنو بکر کے سردار مالک بن مِسْمَع کی مدح میں قصیدے کہا کرتے تھے ۔ اس کے علاوه انهوں نے دنیاداری کی چند حدیثیں بھی روایت کی هیں، جن میں سے بعض احادیث شاهان فارس کے بارے میں هیں ۔ ان کی کنیت ابوساسان سے یه ظاهر هوتا هے کہ ان کا خاندان ایرانی اثر سے متأثر رها هے.

مآخذ : (۱) الجاحظ : کتاب البخلاء، طبع الحاجری، اشاریه؛ (۲) وهی مصنف : کتاب الحیوان، ٥ : ۳۳۳؛ (۳) وهی مصنف : کتاب البیان والتبیین، طبع عبدالسلام هارون، ۲ : ۱۹۹، ۱۷٥، ۱۹۰ و ۳ : ۱۰۸، ۳٦۸؛ (٤) البلاذری : فتوح البلدان، ص ۳۳٤؛ (٥) الطبری، بمدد اشاریه؛ (٥) المسعودی : مروج الذهب، ٤ : ۳۷٥ ببعد؛ (٦) ابن قتیبه : عیون الاخبار، ۱ : ۸۸، ۲٥۸؛ (۷) القالی : الامالی، قاهره ۱۹۲٦ء، ۲ : ۱۹۸؛ (۸) المبرد : الکامل، ص ٥۳٤ ببعد؛ (۹) الحُصْری : زَهر الآداب، ۱ : ٥٤؛ (۱۰) ابن الاثیر : الکامل فی التاریخ، ۳ : ۱۹۹، ۲۳۸، ۳۰۳ و ٤ : ۳۰۱، ۳۰۲ و ٥ : ۹، ۱۲؛ (۱۱) کتاب الاغانی، ۱٦ : ۸؛ (۱۲) الآمدی : المؤتلف، ص ۸۷ ببعد؛ (۱۳) المرزبانی : المُوَشَّح، ص ۲٥٥؛ (۱٤) الذهبی : المشتبه فی اسماء الرجال، لائڈن ۱۸۸۸ء، ص ۱٦٦؛

(۱۵) نصر بن مزاحم : وقعة صفین، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، ص ۵۵۵؛ (۱۶) البغدادی : خزانة الادب، قاہرہ، ۳ : ۲۷؛ (۱۷) البستانی : دائرة المعارف، ۳ : ۳۳۶۔

(CH. PELLAT)

حِطّین : (= حَطّین)، جیسے تلمود میں کفر حطیّہ Kefar Hattiya لکھا ہے؛ ایک گاؤں، جو طبریہ کے مغرب میں اوپر کی طرف ایک زرخیز میدان میں واقع ہے اور جس کی جنوبی حد کی تعیین چونے کے پتھر کے ایک سیدھے اور اونچے پہاڑی سلسلے سے ہوتی ہے۔ اس پہاڑ کے مغربی اور مشرقی دونوں سروں پر ایک ایک بلند چوٹی ہے، جو قرونِ حطّین کہلاتی ہے۔ بارھویں صدی عیسوی کی ایک روایت کے مطابق، جس کا ماخذ غیر محقّق ہے، حضرت شعیب علیہ السلام کا مزار یہیں ہے۔ ایک چھوٹی سی عبادتگاہ، جسے موجودہ زمانے میں از سر نو تعمیر کیا گیا ہے اور جس کی زیارت کو فرقۂ دروز کے لوگ ہر سال جاتے ہیں، مغربی چوٹی کے قریب ایک سنگلاخ وادی میں بلندی پر بنی ہوئی ہے۔ اس پتھریلے پہاڑی سلسلے کے جنوب مشرق کی ناہموار سطح مرتفع پر وہ جنگ ہوئی تھی جس نے صلیبیوں کی قوت و صولت کا خاتمہ کر دیا اور جس میں ۵ جولائی ۱۱۸۷ء کو سلطان صلاح الدین ایوبی نے عیسائیوں پر ایک عظیم الشان فتح حاصل کی۔ اس فتح کی یادگار میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے ایک چھوٹی سی عبادتگاہ اس چوٹی پر تعمیر کی جو قبّة النصر کہلاتی ہے۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم البلدان، طبع وستنفلد، ۲ : ۲۹۱ ببعد؛ (۲) الدمشقی : نخبة الدهر، طبع Mehren، ص ۲۱، س ۲؛ (۳) R. Hartmann : الخلیل الظاہری، ص ۳۸؛ (۴) Guy Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۳۵۰ بعد؛ (۵) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۱۱ : ۳۴۲ تا ۳۵۵؛ (۶) Wilken : *Geschichte der Kreuzzüge*، ۳ : ۲، ۲۷۵ بعد؛ (۷) Robinson : *Palestine*، بار سوم، ۲ : ۳۷۸، ۳ : ۳۳۱، ۳۳۲؛ (۸) Guérin : *Galilée*، ۱ : ۱۹۳؛ (۹) Frei : *Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Vereins*، ۹ : ۱۳۲ ببعد۔

(FR. BUHL)

الحُطَیْئَة : (ع : بمعنی بونا)، ایک لقب، جو دراصل تحقیر کے طور پر مخضرمی عرب شاعر جَرْوَل بن اوس کو دیا گیا [رک بہ مخضرم؛ الجمحی اسے دورِ جاہلی کے فحول شعرا کے دوسرے طبقے میں رکھتا ہے]۔ اس کے نسب کو حقارت سے دیکھا جاتا تھا اور اسی وجہ سے وہ کبھی اپنے آپ کو قبیلۂ عَبْس سے وابستہ کر لیتا تھا اور کبھی قبیلۂ ذُہْل سے۔ اس کی شاعرانہ سرگرمیوں کی ابتدا کے بارے میں ادبی روایات میں جو تاریخ ملتی ہے اس وقت وہ اس قدر خرد سال تھا کہ یہ تاریخ ناقابل قبول ہو جاتی ہے۔ [چونکہ اسے زہیر بن ابی سُلمٰی [رک بآں] کا راوی قرار دیا جاتا ہے، اس لیے وہ یقینی طور پر ہجرت نبوی ؐ سے کم از کم چالیس سال پہلے پیدا ہوا ہوگا۔ اس کی شاعرانہ سرگرمیاں اسلام سے کافی عرصے پہلے شروع ہوئی ہوں گی، لیکن اس کے موجودہ کلام کا بیشتر حصہ زمانۂ اسلام سے تعلق رکھتا ہے]۔ غالباً وہ عُروة بن الوَرْد [رک بآں] کا ہم عصر تھا، مگر عمر میں اس سے چھوٹا تھا۔ اس نے اسلام قبول کیا، لیکن اس کا ایمان بہت سطحی اور ضعیف تھا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں اس نے حروب الردّہ [رک بہ الردّہ] میں حصّہ لیا، [لیکن بعد ازاں وہ راسخ العقیدہ ہو گیا]۔ اس کی سیرت کو بہت بدنما دکھایا گیا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ادنٰی قسم کا لالچ اور ضمیر فروشی اس کے ادبی کردار کی خصوصیات تھیں۔ [وہ چار مشہور عرب بخلا میں شمار ہوتا ہے۔] وہ عرب قبیلوں کے درمیان

شعر سناتا اور بھیک مانگ پھرتا تھا اور جو بھی سخی داتا ملتا، اس کی فیاضی کے متعلق مبالغہ آمیز قصائد کہتا تھا اور جو اس کے ساتھ سخاوت میں کمی کرتا، اس کی ھجو کہتا۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں اسے الزِّبرقان بن بدر [والی مدینہ] کی ھجو کہنے کے جرم میں قید کر دیا گیا تھا۔ اس کا سال وفات صحیح طور پر معلوم نہیں ہے۔ عربی روایات کے مطابق وہ حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ کے زمانے تک زندہ تھا۔ ابوالفداء (تاریخ، ۱ : ۴۷۵) نے اس کی تاریخ وفات ۶۹ھ / ۶۸۸ء بتائی ہے، اسے قبول کرنا مشکل ہے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ وہ ۳۰ھ / ۶۵۰ء کے قریب فوت ہوا (براکلمان، ۱ : ۴۱)۔ اس میں ہر قسم کے شعر کہنے کی صلاحیت تھی، خاص طور پر شاعری کی ان دو صنفوں (مدح اور ھجو) میں اس کی بہت تعریف کی جاتی ہے اور بعد کے شعرا اس کا ذکر ایک ممتاز پیش رو کی حیثیت سے کرتے ھیں (*Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۴۶ : ۴۱؛ نیز الکُمیت، طبع Horovitz، شمارہ ۴، ۵ : ۱۱؛ بہاء الدین زُہیر، طبع Palmer، ص ۲۱۷، س ۳۔ دوسری اور تیسری صدی ھجری کے لغویوں نے اس کی نظموں کو محنت و مستعدی سے جمع کیا، اگرچہ ان میں بہت ابتدائی زمانے ھی سے (بالخصوص حمّاد الرّاویہ کے ھاتھوں) تحریف و تصریف ھو چکی تھی۔ اس کے دیوان کے دو مختلف نسخوں میں سے وہ نسخہ مکمل صورت میں موجود ہے جس میں غیر مستند اشعار کے بارے میں ابو عمرو الشّیبانی اور ابن الأعرابی نے زیادہ مسامحت سے کام لیا ہے؛ ابو حاتم السِّجِستانی کے تصحیح شدہ نسخے کے، جس میں مشتبہ نظموں کو خارج کرنے میں زیادہ احتیاط برتی گئی ہے، صرف چند متفرق اجزاء باقی رہ گئے ھیں۔ دیوان کے موجودہ قلمی نسخے اور ان پر مبنی ھیں مطبوعہ نسخے سب کے سب پہلے نسخے کے مطابق ھیں۔ الحُطَیئہ کے دیوان کو ایک مقدمے اور تشریحی حواشی کے ساتھ مقالہ نگار نے *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۴۶ : ۴۷، بار دوم، لائپزگ ۱۸۹۳ء، میں شائع کیا ہے اور بعد میں السُّکّری کی شرح اور طابع کے حواشی کے ساتھ احمد الشنقیطی نے شائع کیا، مطبع تقدم، قاہرہ بدون تاریخ۔ مقدم الذکر طبع میں جن قلمی نسخوں کا ذکر ہے ان کے علاوہ یہ دیوان (مع شرح السُّکّری) استانبول کے کتاب خانۂ فاتح، عدد ۳۸۲۱، میں بھی موجود ہے۔ اس کا ایک نسخہ کیمبرج میں ہے (دیکھیے E. G. Browne: *Handlist*، عدد ۳۸۴)؛ دیوان کا ایک حصہ (بقول Rescher) فہرست عاطف آفندی میں بھی درج ہے: عدد ۲۷۷۷۔

الحُطَیئہ لقب کے چند اور لوگ بعد کے زمانے میں بھی ھوئے ھیں۔ ابوالعباس بن الحُطَیئہ نامی ایک شخص کا قول السُّبکی نے طبقات الشافعیہ، ۴ : ۲۳۴ س ۲، میں نقل کیا ہے؛ اسی طرح احمد بن الحُطَیئہ کا بھی ذکر ملتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۷۹ س ۱۲) (یہ دونوں شخص چھٹی صدی ھجری میں ھوئے ھیں)۔

مآخذ: [قدیم]: (۱) الجُمَحی: طبقات، ص ۹۳ ببعد؛ (۲) الجاحظ: الحیوان؛ (۳) وھی مصنف: البیان؛ (۴) وھی مصنف: البخلاء، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن قتیبہ: الشعر، طبع احمد محمد شاکر، مصر ۱۹۶۶ء، ۱ : ۳۲۲ تا ۳۲۸؛ (۶) المسعودی: مروج، بمدد اشاریہ؛ (۷) الأغانی، ۲ : ۴۱ تا ۵۹ و ۱۶ : ۳۸ تا ۴۰ (= طبع بیروت، ۲ : ۱۳۰ تا ۱۶۹ و ۱۷ : ۱۵۳ تا ۱۵۸)؛ (۸) البغدادی: خزانہ، طبع بولاق، ۱ : ۴۰۸ تا ۴۱۲ (= طبع قاہرہ، ۲ : ۳۰۰)؛ (۹) المبرّد: الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) الحُصری: زھر؛ (۱۱) وھی مصنف: جامع، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) ابن شرف: مسائل الانتقاد، ص ۲۱؛ (۱۳) النّووی: تہذیب، ص

۲۰۶؛ (۱۳) ابو زید القرشی: جمهرة، ص ۱۵۳؛ (۱۵) المرزبانی: معجم، ص ۳۳۸؛ (۱۶) ابن حجر: الاصابه، عدد ۱۹۹۱؛ (۱۷) ابن الشجری: مختارات، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۰۴ تا ۱۰۶؛ (۱۸) العقد الفرید، ۱: ۳۸۰ و ۱۱۱؛ (۱۹) المستطرف، ۱: ۱۲۹؛ (۲۰) [ابن شاکر:] فوات الوفیات، ۱: ۹۹؛ (۲۱) الاشتقاق، ص ۱۷۰؛ (۲۲) اللآلی، ص ۸۰؛ (۲۳) الحطیئة: دیوان، دیباچه از السکّری؛ (۲۴) ابن رشیق: العمدة، فہرست کی مدد سے۔

جدید: (۲۵) براکلمان: تکملة، ۱: ۷۱؛ (۲۶) طٰه حسین: فی الادب الجاهلی، ص ۲۲۰ تا ۲۳۱؛ (۲۷) وہی مصنف: حدیث الاربعاء، ۱: ۱۵۳ ببعد؛ (۲۸) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۱: ۱۳۶ تا ۱۳۸؛ (۲۹) شوقی ضیف: تاریخ الادب العربی، مصر ۱۹۶۳ء، ۲: ۹۵ تا ۱۰۰؛ (۳۰) السّباعی بیّومی بک: تاریخ الادب العربی، مصر ۱۹۵۲ء، ۲: ۳۳۷ تا ۳۸۰؛ (۳۱) محمود مصطفی: الادب العربی و تاریخه، بار دوم، مصر ۱۳۵۶ھ، ۱: ۱۳۶ تا ۱۵۳؛ (۳۲) عمر فرّوخ: تاریخ الادب العربی، ۱: ۳۳۱ تا ۳۳۸]۔

(I. GOLDZIHER [و اداره])

* **حطیم**: رک به کعبة۔

* **حفّاء**: رک به قرطاس۔

* **حُفّاش**: جنوبی عرب میں ایک بلند پہاڑ، جو سرات کی پہاڑیوں کے سلسلة المصانع سے متعلق ہے اور حراز کے قریب وادی سردد [رک بآن] میں واقع ہے۔ الہمدانی نے اکثر اس کا ذکر صفة جزیرة العرب میں اس سے ملحقه ایک بڑے پہاڑ، یعنی ملحان کے ساتھ کیا ہے (یه نام ملحان بن عوف بن مالک الحمیری کے نام پر پڑا)۔ اس پہاڑ کا اصلی نام جبل ریشان تھا۔ مؤخر الذکر سے تھوڑے ہی فاصلے پر (جہاں کہا جاتا ہے که الہمدانی کے زمانے میں کم سے کم ۹۹ چشمے تھے اور ایک بڑی مسجد [جس کا نام مسجد شاہر تھا] جبل ساحان کی چوٹی شاہر پر واقع تھی۔ الہمدانی یه بھی کہتا ہے که عام لوگوں کا یه خیال تھا که جبل ملحان کے آس پاس ایک خزانه موجود ہے۔ اس خزانے کو بہت سے عربوں نے تلاش کیا، مگر وہ وہاں تک پہنچ نه سکے، کیونکه جونہی وہ اس کے قریب جاتے، ایک سانپ بلند پہاڑ کی شکل میں راسته روک کر کھڑا ہو جاتا تھا۔ نیبور Niebuhr کے زمانے میں حفّاش میں جو مقامات اہم تھے ان میں سے وہ سیفکین Sefektn کا ذکر کرتا ہے۔ یه ایک چھوٹا سا شہر ہے، جس کے چاروں طرف فصیل ہے اور جہاں اس علاقے کا حاکم رہتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے دوگاؤوں بیت الشّبلی اور بیت الشّمه کا بھی ذکر کیا ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: جزیرة، ص ۶۸ س ۲۵ تا ۲۶، ص ۷۲ س ۹، ص ۷۹ س ۱۱ تا ۱۹، ص ۱۰۳ س ۲ تا ۳، ص ۱۲۵ س ۸، ص ۱۲۶ س ۱۵ و ۱۷، ص ۱۹۰ س ۲۲ تا ۲۳؛ (۲) K. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، ص ۲۳۹؛ (۳) *Petermanns Mitteilungen*، ج ۳۲، ۱۸۸۶ء، لوحه ۱۰۔

(J. SCHLEIFER)

* **حفر الباطن**: رک به باطن۔

* **حفرک**: فارس کا ایک ضلع۔ یه اس میدانی علاقے میں ہے جو رود پلوار اور کر کے سنگھم پر واقع ہے۔ اس کا ذکر صرف حمد الله المستوفی (طبع Le Strange، ص ۶۶ و ۱۱۳) نے کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے که اس سے پیشتر کے عرب جغرافیا نویس اس سے واقف نه تھے۔ ایک وقت میں یه کوشش کی گئی تھی که اسے ہپرک Hapirak سمجھا جائے، جو عیلامی Elamite نسل کے "ہاپرتی" لوگوں سے منسوب ایک ضلع کا نام تھا۔ اول تو جغرافیائی نقطۂ نظر سے بھی یه بہت نامناسب تھا اور اب تو اسے بالکل تسلیم

نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ شائل (V. Scheil) نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ھاپرتی نام میں جو ٹکڑا ''پر'' ہے اسے ''تا آم'' بھی پڑھا جا سکتا ہے۔ اس لیے عیلامی Elamite لوگوں کے دیے ہوے عیلامی نام کو ''ھتامتی'' پڑھنا چاہیے نہ کہ ''ھاپرتی'' (دیکھیے Scheil : *Or. Lit. Zeit.*، ۱۹۰۵ء، ۸ : ۲۰۳، ۲۰۵ ببعد؛ *Délég. en Perse Mém.*، ج ۲ : حاشیہ ۹۳ و ۹۷، ۱۹۱۱؛ Weissbach : *Keilinschr. d. Achaem.* در *Vord. As. Bibl.*، ۱۹۱۱، ص ۱۳۳؛ *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۶۷ (۱۹۱۳ء) : ۲۹۲ ببعد؛ Nöldeke، در *Grundr. d. Iran Phil.*، ۲ : ۵۳۰)۔ یہ خفرک بعینہٖ ''خبر'' نام کا وہ شہر اور ضلع نہیں ہے جسے آج کل خفر کہتے ہیں (سروستان کے جنوب اور فسا کے مغرب میں) اور جو حاجی مرزا سید حسن الشیرازی کے تیار کیے ہوے نقشے میں دکھایا گیا ہے۔ عربی شکل خبر اور جدید شکل خفر سے یہ قیاس ہو سکتا ہے کہ اصلی نام خبر ہوگا۔

(E. HERZFELD)

حفص، بنو : مغرب اقصیٰ (شمالی افریقہ) کے مشرقی علاقے کا ایک خاندان (۶۲۷ھ / ۱۲۲۹ء تا ۹۸۲ھ / ۱۵۷۴ء)، جس کا نام اس کے مورث اعلیٰ کے نام سے مشہور ہوا تھا۔ یہ شیخ ابو حفص عمر بن یحیی الہنتاتی [رک باں] تھا، جو [مہدی] ابن تومرت [رک باں] کا رفیق اور موحدین کی عظمت کا بہت بڑا بانی تھا۔ اس کے فرزند شیخ ابو محمد عبدالواحد بن ابی حفص نے ۶۰۳ھ / ۱۲۰۷ء تا ۶۱۸ھ / ۱۲۲۱ء افریقیہ پر حکومت کی۔ اس کا پوتا ابو محمد عبداللہ بن عبدالواحد ۶۲۳ھ / ۱۲۲۶ء میں افریقیہ کا حاکم تھا، لیکن اس کو معزول کرکے اس کے ایک بھائی (ابو زکریا یحیی) کو ۶۲۵ھ / ۱۲۲۸ء میں افریقیہ کا والی مقرر کر دیا گیا۔ نئے والی نے موحدی روایت کی عصمت کے تحفظ کے بہانے، جو بقول اس کے برباد ہو رہی تھی، خطبہ سے خلیفہ مامون کا نام نکال دیا (اوائل ۶۲۷ھ/نومبر۔ دسمبر ۱۲۲۹ء) اور خود مختار امیر کا لقب اختیار کر لیا۔ ۶۳۴ھ/۱۲۳۶۔۱۲۳۷ء میں اس نے اپنا نام خطبے میں شامل کرکے اپنی فرمانروائی کو مستحکم کر لیا۔ موحدین نے عارضی طور پر مغرب اقصیٰ کو متحد کر دیا تھا، لیکن ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں یہ ملک پھر تین ریاستوں میں منقسم ہو گیا: فاس میں بنو مرین؛ تلمسان [رک باں] میں بنو عبدالواد اور تونس [رک باں] میں بنو حفص حکمران تھے۔

۱۔ امیر ابو زکریا یحیی (۶۲۵ھ / ۱۲۲۸ء تا ۶۴۷ھ / ۱۲۴۹ء) نے خود مختار ہو کر ان علاقوں کو مجتمع کر لیا جو آئندہ چل کر حفصی قلمرو کے مقبوضات کہلائے۔ اس نے قسنطینہ اور بجایہ (۶۲۸ھ/ ۱۲۳۰ء) پر قبضہ کرکے اور طرابلس الغرب اور قسنطینہ کے جنوبی علاقے کو ابن غانیہ جیسے مستقل مزاج باغی سے چھڑا کر سارے افریقی مقبوضات کو سیاسی وحدت کی لڑی میں پرو دیا۔ اگلے سال اس نے الجزائر کو بھی اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ اس کے بعد وادی شلف کو بھی اطاعت پر مجبور کر دیا۔ بنو سلیم (کعوب اور مرداس) نے جب بنو ریاح (دواودہ) کو قسنطینہ اور زاب کے علاقوں سے پیچھے دھکیل دیا تو اس نے توسیع مملکت کے لیے بنو سلیم کی ہمت افزائی کی۔ ۶۳۶ھ / ۱۲۳۸ء میں اس نے الجزائر اور تونس کی سرحد پر بسنے والے ہوارہ قبائل کو مغلوب کیا۔ (۶۳۹ھ / ۱۲۴۲ء) میں اس نے ایک خطرناک سازش کو ناکام بنایا اور تلمسان پر حملہ کرکے ۶۴۰ھ / جولائی ۱۲۴۲ء کے اوائل میں یہ شہر فتح کر لیا؛ بعدازاں جب بنو عبدالواد نے حفصی حکومت کو تسلیم کر لیا تو یہ شہر اس کے حوالے کر دیا گیا۔ واپسی پر اس نے

بنو تجین کے قبائلی سرداروں کو اپنے اپنے علاقے کی فرمانروائی عطا کر دی۔ اس طرح اس نے مغربِ اقصٰی کے مراکز میں چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر کے اپنی سلطنت کے استحکام کا تحفظ کر لیا۔ ٦٣٥ھ / ١٢٣٨ء سے ادھر ابو زکریا کا اقتدار مراکش اور اندلس تک پھیل گیا جہاں سے تسلیم و اطاعت کے طور پر تحفے اور ہدیے آنے لگے۔ جب وہ مرا تو شمالی مراکش کا سارا علاقہ اس کے زیرِنگین تھا اور بنو نصر اور بنو مرین اس کی ماتحتی کا دم بھرتے تھے۔

اس نے ملکی اور فوجی انتظام میں موحدین کی روایت کو برقرار رکھا۔ اس نے مستقر خلافت یعنی تونس میں بہت سی عمارتیں اور رفاہ عامہ کے ادارے تعمیر کرائے، جن میں مصلّی، سوق، قصبہ اور مدرسہ (شمالی افریقیہ کی قدیم ترین درس گاہ) شامل ہیں۔ مالکی مذہب کی حکمرانی بلا روک ٹوک جاری رہی۔ اسی طرح الدّهمانی (المولود ٦٢١ھ / ١٢٢٤ء)، عبدالعزیز المہدوی، سیدی ابو سعید (م ٦٢٨ھ / ١٢٣١ء) اور الشاذلی (م ٦٥٦ھ / ١٢٥٨ء) [رکّ باں] اور العائشة المنّوبیہ (م ٦٦٥ھ / ١٢٦٧ء) [رکّ باں] کے سلاسلِ تصوف سے بھی تعرض نہیں کیا گیا۔

امن و امان اور ملکی استحکام کے نتیجے میں معاشی ترقی ہوئی اور Languedoc Provence اور دوسری اطالوی جمہوریتوں سے تجارتی لین دین روز بروز زیادہ ہونے لگا۔ ان ممالک سے معاہدات بھی ہوئے۔ ٦٣٦ھ / ١٢٣٩ء سے صِقلیہ کے ساتھ تعلقات خوشگوار ہونے لگے جبکہ حفصی فرمانروا نے بحری تجارت کے حق کے حصول اور صقلیہ سے گندم کی درآمد کی اجازت کے بدلے صقلیہ کے حکمران کو سالانہ خراج دینا شروع کر دیا۔ اسی زمانے میں تونس اور ارغون کے شاہی خاندانوں کے درمیان رشتۂ مودت استوار ہوا۔ عیسائیوں کے تجارتی طبقات (اندلسی، پرووانسال اور اطالوی) بندرگاہوں بالخصوص تونس میں آ کر بس گئے۔ ان کے ہمراہ ہوٹل اور قنصل تھے۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں اندلس کے بہت سے کاریگر، ارباب علم اور دیگر ماہرینِ فن افریقیہ کے حفصی مقبوضات میں چلے آئے اور جلد ہی موحدین کے ساتھ دارالخلافہ میں مقتدر اندلسی جماعت بن گئے [رکّ بہ اندلس]۔

٢۔ خلیفہ المستنصر نے ٦٤٧ھ / ١٢٤٩ء تا ٦٧٥ھ / ١٢٧٧ء حکومت کی۔ بطور متوقع وارث ابو عبداللہ محمد بغیر کسی مزاحمت کے اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ اس نے نمود و نمائش میں حد کر دی اور ٦٥٠ھ / ١٢٥٣ء میں المستنصر باللہ کا خلافتی لقب اختیار کیا۔ خود اعتمادی کی بدولت اسے مراکش اور اندلس کے علاوہ مصر اور حجاز میں سفارتی کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ اس کے عہد حکومت میں کسی ایسی سازش یا بغاوت کا پتا نہیں چلتا جسے عربوں کی تائید و حمایت حاصل تھی۔ ٦٥٨ھ / ١٢٦٠ء میں اس نے صدرِ اعظم کو قتل کرا دیا۔ یہ مشہور اندلسی اہل قلم ابن الابّار تھا [رکّ باں]۔ بحیثیت مجموعی المستنصر کے تعلقات عیسائی دنیا سے خوشگوار ہی رہے، جیسا کہ ابو زکریا کے زمانے میں ہوا کرتے تھے۔ جب القدیس لوئیس (م ٢٥ اگست ١٢٧٠ء، بمقام قرطاجنہ) نے صلیبی جنگ کا رخ افریقیہ کی طرف پھیرا تو یہ تعلقات بگڑ گئے۔ ایک ماہ سے بھی کم عرصے کے بعد صلیبی جنگجوؤں نے المستنصر سے معاہدے کر کے افریقیہ کو خیرباد کہہ دیا۔ المستنصر کی وفات کے بعد بدامنی اور علیحدگی کے رجحان طویل عرصے کے لیے پھیل گئے (٦٧٥ھ / ١٢٧٧ تا ٦١٨ھ / ١٣١٨ء)۔

٣۔ المستنصر کے فرزند الواثق کے عہد حکومت

کا آغاز خوش آئند تھا۔ لیکن اس کے اندلسی منظورِ نظر ابن الحبّار کی سازشوں اور المستنصر کے بھائی ابو اسحاق کے حق میں بجایہ کی بغاوت (اواخر ۶۷۷ھ / اپریل ۱۲۷۹ء) نے اس کے عہد حکومت کو داغدار کر دیا۔ ۶۵۱ھ / ۱۲۵۳ء میں اس نے الدواودة عربوں کی بغاوت کی رہنمائی کی تھی۔ اس کے بعد اس نے غرناطہ کے نصری دربار میں جا کر پناہ حاصل کر لی۔ تلمسان کے بنو عبدالواد نے بھی اس کی پذیرائی کی۔ اس اثنا میں المستنصر نے انتقال کیا۔ الواثق نے مجبور ہو کر اپنے چچا کے لیے تاج و تخت چھوڑ دیا، جو حکمران بن کر تونس میں داخل ہوا (ربیع الآخر ۶۷۸ھ / اگست ۱۲۷۹ء)۔ ارغون کے پیٹر دوم نے بھی کسی قدر اس کی فوجی اعانت کی تھی جو آنجو کے چارلس کے خلاف جنگ میں حفصی مملکت کی وفاداری کا خواہش مند تھا۔

۴ - ابو اسحٰق (۶۷۸ھ / ۱۲۷۹ء تا ۶۸۲ھ / ۱۲۸۳ء) نے الواثق، ابن الحبار اور بہت سے دوسرے اعیانِ مملکت کو قتل کرا دیا اور بجایہ کی گورنری اپنے لڑکے ابو فارس کو دے دی۔ جیسے ہی صقلیہ کے حملہ آوروں نے (۳۰ مارچ ۱۲۸۲ء) صقلیہ میں آنجو سلطنت کا خاتمہ کر دیا، قسنطینہ کے والی، ابن الوزیر نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ ارغون کے پیٹر سوم نے ابن الوزیر کو مدد دینے کا وعدہ کیا تھا، لیکن مدد پہنچنے سے پیشتر ہی ابو فارس نے ابن الوزیر کو شکست دے دی اور پیٹر سوم کی فوجیں ترپنی کی طرف جہازوں میں چلی گئیں۔

ابو اسحٰق نے انھی کے ساتھ تعلقات بدستور قائم رکھے اور ایک بیٹی کی شادی تلمسان کے ولی عہد سے کر دی۔ ابن ابی عمارہ ایک مہم جو انسان تھا۔ اس نے جنوبی تونس پر قبضہ کر کے اپنی خلافت کا اعلان کر دیا (۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء) اور کامیابی کے نشہ میں اس نے ابو اسحٰق کو بجایہ کی طرف راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا، جہاں وہ اپنے بیٹے ابو فارس سے جا ملا۔ بیٹے نے اپنے باپ کو مجبور کیا کہ وہ اس کے حق میں تاج و تخت سے دستبردار ہو جائے (آخر ۶۸۱ھ / موسم بہار ۱۲۸۳ء).

ابن ابی عمارہ (۶۸۱ھ / ۱۲۸۳ء تا ۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء) نے تونس میں اپنی خلافت کے اعلان کے بعد ابو فارس کو تاج و تخت سے اتار کر اسے مروا دیا۔ اس کے علاوہ اس نے سابق خلیفہ ابو اسحٰق کو بھی قتل کرا دیا۔ اس کی یہ کامیابی زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکی۔ اس کے ظلم و ستم اور عربوں کے معاملات میں بے تدبیری نے (ملک میں) اضطراب کی لہر دوڑا دی، جس سے مجبور ہو کر باشندوں نے المستنصر اور ابو اسحٰق کے بھائی ابو حفص کو کھلی چھٹی دے دی کہ وہ ابن عمارہ کو تاج و حکومت سے معزول کر دے۔

۵ - ابو حفص (۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء تا ۶۹۴ھ / ۱۲۹۵ء) حفصی اقتدار بحال کرنے میں کامیاب رہا۔ وہ متقی اور امن پسند تھا۔ اس نے بہت سی مساجد اور مدارس تعمیر کرائے۔ ارغون اور صقلیہ مخاصمت پر اتر آئے اور اس کی فوجوں نے جربہ پر قبضہ کر لیا (۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء)، جسے حفصی حکومت نے ۶۸۴ھ / ۱۲۸۵ء کے صلح نامے کی رو سے اس خراج کے بدلے حاصل کیا تھا جو صقلیہ کے آنجو کو ادا کیا جاتا تھا۔ اہلِ صقلیہ نے ابو حفص کے خلاف بنو مرین سے گٹھ جوڑ کر کے (۶۸۵ - ۶۸۶ھ / ۱۲۸۶ - ۱۲۸۷ء) افریقیہ کے ساحل کو لوٹا اور حفصی تاج و تخت کے جھوٹے مدعی شہزادے ابن ابی دبوس (۱۲۸۷ تا ۱۲۸۸ء) کو مسند اقتدار پر بٹھا دیا جس نے ارغون میں پناہ لی تھی۔ صقلیہ کے حکمرانوں نے کئی مرتبہ حفصی حکومت سے صلح صفائی کے تعلقات بحال

کرنے کی کوشش کی لیکن ہر دفعہ ناکام رہے۔

۶۸۳ھ / ۱۲۸۵ء کے بعد امیر ابو اسحٰق کے فرزند اور ابو حفص کے بھتیجے ابو زکریا نے عربوں کی مدد سے حفصی مملکت کے مغربی حصہ مشمولہ بجایہ اور قسنطینہ پر قبضہ کر لیا۔ اگلے سال اس نے تونس پر چڑھائی کر دی۔ جنوب کی طرف پسپا ہو کر اس نے قابس پر قبضہ کر لیا اور طرابلس الغرب کی طرف پیش قدمی شروع کر دی۔ ابھی تک تلمسان میں ابو حفص کا اقتدار قائم تھا۔ بنو عبدالواد نے ابو حفص کی انگیخت پر چھاپے مارنے شروع کر دیے اور دارالسلطنت بھی خطرے میں پڑ گیا۔ ابو زکریا کو بجایہ کے دفاع کے لیے مجبوراً پسپائی اختیار کرنی پڑی۔ اسی زمانے میں جرید، توزر اور قابس میں خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں اور جنوبی تونس اور طرابلس الغرب کے عربوں نے بھی آنکھیں دکھانی شروع کر دیں۔ دوسری طرف ملک کے مرکزی اور مشرقی علاقوں کے عربوں نے اطاعت قبول کر کے حفصی تاریخ میں پہلی دفعہ اراضی اور مالیہ کی صورت میں جاگیریں حاصل کیں۔ اس کی حکومت کے آخری برسوں میں بجایہ سے زاب کا الحاق ہو گیا۔ ابو زکریا نے ۶۹۳ھ/۱۲۹۴ء میں مؤخر الذکر کے والی کو سارے جنوبی قسنطینہ کا انتظام و انصرام سونپ دیا۔ اسی سال قابس کے امیر نے ابو زکریا کی سیادت قبول کر لی۔ یہاں سے حفصی اقتدار کا زوال شروع ہو جاتا ہے اور آئندہ چل کر بجایہ کی تونس سے مخاصمت حمّادی اور زیری کشمکش کی یاد دلاتی ہے۔

۶۔ ابو عُصَیدہ (۶۹۴ھ / ۱۲۹۵ء تا ۷۰۸ھ/ ۱۳۰۹ء) الواثق کا فرزند تھا، جو اپنے باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوا تھا۔ اس نے موحدین کے شیخ الاسلام ابن اللّحیانی کو وزیرِ اعظم مقرر کیا۔ بجایہ کی مملکت بدخواہ چلی آ رہی تھی، جسے ابو عصیدہ نے زیر کرنے کی ٹھانی (۶۹۵ھ / ۱۲۹۶ء)۔ اس مملکت کو مغرب کی جانب سے خطرہ درپیش ہونے والا تھا کیونکہ الجزائر نے بنو مرین کی اطاعت قبول کر لی تھی۔ انھوں نے متیجہ پر قبضہ کرنے کے بعد بجایہ کو محصور کر لیا (۶۹۵ھ/ ۱۲۹۶ء)۔ ابو زکریا نے ۷۰۰ھ / ۱۳۰۱ء میں وفات پائی۔ اس کے فرزند اور جانشین ابو البقاء نے ابو عصیدہ سے مصالحت کی ہر ممکن کوشش کی۔ بالآخر انھوں نے ایک صلح نامے پر دستخط کر دیے (۷۰۷ھ / ۱۳۰۷ - ۱۳۰۸ء) جس کی غرض و غایت حفصی خاندان کی دونوں شاخوں کو ازسرِنو متحد کرنا تھا اور جس کی رُو سے طے پایا کہ اگر ایک حکمران مر جائے تو دوسرا حکمران خالی تاج و تخت کا بھی وارث ہوگا۔

ابو عصیدہ کی فرمان روائی کے آخری تین برسوں میں کُعوب کے عرب قبائل نے ملک کے امن و امان کو تہ و بالا کر دیا۔ ہمیں چند معاہدوں کا علم ہے جو اس نے یورپ کے عیسائی فرمان رواؤں سے کیے تھے، لیکن تونس کے خراج اور جربہ کے قبضہ نے اسے صقلیہ کے فریڈرک کا مخالف بنائے رکھا۔

۷۔ ابو یحیی ابوبکر الشہید (۷۰۹ھ/۱۳۰۹ء)

ابو عصیدہ کا دوسرا بھانجا تھا۔ تونسی موحدین کے شیوخ نے اس کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ وہ اس معاہدے کے منکر تھے جس کی رُو سے حفصی مملکت ابو البقاء کو منتقل ہونی تھی، لیکن مؤخرالذکر نے سترہ دنوں میں اس سے گلو خلاصی کرا لی اور حفصی مملکت کے دونوں حصوں کو باہم متحد کر دیا۔

۸۔ ابو البقاء (۷۰۹ھ / ۱۳۰۹ء تا ۷۱۱ھ / ۱۳۱۱ء) اپنے بھائی ابو یحیی ابوبکر کی سرکردگی میں قسنطینہ کے علاقے کی علیحدگی کو روک نہ سکا، جس نے ۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ء میں بجایہ پر بھی

قبضہ کر لیا ۔ دریں اثنا بوڑھا شیخ ابن اللحیانی تونس کے تاج و تخت کا مالک بن بیٹھا اور ابو البقاء کو مجبورًا تونس سے دستبردار ہونا پڑا۔

۹ - ابن اللحیانی (۷۱۱ھ/ ۱۳۱۱ء تا ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ء) - شروع میں دونوں حفصی مملکتوں کے تعلقات مخاصمانہ تھے، لیکن تلمسان کے بنو عبدالواد کے حملوں (۷۱۳ھ/ ۱۳۱۳ء تا ۷۱۵ھ/ ۱۳۱۵ء) کے بعد بجایہ کے حکمران ابو یحیٰی ابوبکر نے تونس پر چڑھائی کر دی (۷۱۵-۷۱۶ھ/ ۱۳۱۵-۱۳۱۶ء) اور ابن اللحیانی کو ملک سے ہاتھ دھونے پڑے۔

۱۰ - ابو ذربہ (۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ء تا ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء) - تونسیوں نے ابن اللحیانی کے اس بیٹے کو اپنا حکمران بنا لیا، لیکن وہ ابو یحیٰی ابوبکر کے حملوں کی صرف نو ماہ تاب لا سکا ۔ اس کے بعد حفصی مملکت پھر سیاسی وحدت بن گئی۔

۱۱ - ابو یحیٰی ابوبکر (۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء تا ۷۴۷ھ/ ۱۳۴۶ء) کو خطرناک بغاوتوں کے فرو کرنے میں بہت سی تکالیف پیش آئیں جو ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء اور ۷۳۲ھ/ ۱۳۳۲ء کے درمیانی برسوں میں جاری رہیں ۔ ان بغاوتوں کے سرغنہ ابو دربہ یا ابن اللحیانی کا داماد ابن ابی عمران ہوتے تھے جب کہ عرب اور بنو عبدالواد یہ بغاوتیں برپا کرتے تھے ۔ حفصی قلمرو سلطان تلمسان کے حملوں کا نشانہ بنی رہی (۷۱۹ھ/ ۱۳۱۹ء تا ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء) - بعض اوقات یہ حملے کامیاب بھی ہوتے تھے ۔ بالآخر ابو یحیٰی ابوبکر نے فاس کے بنو مرین سے اتحاد قائم کر کے اس تہدید سے اس طرح نجات حاصل کر لی کہ اس نے اپنی لڑکی بنو مرین کے متوقع ولی عہد ابوالحسن کے حبالۂ عقد میں دے دی ۔ اس کے عہد حکومت کے پہلے چودہ سال مشکلات میں گزرے، جس کی وجہ سے جنوبی علاقے کی بہت سی ریاستیں خود مختار بن بیٹھیں اور بہت سے قبائل نے اطاعت کا جوا گردن سے اتار پھینکا ۔ اس وجہ سے ابو یحیٰی نے ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء سے ملکی وحدت کو قائم رکھنے کے لیے یہ کوشش کی کہ صوبوں کا انتظام زیادہ سے زیادہ اپنے لڑکوں کے سپرد کر دے جو ان کا انتظام و انصرام حاجبوں کے مشورہ سے کریں ۔ ابو یحیٰی ابوبکر کی خلافت (۷۳۳ھ/ ۱۳۳۳ء تا ۷۴۷ھ/ ۱۳۴۶ء) کا نصف آخر بایں وجہ مشہور ہے کہ موحدین کا شیخ ابن تفراگین حاجب بن کر مختار کل بن بیٹھا (۷۴۴ھ/ ۱۳۴۴ء)، بدویوں کی بغاوت سختی سے کچل دی گئی، علیحدگی پسندی کے رجحانات میں کمی ہوئی، جربہ صقلیہ کے پنجہ استبداد سے آزاد ہوا، بجایہ تونس کا غلام تھا، اس کی غلامی کی زنجیریں ڈھیلی پڑ گئیں، بالخصوص ابن تفراگین کی ہمت افزائی سے ابو یحیٰی ابوبکر رفتہ رفتہ اپنے پڑوسی اور داماد مرینی سلطان ابو الحسن کا مطیع و منقاد ہونے لگا، اور مؤخرالذکر نے تلمسان اور بنو عبدالواد کی قلمرو کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔

۱۲ - ابوالعباس احمد : اس کے پدر بزرگوار مرحوم امیر نے مسند نشینی کے لیے مرینی سلطان ابوالحسن کی اعانت حاصل کر لی تھی، لیکن ابوالعباس احمد نے جلد ہی اپنے ایک بھائی ابو حفص کے ہاتھوں شہادت پائی اور یہ ابو حفص کے لیے افریقیہ کی آسان فتح کا بہانہ بن گیا۔

ملک پر مرینی قبضے (۷۴۸ھ/ ۱۳۴۸ء تا ۷۵۰ھ/ ۱۳۵۰ء) کو عوام کی تائید حاصل نہ ہو سکی۔ بدوی لوگ شہری آبادی سے محاصل لیا کرتے تھے ۔ جب انھیں اس کی وصولی سے روک دیا گیا تو عربوں نے بغاوت کر دی، جس کے نتیجہ میں ابوالحسن کو شکست فاش ہوئی (۷۴۹ھ/ ۱۳۴۸ء) اور اس کی شہرت کا ستارہ ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔

شمالی افریقیہ کے بہت بڑے حصے سے محرومی اور اہل افریقیہ کی روز افزوں مخالفت سے مجبور ہو کر وہ سمندر کے راستے مغرب کی طرف بچ کر نکل گیا (شوال ۷۵۰ھ / اواخر دسمبر ۱۳۴۹ء)۔

۱۳ - الفضل: ابو یحیی ابوبکر کا فرزند اور بونہ کا والی تھا - تونس میں اس کی خلافت کا اعلان ہوا، لیکن جلد ہی (۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء) ابن تفراگین نے اسے تاج و تخت سے الگ کر کے اس کے بھائی ابو اسحٰق کو مسند نشین کر دیا۔

۱۴ - ابو اسحٰق (۷۵۰ھ / ۱۳۵۰ء تا ۷۷۰ھ / ۱۳۶۹ء): یہ نیا شہزادہ صغیر السن تھا - اس کے پردے میں حقیقی اقتدار چودہ برس تک ابن تفراگین کے ہاتھ میں رہا - سب اطراف سے شورشیں ہونے لگیں اور آزادی کی تحریکات میں روز بروز اضافہ ہونے لگا - بنو مکّی ملک کے جنوب مشرق پر قابض تھے اور بنو حفص قسنطینہ کے علاقے پر متصرف تھے، جہاں سے ابو اسحٰق حملوں کا نشانہ بنا ہوا تھا - بعض اوقات یہ حملے نہایت شدید ہوا کرتے تھے (۷۵۲ھ / ۱۳۵۱ء تا ۷۵۷ھ / ۱۳۵۶ء)۔

فاس کے بنو مرین میں سے ابو عنان فارس اپنے باپ کے بہادرانہ کارناموں کے نشہ میں سرشار تھا - اس نے اپنے باپ کی تقلید کرتے ہوئے تلمسان، الجزائر اور میڈیا پر قبضہ کر لیا - اس وقت تین حفصی حکمران بجایہ، قسنطینہ اور تونس پر حکمران تھے - ان کی باہمی چپقلش نے حملہ آور کے کام کو آسان کر دیا، جسے زاب کے بنو مزنی اور قابس کے بنو مکّی کی حمایت بھی حاصل تھی۔

بنو مرین کے ہاتھوں افریقیہ کی دوبارہ تسخیر (۷۵۳ھ / ۱۳۵۲ء تا ۷۵۹ھ / ۱۳۵۸ء) کا آغاز بجایہ کی شاندار فتح سے ہوا تھا (۷۵۳ھ / ۱۳۵۲ء) - اس کے بعد فتوحات کا سیلاب تھوڑی دیر کے لیے تھم گیا، پھر (۷۵۷ھ / ۱۳۵۶ء تا ۷۵۸ھ / ۱۳۵۷ء) قسنطینہ، بونہ، تونس، جرید اور قابس کی فتح سے انھوں نے دلی مراد حاصل کر لی، لیکن ان کا زوال ابوالحسن سے بھی زیادہ سریع ثابت ہوا - وجہ زوال بھی وہی بے تدبیری تھی یعنی بنو عبدالواد کو شہری آبادی سے ٹیکس وصول کرنے سے روک دیا گیا تھا - ابو عنان فارس کی فوجوں کو شکست فاش ہوئی اور اسے فاس واپس آنا پڑا (۷۵۸ھ / ۱۳۵۷ء) - ابو اسحٰق اور ابن تفراگین اخراج کے چند ماہ بعد تونس چلے آئے - ابو عنان فارس نے ۷۵۹ھ / ۱۳۵۸ء میں انتقال کیا، لیکن مغرب اقصی (شمالی افریقیہ) کے مشرق میں اسے دوبارہ اقتدار نہ حاصل ہو سکا۔

جب بنو عبدالواد اپنا تسلط تلمسان میں جما رہے تھے تو مشرق میں وہی حالات رونما ہونے لگے جو ابو اسحٰق کی ابتدائی حکومت کے وقت تھے - قسنطینہ اور تونس پر تین خود مختار حفصی امیر حکمران تھے، سارا جنوبی علاقہ، جنوب مشرق کا حصہ اور ساحلی علاقے تونس کے حفصی اقتدار سے آزاد تھے - ابن تفراگین کا انتقال ہوا (۷۶۶ھ / ۱۳۶۴ء) تو ابو اسحٰق اپنی مرضی سے حکومت کرنے لگا لیکن بے فائدہ - دوسری طرف قسنطینہ کے حفصی امیر ابوالعباس نے اپنے بھتیجے ابو عبداللہ سے بجایہ چھین لیا اور قسنطینہ کے سارے علاقے کو ایک پرچم تلے متحد کر دیا (۷۶۷ھ / ۱۳۶۶ء)۔

۱۵ - ابوالبقاء خالد (۷۷۰ھ / ۱۳۶۹ء تا ۷۷۲ھ / ۱۳۷۰ء): اس کے عہد حکومت میں ملک کی حالت بد سے بد تر ہونے لگی، کیونکہ جب یہ باپ کے مرنے کے بعد مسند نشین ہوا تو صغیر السن تھا - اب تیسری دفعہ قسنطینہ اور بجایہ کے امیر ابوالعباس نے افریقیہ کو متحد کر دیا۔

۱۶ - ابوالعباس (۷۷۲ھ / ۱۳۷۰ء تا ۷۹۶ھ / ۱۳۹۴ء) نے دل و دماغ کی صلاحیتوں اور مستقل مزاجی سے کام لیتے ہوئے اپنے خاندان کے

کرتے ہوے وقار کو بحال کر دیا، جس کا وہ ایک نامور فرد اور بعد کے حفصی حکمرانوں کا جدّ امجد تھا۔ اس نے بدویوں کا مزاحم بن کر (۷۷۳ھ / ۱۳۷۱ء) ان کی گرفت مقیم آبادی پر ڈھیلی کر دی۔ اس کے بعد اس نے ایک ایک کر کے ان علاقوں کو واپس لے لیا جو اس کے آباو اجداد سے جنوب اور جنوب مغرب والوں نے چھین لیے تھے (۷۷۳ھ / ۱۳۷۱ء تا ۷۸۳ھ / ۱۳۸۱ء)۔ علاوہ ازیں اس نے زاب بھی دوبارہ لے لیا۔ ۷۸۳ھ / ۱۳۸۱ء سے ادھر ابو العباس اپنی فتوحات کے استحکام اور جنوب کی مفتوحہ ریاستوں کی بغاوتوں کے دبانے میں مصروف رہا۔ بنو عبدالواد کے اندرونی جھگڑوں اور ان کی بنو مرین سے چپقلش کے طفیل اسے مغرب کی طرف سے کسی قسم کا خطرہ نہ رہا۔ حفصیوں کی بحری حملوں کی وجہ سے شمالی افریقیہ اور عیسائی یورپ کے تعلقات تلخ رہے، اور جب مہدیہ کے خلاف فرانسیسی، جنیوا مہم کو روک لیا گیا (۷۹۲ھ / ۱۳۹۰ء) تو بحری حملوں میں اضافہ ہونے لگا۔ بعد میں اطالوی جمہوریتوں سے صلح صفائی ہو گئی۔

۱۷ - ابو فارس (۷۹۶ھ / ۱۳۹۴ء تا ۸۳۷ھ / ۱۴۳۴ء): اس نے اپنے باپ کے کارناموں کو شاندار طریقے سے پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ قسنطینہ اور بجایہ (۷۹۸ھ / ۱۳۹۶ء) کے علاوہ اس نے طرابلس، قفصہ توزر اور بسکرہ میں، جہاں مقامی خاندانوں کی امارتوں کا خاتمہ ہوا تھا (۸۰۰ھ / ۱۳۹۷ء تا ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۲ء)۔ اس نے اپنے موالی سے سرکاری عہدےدار مقرر کیے۔ اورس Aurès میں اس نے حوصلہ مندانہ مہم کی سربراہی کی (۸۰۰ھ / ۱۳۹۸ء) اور طرابلس الغرب کی صحرائی سرحدوں تک اس کی ترکتازی جاری رہی (۸۰۹ھ / ۱۴۰۶ - ۱۴۰۷ء)۔ وہ ایک بحران سے بھی عہدہ برآ ہوا جس سے قسنطینہ کے علاقے اور ملک کے جنوب مشرقی اطراف کو ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء تا ۸۱۱ھ/۱۴۰۸ء میں خطرہ پیدا ہو چلا تھا۔ اس نے الجزائر پر قبضہ کر کے (۸۱۳ھ / ۱۴۱۰-۱۴۱۱ء) اس فتنے کا قلع قمع کر دیا۔ اس کے بعد امن و امان کا طویل زمانہ شروع ہوا، جس میں کبھی کبھی مغرب کی جانب سخت حملے ہوا کرتے تھے۔ ان کے نتیجے میں ابو فارس نے تلمسان کے بنو عبدالواد کو مطیع کر لیا (۸۲۷ھ/ ۱۴۲۴ء تا ۸۳۴ھ / ۱۴۳۱ء)۔ وہ مراکش کے علاوہ اندلس کے معاملات میں بھی دخیل رہا۔ اس کے تعلقات عیسائی دنیا سے کبھی دوستانہ، کبھی مخالفانہ، لیکن زیادہ‌تر حلیفانہ رہے اور تمام عہد حکومت میں سفارتی سرگرمیاں تیزی سے جاری رہیں۔

ابو فارس کی غیر معمولی کامیابی کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ اس کے باپ نے ملک کو نہایت اچھی حالت میں چھوڑا تھا اور وہ خود بھی فوجی لحاظ سے نہایت طاقتور تھا، لیکن اس کی کامیابی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ منصف مزاج اور اکثر دیندار ہونے کے سبب ہر دلعزیز تھا۔ اس کے دینی شغف کی مظہر وہ عنایات و مراعات تھیں جن سے علما، صلحا اور سادات سرفراز ہوے تھے۔ اس کے علاوہ میلاد النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم (کی مجالس) کا اہتمام و انعقاد، جربہ میں اہل السنت والجماعت کے عقائد کی ترویج، مذہبی اور دیوانی عمارتوں کی تعمیر، خلاف شرع محاصل کی تنسیخ اور جہاد کے لیے رضاکارانہ نظام کی توسیع اس کے اعمال حسنہ میں داخل تھی۔ مشہور فقیہ ابن عرفہ (۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء تا ۸۰۳ھ / ۱۴۰۱ء) کے اثر و رسوخ کی بدولت مالکی مذہب کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی۔ اسی ابن عرفہ نے ابن خلدون کو قاہرہ جلا وطن کروایا تھا، جہاں اس نے ۸۰۸ھ / ۱۴۰۶ء میں

وفات پائی - بردو کے قصر شاہی کا ذکر پہلے پہل ۸۲۳ھ / ۱۴۲۰ء میں سننے میں آتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اندلسی اثر حفصی مملکت میں کہاں تک نفوذ کر گیا تھا - ابو فارس نہ صرف ایک خوشحال ملک کا فرمان روا تھا بلکہ فیاض مربی بھی تھا - اسلامی دنیا میں اس کی شہرت اس کی کشادہ دستی کی مرہون منت ہے - اس ہفتاد سالہ حکمران کی عمر کا جس نے دو سال پہلے ارغون کے الفانسو پنجم کو جربہ میں شکست دی تھی، اس کی عمر کا پیمانہ اس وقت لبریز ہوا جب وہ اہل تلمسان کی سرکوبی کے لیے ایک مہم کی قیادت کر رہا تھا (۸۳۷ھ / ۱۴۳۴ء).

۱۸ - المستنصر (۸۳۷ھ / ۱۴۳۴ء تا ۸۳۹ھ/ ۱۴۳۵ء) : یہ ابو فارس کا پوتا تھا - اس کے عہد حکومت کا ممتاز واقعہ قریبی رشتہ داروں اور ان کے عرب حلیفوں سے نمٹنا ہے - اس نے ایک مدرسہ اور ایک فوارہ تعمیر کرایا، جس کی وجہ سے اس کی یاد قائم رہی.

۱۹ - عثمان (۸۳۹ھ تا ۸۹۳ھ) : سابق الذکر فرمان روا کا بھائی تھا - اس نے اپنے نامور دادا ابو فارس کے کام کو جاری رکھا - وہ پاکباز اور عادل تھا - اس نے آب رسانی کے بہت سے اعمال شروع کرائے اور بے شمار زاویے بنوائے، تونس کے شعبدہ باز سیدی بن عروس (م ۸۶۸ھ / ۱۴۶۳ء) کو اپنی حفاظت میں لے لیا - اسے اپنے عہد حکومت کے سترہ برسوں (۸۳۹ھ / ۱۴۳۵ء تا ۸۵۶ھ / ۱۴۵۲ء) میں اپنے عزیزوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، جن میں اس کا چچا ابوالحسن علی بھی شامل تھا - ابوالحسن علی ابو فارس کا چچا تھا، جسے ۸۴۳ھ / ۱۴۳۹ء میں بجایہ کی گورنری سے علحیدہ کر دیا گیا تھا - وہ عرصہ دراز تک قسنطینہ میں شاہی فوجوں کے مقابلے میں ڈٹا رہا - عثمان نے ملک کے جنوب میں فوجی شورشیں برپا کی تھیں (۸۴۵ھ / ۱۴۴۱ء تا ۸۵۵ھ / ۱۴۵۱ء) - جیسے ہی ابوالحسن کی فوجی مہم کا پہلا مرحلہ ختم ہوا (قریباً ۸۴۳ھ/۱۴۳۹ء) ملک کے بیشتر حصے میں امن و امان قائم ہو گیا - جیسا کہ ابو فارس کے عہد حکومت میں رواج تھا صوبوں کے والی شہزادے کے آزاد کردہ غلام (موالی) تھے، جن کا لقب قائد ہوتا تھا - ان میں سے ایک کا نام نبیل تھا، جس نے دربار میں غیر معمولی اقتدار حاصل کر کے عثمان کی ناراضی مول لے لی تھی - اس عتاب کے بدلے اسے قید و بند میں دو چار ہونا پڑا (۸۵۷ھ / ۱۴۵۳ء) - اس کے عہد حکومت کا نصف آخر اس وجہ سے داغدار ہے کہ ملک میں قحط پڑ گیا اور طاعون کی وبا پھوٹ پڑی - قبائلی علاقوں میں دوبارہ شورش ہونے لگی، جو ۸۶۷ھ/۱۴۶۳ء میں تکلیف دہ ثابت ہوئی - اس شورش کو سختی سے دبا دیا گیا، لیکن بغاوت کی آگ پھر بھی سلگتی رہی - متعدد بار عثمان نے ملک کے جنوبی اور جنوب مغربی اطراف پر حملہ کیا (۸۶۲ھ / ۱۴۵۸ء، ۸۷۰ھ / ۱۴۶۵ء) - بنو عبدالواد کے ایک امیر نے تلمسان پر قبضہ کر لیا - اگرچہ اسے راہ فرار اختیار کرنی پڑی تھی (۸۶۶ھ / ۱۸۶۲ء) لیکن اسے دوبارہ مطیع و منقاد بنانا پڑا (۸۷۱ھ / ۱۴۶۶ء) - اس کے عہد حکومت کے آخری برسوں کے واقعات (۸۷۵ھ/۱۴۷۰ء تا ۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء) دوسرے خاندانوں کی طرح کچھ نمایاں نہیں - عثمان نے معتدبہ تعداد میں اپنے عزیز و اقارب کو صوبوں کی گورنری پر فائز کرنا شروع کر دیا - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تلمسان پر قبضہ جمائے رکھا اور ۸۷۷ھ / ۱۴۷۲ء میں فاس کے نئے امیر اور بنو وطاس کے گھرانے کے بانی نے اس کی حکمرانی تسلیم کر لی.

۲۰ - ابو زکریا یحیی (۸۹۳ھ / ۱۴۸۸ء تا

۸۹۴ھ / ۱۴۸۹ء) عثمان کا پوتا اور اس کا جانشین تھا۔ اس نے باغی رشتے داروں کی سرگرمیوں کو بے رحمی سے کچل دیا۔ آخر میں خود بھی اپنے ایک بھانجے عبدالمؤمن بن ابراهیم کے هاتھوں مارا گیا۔

۲۱۔ عبدالمؤمن بن ابراهیم (۸۹۴ تا ۸۹۵ھ/ ۱۴۸۹ تا ۱۴۹۰ء): اسے جلد هی سابق فرماں روا اور دشمن کے لڑکے نے تاج و تخت سے معزول کر دیا۔

۲۲۔ ابو یحیی زکریا بن یحیی (۸۹۵ھ/ ۱۴۹۰ء تا ۸۹۹ھ / ۱۴۹۴ء): اس حکمران نے جوانی میں بعارضه طاعون وفات پائی۔ اگر وہ کچھ دیر اور زندہ رهتا تو حفصی خاندان کا اقتدار رفته بحال هو جاتا۔

۲۳۔ ابو یحیی زکریا بن یحیی (۸۹۹ھ / ۱۴۹۴ء تا ۹۳۲ھ / ۱۵۲۶ء): یه سابق حکمران کا بھانجا تھا اور عیش و عشرت کا دلدادہ۔ تب هی خاندان کا اقتدار اب ڈھلتی چھاؤں تھی۔ اس نے بصد مشکل عربوں کی بغاوت کا قلع قمع کیا، لیکن اهل اندلس نے ۱۵۱۰ء میں اس سے بجایه اور طرابلس چھین لیے۔

۲۴۔ الحسن (۹۳۲ھ/ ۱۵۲۶ء تا ۹۵۰ھ/ تا ۱۵۴۳ء): یه سابق حکمران کا فرزند تھا۔ الجزائر کے پاشا خیر الدین بربروسه نے اسے صفر ۹۴۱ھ/ اگست ۱۵۳۴ء میں تونس سے باهر نکال دیا، لیکن جب چارلس پنجم نے حلق الوادی (La Goulette) پر قبضه کر لیا تو اسے دارالحکومت واپس مل گیا (محرم ۹۴۲ھ / جولائی ۱۵۳۵ء)۔ حسن، قیروان کے ترکوں (۱۵۳۵ء تا ۱۵۳۶ء) اور سیدی عرفه کے خلاف (۱۵۴۰ء) نبرد آزما رها۔ سیدی عرفه مرابطی ریاست کا امیر تھا، جسے شابیّه قبیله نے قیروان میں قائم کیا تھا۔ بالآخر اسے بڑے لڑکے کے هاتھوں تاج و تخت سے محروم هونا پڑا۔

۲۵۔ احمد (۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء تا ۹۷۷ھ / ۱۵۶۹ء): اس نے شابیّه قبیلے کے خلاف جد و جهد جاری رکھی، جس کے نئے سردار محمد بن طیب نے هسپانیوں اور سابق حکمران کے جائز وارث محمد کے ساتھ گٹھ جوڑ کر رکھا تھا۔ دریں اثنا جانباز ترغود ترکوں اور احمد کے ساتھ مل کر ساحل پر قدم جمانے کی کوشش کر رها تھا۔ ۹۵۹ھ/ ۱۵۵۲ء میں احمد نے قبیله شابیه کو شکست دی۔ اهل هسپانیه نے ۱۵۵۴ء میں مهدیه کو خالی کر دیا اور ترغود نے استانبول سے پاشا کا خطاب حاصل کرکے مراجعت کی اور آتے هی قفصه (دسمبر ۱۵۵۶ء) اور قیروان (دسمبر ۱۵۵۷ء) پر قبضه کر لیا۔ ۹۷۷ھ/ ۱۵۶۹ء میں الجزائر کے پاشا نے تونس پر قبضه کر لیا اور احمد اپنے بھائی کے هاں حلق الوادی چلا گیا۔ آخرکار ۹۸۲ھ/ ۱۵۷۴ء میں تونس آسٹریا کے ڈان جان کے هاتھوں سے نکل گیا، جسے اس نے ایک سال پیشتر فتح کیا تھا اور تونس کا شہر مملکت عثمانیه کے ماتحت صوبے کا صدر مقام بن کر رہ گیا۔

مآخذ: R. Brunschvig: *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*، ۲ ج، پیرس ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۷ء - بنیادی مآخذ هے؛ (۲) Ch. Monchicourt: *Etudes Kairouanaises Kairouan et les Chabbia (1450-1592)*، تونس ۱۹۳۹ء؛ (۳) Ch. A. Julien: *Histori de l' Afrique du Nord*، پیرس ۱۹۵۲ء، جلد ۲، ابواب چہارم و ششم؛ (۴) *Initiation de la Tunisie*، پیرس ۱۹۵۰ء؛ (۵) *Initiation a l' Algérie*، پیرس ۱۹۵۷ء؛ (۶) G. Marçais: *La Berbérie musulmane et l' Orient au Moyen Age*، پیرس ۱۹۴۶ء؛ (۷) وهی مصنف: *L' Architecture MUSULMANE D' OCCIDENT*، پیرس ۱۹۵۴ء۔

(H.R. IDRIS)

حَفْص بن سُلَیمان: رک بہ ابو سَلَمَہ۔

حَفْص بن سلیمان بن المُغِیرہ: ابو عمر ابن ابی داؤد الاسدی الکوفی الغاضری البزاز، راوی قراءت عاصم [رک بآں]۔ وہ تقریباً ۹۰ھ / ۷۰۹ء میں پیدا ہوے اور بعد ازاں کپڑے کا کاروبار کرنے لگے، جس کی وجہ سے ان کا لقب البزّاز ہو گیا۔ ان کی شہرت کا دار و مدار اس قراءت پر ہے جو انھوں نے اپنے کوفی استاد [عاصم] سے، جن کے وہ داماد تھے، حاصل کی تھی۔ مؤخر الذکر کی وفات اور بغداد کی تاسیس کے بعد وہ دارالخلافے میں مقیم ہو گئے، جہاں ان کے بہت سے شاگرد تھے، پھر اپنے خسر کی قراءت کی ترویج کے لیے مکّے گئے۔ عاصم کی قراءت کی ترویج و اشاعت میں شُعبہ بن عیّاش (م ۱۹۳ھ / ۸۰۹ء) کا بھی حصہ تھا، لیکن حفص کو زیادہ مستند خیال کیا جاتا ہے اور ان کی مساعی سے جو سلسلۂ قراءت منقول ہوتا چلا آیا ہے اسی کو قرآن مجید کے اس نسخے کے متن متعین کے لیے انتخاب کیا گیا جو ۱۳۴۲ھ / ۱۹۲۳ء میں شاہ فؤاد کی سرپرستی میں قاہرہ میں شائع ہوا اور جسے عہد حاضر میں مستندترین متن تصور کیا جاتا ہے۔ R. Blachère (*Introd. au Coran*، پیرس ۱۹۴۷ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵) نے اس کی طرف خاص توجہ دلائی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ مستقبل میں ملت اسلامیہ غالباً صرف اسی قراءت کو تسلیم کرنے لگے گی جو حفص کے واسطے سے ہم تک پہنچی ہے۔ ابن الجزری نے لکھا ہے کہ ابن عیّاش پانچسو بیس امور میں حفص سے اختلاف رکھتا تھا، لیکن مؤخّر الذّکر عاصم کی قراءت کا کلّی طور پر احترام کرتے تھے سوائے سورہ ۳۰ [الرّوم]: ۵۴ کے ایک لفظ کے جسے وہ ضُعف [بالضّم] پڑھتے تھے، بحالیکہ ان کے استاد کی قراءت ضَعف (بالفتح) تھی (اور حفص کی قراءت [= ضُعف] کو قاہرہ کے مطبوعہ نسخے میں اختیار کیا گیا ہے)۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۲۹، ۳۲؛ (۲) ابن الجزری: طبقات القراء، ۱: ۲۵۴ ببعد؛ (۳) الدّانی: التیسیر، ص ۶ و مواضع کثیرہ؛ (۴) عبدالغنی النابلسی: صرف العنان الی قراءۃ حفص بن سلیمان، طبع اے خنفنہ، در المشرق، ۱۹۰۹ء، ص ۳۴۲ تا ۳۴۶، ۵۴۰ تا ۵۶۹ (۲۰۵ اشعار کا رجوزہ مع حواشی)؛ (۵) ابن حجر: تہذیب التہذیب، بذیل مادّہ؛ (۶) الذّہبی: میزان الاعتدال، بذیل مادّہ؛ (۷) یاقوت: معجم الادباء، ۱۰: ۲۱۵ تا ۲۱۶؛ (۸) Nöldeke: *Geschichte des Qorans*، ج ۳، جدول۔

(ادارہ)

حَفْص الفَرْد: ابو عَمرو (و ابو یحییٰ) حفص الفرد ایک عرب فقیہ، ابن الندیم (الفہرست، ص ۱۸۰، مطبوعہ قاہرہ) کے بیان کے مطابق وہ مصر کا باشندہ تھا اور بصرے جا کر وہ معتزلی فقیہ ابو الہُذَیل [رک بآں] کا شاگرد بن گیا، ایک اور بیان کی رو سے (جو المرتضٰی کی کتاب اِتحاف السادۃ، ۲: ۷۳ میں ہے) اس سے پہلے اس نے قاضی ابو یوسف کی شاگردی کی، پھر معتزلہ کا ہمنوا بن گیا۔ امام الشافعی سے اس کے اکثر مناظرے رہتے تھے اور وہ اس کے اور اس کے علم کلام کی بہت مذمت کیا کرتے تھے اور بجائے "فرد" کے اسے "المُنفَرِد" (تنہا) کہتے تھے (دیکھیے H. Bauer: *Die Dogmatik al-Ghazalis*، ص ۱۹)۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ بعد میں وہ راسخ العقیدہ علما کی صف میں رجوع کیا، جیسا کہ الاشعری نے بھی بعد میں رجوع کیا، اور "خَلق الافعال" (یعنی افعال انسانی کو خدا نے خلق کیا ہے) کا قائل ہو گیا۔ الفہرست کا مصنف اور الشہرستانی دونوں اسے نجّار کے ساتھ مجبِّرہ فرقے میں شمار کرتے ہیں،

جو جبر مطلق کا قائل تھا۔ الفہرست میں اس کی چھے تصانیف کا ذکر ہے، جس میں ایک معتزلہ کے رد میں لکھی گئی تھی اور ایک عیسائیوں کے: قب نیز Horten : *Das Philos. System der Spek. Theologen*، ص ۴۹۹ اور وہ ماخذ جن کا اس کتاب میں ذکر ہے۔

(H. BAUER)

⊗ **حَفْصَۃ** رض: اُمّ المومنین، حضرت حفصۃ بنت عمر رض بن الخَطّاب بن نُفَیل بن عبدالعُزّٰی بن رِیاح بن عبداللہ بن قُرط بن رَزاح بن عدی بن کعب بن لُؤی (ابن سعد: الطبقات، ۸ : ۵۶؛ جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۵۰ تا ۱۵۲)، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی چوتھی زوجۂ مطہرہ، جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بعد آپ کے نکاح میں آئیں (البدایۃ و النہایۃ، ۵ : ۳۰۰؛ الاصابۃ، ۴ : ۲۶۴)۔ ان کی اور حضرت عبداللہ بن عمر رض کی ماں زینب رض بنت مظعون، حضرت عثمان رض بن مظعون کی بہن تھیں (ابن سعد: طبقات، ۸ : ۵۶؛ الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴)۔ ان کی پیدائش بعثت نبوی سے پانچ سال اور ہجرت نبوی سے اٹھارہ سال پہلے ہوئی تھی جبکہ قریش مکّہ خانۂ کعبہ کی تعمیر میں مشغول تھے (الاعلام، ۲ : ۲۹۲؛ ابن سعد، ۸ : ۵۶؛ الاصابۃ، ۴ : ۲۶۵)۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کے عقد میں آنے سے پہلے وہ حضرت خُنَیس بن حُذافۃ (حرف ابن حجر نے الاصابۃ، ۴ : ۲۶۳ میں حصین بن حذافہ لکھا ہے) بن قیس بن عدی بن حذافۃ السہمی رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں جو مہاجرین اولین میں سے تھے۔ دونوں میاں بیوی ایک ساتھ اسلام لائے اور ایک ساتھ مدینہ کو ہجرت کی۔ ان کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہوئے اور بعد میں مدینہ میں وفات پا گئے (الاصابۃ، ۴ : ۲۶۴؛ الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴؛ ابن ہشام، ۱ : ۳۵۰؛ البدایۃ و النہایۃ، ۵ : ۲۹۴؛ ابن سعد، ۸ : ۵۶؛ الاعلام، ۲ : ۲۹۲)۔ اکثر مؤرخین کی رائے ہے کہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہو کر فوت ہوئے اور وہ سنہ ۲ ہجری میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کے عقد میں آئیں (زرقانی، ۲ : ۲۷۰؛ شبلی: سیرت النبی، ۲ : ۴۰۷؛ الاستیعاب، ۲ : ۲۲۴)

مگر حافظ ذہبی، ابن حجر اور ایک روایت میں حافظ ابن عبدالبر کا قول ہے کہ ان کے شوہر سنہ تین ہجری میں جنگ احد میں شہید ہوئے اور وہ اسی سال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کے نکاح میں آئیں (الاصابۃ، ۴ : ۲۶۵؛ الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴؛ ابن ہشام، حاشیہ ۱ : ۲۷۴؛ اعلام النبلاء، ۲ : ۱۹۲)، لیکن علامہ شبلی (۲ : ۴۰۷) نے وضاحت سے لکھا ہے کہ ابن حجر کے اس قول کی تردید خود ان کے اپنے بیان سے ہوتی ہے، انہوں نے الاصابۃ (۴ : ۲۶۴) اور اپنی شرح بخاری فتح الباری (۹ : ۱۵۲ ببعد) میں یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر رض نے رقیہ رض کے انتقال کے بعد حضرت عثمان رض سے حفصہ رض کے نکاح کی خواہش کی تھی اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ حضرت رقیہ رض غزوہ بدر کے موقع پر بیمار تھیں اور اس کے بعد وفات پائی اسی لیے ان کے شوہر حضرت عثمان رض شریک غزوہ نہ ہو سکے تھے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت حفصہ رض کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہو کر فوت ہوئے اور وہ آپؐ کے نکاح میں آئیں۔ ابن سعد (۸ : ۵۸) کی ایک روایت کے مطابق حضرت عثمان رض حضرت رقیہ رض کی وفات پر غمگین بیٹھے تھے کہ حضرت عمر رض ان کے ہاں گئے اور کہا کہ حفصہ رض کی عدّت گزر چکی ہے اگر نکاح کی خواہش ہو تو میں ان کا نکاح آپ سے کیے دیتا ہوں، اس لحاظ سے اگر ان کے شوہر نے احد میں شہادت پائی ہوتی

کو ایک طلاق دی اور پھر رجوع فرما لیا تھا (ابن سعد، ۸ : ۵۸؛ الاصابۃ، ۴ : ۲۶۵؛ الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴؛ حلیۃ الاولیاء، ۲ : ۵۰)۔

حضرت حفصہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی رحلت کے بعد اپنی وفات تک مدینے ہی میں مقیم رہیں (الاعلام، ۲ : ۲۹۲)۔ حافظ ابن حجر (الاصابۃ، ۴ : ۲۶۵) اور حافظ ابن عبدالبر (الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴) کے قول کے مطابق حضرت حفصہؓ کا انتقال جُمادی الاولٰی ۴۱ھ میں اس وقت ہوا جب حضرت امام حسین بن علی رضی اللہ عنہما نے حضرت امیر معاویہؓ کی بیعت کی۔ ایک اور روایت کے مطابق ان کی وفات شعبان ۴۵ھ میں حضرت معاویہؓ بن ابی سفیان کے عہد خلافت میں ہوئی (حوالہ سابق و ابن سعد، ۸ : ۶۰؛ نیز دیکھیے سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۳)۔ ان کی نماز جنازہ مروان بن الحکم والی مدینہ نے پڑھائی اور پھر جنت البقیع تک جنازہ کے ساتھ گیا اور دفن سے فراغت کے بعد وہاں سے واپس آیا (ابن سعد، ۸ : ۶۰)۔ ابن حجر اور ابن سعد کی ایک روایت کے مطابق مروان نے بنو حزم کے گھر سے مغیرہ بن شعبہ کے گھر تک ان کے جنازے کو کندھا دیا اور وہاں سے قبرستان تک حضرت ابو ہریرہؓ نے کندھا دیا (ابن سعد، ۸ : ۶۰؛ الاصابۃ، ۴ : ۲۶۵)۔ حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ (اور ان کے فرزندان سالم، عبداللہ اور حمزہ) اور عاصم بن عمرؓ نے انھیں قبر میں اتارا (حوالہ سابق و شبلی، ۲ : ۴۰۹)۔

بقول الذہبی (سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۳) بقی بن مخلد کی مسند میں ان کی احادیث کی تعداد ساٹھ ہے۔ مسلم اور بخاری نے ان سے دس احادیث روایت کی ہیں (الاعلام، ۲ : ۲۹۲؛ جوامع السیرۃ، ص ۲۷۹)۔ ان سے روایت کرنے والوں میں صحابہ میں سے عبداللہؓ بن عمرؓ، حمزہؓ بن عبداللہ اور حمزہؓ کی بیوی صفیہؓ بنت ابی عبید کے علاوہ تابعین میں سے

تو ان کی عدت سنہ چار ہجری میں ختم ہوتی، حالانکہ وہ خود (ابن حجر) تسلیم کرتے ہیں کہ آپؐ سے ان کا نکاح سنہ تین ہجری میں ہوا تھا (نیز دیکھیے شبلی: سیرت النبی، ۱ : ۴۵۶)۔ ابن سعد (۸ : ۵۸) نے صراحت سے لکھا ہے کہ حضرت حفصہؓ غزوۂ احد سے قبل شعبان کے مہینے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے نکاح میں آ چکی تھیں (اور غزوہ احد شوال سنہ ۳ھ میں پیش آیا (دیکھیے سیرت ابن ہشام، ۲ : ۲۰)۔

ایک روایت کے مطابق (ابن سعد، ۸ : ۵۷) خُنَیس بن حُذافہ کی وفات کے بعد جب حضرت حفصہؓ بیوہ ہو گئیں تو حضرت عمرؓ نے پہلے حضرت عثمانؓ سے ان کے نکاح کی خواہش ظاہر کی مگر سوچ بچار کے بعد انھوں نے کہا کہ میں فی الحال نکاح کا ارادہ نہیں رکھتا، تب انھوں نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ اگر آپ کی خواہش ہو تو میں حفصہؓ کو آپ کے نکاح میں دے دوں، مگر انھوں نے خاموشی اختیار کی اور کوئی جواب نہ دیا۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے اس امر کی شکایت کی تو آپؐ نے انھیں تسلی دیتے ہوئے کہا کہ حفصہؓ ان سے بہتر آدمی کے نکاح میں آئے گی؛ چنانچہ وہ آپؐ کے عقد میں آ گئیں (نیز دیکھیے الاصابۃ، ۲ : ۲۶۴؛ حلیۃ الاولیاء، ۲ : ۵۰؛ سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۲؛ البخاری، ۲ : ۷۶۸؛ شبلی: سیرۃ النبی، ۲ : ۴۰۸؛ صفۃ الصفوۃ، ۲ : ۱۹ ببعد)۔ ابن ہشام (۲ : ۶۴۵) نے تصریح کی ہے کہ دیگر امہات المؤمنینؓ کی طرح حضرت حفصہؓ کا مہر بھی چار سو درہم مقرر ہوا تھا۔ ابن حزم نے جوامع السیرۃ (ص ۴۷) میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ہر زوجہ کا مہر پانچ سو درہم لکھا ہے۔

تمام مؤرخین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حضرت حفصہؓ

حارثہ ابن وہب، المطلب بن ابی وداعہ، ام بشر الانصاریہ، عبدالرحمن بن الحارث، عبداللہ بن صفوان، شتیر اور ابن شکل وغیرہ شامل ہیں (الاصابۃ، ۴ : ۲۶۵؛ سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۶۲)۔ حضرت زید رض بن ثابت کا بیان ہے کہ میں نے حضرت ابوبکر رض کے حکم سے چمڑے، ہڈیوں، اور چھلکوں پر قرآن کریم لکھا تھا۔ ان کی وفات کے بعد جب حضرت عمر رض خلیفہ ہوے تو انھوں نے ایک صحیفے میں قرآن لکھوایا جو ان کی وفات کے بعد حضرت حفصہ رض کے پاس رہا اور حضرت عثمان رض نے اپنے عہد خلافت میں مصحف کے نسخوں کا مقابلہ اسی نسخے سے کیا اور پھر انھیں واپس کر دیا تھا (حلیۃ الاولیاء، ۲ : ۵۱).

حضرت حفصہ رض اکثر روزہ سے رہتی تھیں اور نماز اور یاد خدا میں مشغول رہتی تھیں (ابن سعد، ۸ : ۵۹؛ الاصابۃ، ۴ : ۲۶۵؛ حلیۃ الاولیاء، ۲ : ۵۰)۔ وفات سے قبل اپنے بھائی عبدالرحمن بن عمر رض سے اس وصیت کی تجدید کی جو حضرت عمر رض نے انھیں کی تھی کہ کچھ مال صدقہ کیا جائے اور مضافات مدینہ میں کچھ جائداد اللہ کی راہ میں وقف کر دی (الاستیعاب، ۲ : ۷۳۴؛ شبلی، ۲ : ۳۰۹).

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ، ۲ : ۶۳۵، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۲) اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۳) الزرکلی: الاعلام (۲ : ۲۹۲)، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۴) البخاری (۲ : ۷۶۸)، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۵) ابن حجر: فتح الباری (۹ : ۱۵۲)، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) وہی مصنف: الاصابۃ (۴ : ۲۶۴)، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، حیدرآباد دکن ۱۳۱۹ھ، ۲ : ۷۳۳؛ (۸) ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، لائڈن ۱۳۲۱ھ، ۸ : ۵۶؛ (۹) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، ریاض ۱۹۶۶ء، ۵ : ۲۹۴؛ (۱۰) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۶ء، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۱۱) شبلی: سیرۃ النبی (۲ : ۳۰۶)، اعظم گڑھ ۱۳۵۲ھ؛ (۱۲) الاصبہانی: حلیۃ الاولیاء (۲ : ۵۰ ببعد)، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۱۳) ابن حزم: جوامع السیرۃ (ص ۳۳)، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۱۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء (۲ : ۱۶۲ تا ۱۶۴)، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۵) البلاذری: انساب الاشراف (۱ : ۴۲۲ ببعد)، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۶) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ (۲ : ۱۹)، حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۱۷) ابن حبیب: کتاب المحبر، بمدد اشاریہ؛ (۱۸) قاضی محمد سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، لاہور ۱۹۶۲ء، ۲ : ۱۹۶۔

(ظہور احمد اظہر)

حَفصۃ بنت الحاجّ: الرُّکونیّہ، غرناطہ کی شاعرہ جو ۵۳۰ھ / ۱۱۳۵ء کے بعد پیدا ہوئی اور ۵۸۹ھ / ۱۱۹۰ - ۱۱۹۱ء میں فوت ہوئی۔ ابن الخطیب (الاحاطہ، ۱ : ۳۱۶) اور دوسرے مصنفین اس خاتون کے حسن، امتیاز، ادبی ثقافت، ظرافت اور شاعرانہ ملکے کی تعریف کرتے ہیں۔ ہمارے پاس اس کا جو کلام ہے اس کے بیشتر حصے کا مأخذ ابو جعفر تھا۔ الموحد عبدالمؤمن کے بیٹے ابو سعید عثمان کی غرناطہ میں آمد کے بعد وہ اس کے دربار میں اکثر جانے لگی اور اس کے ساتھ ایک عشقیہ سازش میں ملوّث ہو گئی (اگرچہ ابو جعفر کو چھوڑے بغیر) حتّٰی کہ اسے ایک وفد کے ساتھ عبدالمؤمن کی طرف الرباط بھی بھیجا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی موقع پر عبدالمؤمن نے اسے غرناطہ کے نزدیک ایک گاؤں یا جاگیر الرّکونہ عطا کی، جس سے اس کی نسبت مأخوذ ہے اور جو اس کے علاوہ غیر معروف ہے۔ ابو جعفر کے سیاسی رویہ اور اس کے ساتھ ابو سعید کی عداوت میں حسد کا عنصر بھی کارفرما تھا، اور مؤخر الذکر نے آخر کار اپنے رقیب کو سزا دینے کے احکام حاصل کر لیے۔ ۵۶۰ھ / ۱۱۶۵ء میں ابو جعفر کو پھانسی ہو جانے کے بعد حفصہ نے اپنے مرحوم محب کا مرثیہ

کہا، جس سے گہرے غم و اندوہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اس نے سزا کے خطرے کے باوجود سیاہ لباس پہنا ہوا تھا۔ اس کے بعد اس نے آہستہ آہستہ شاعری چھوڑ دی اور اپنے آپ کو تدریس کے لیے وقف کر دیا اور اپنے آخری ایام مراکش میں گزارے، جہاں یعقوب المنصور نے الموحدون کی شہزادیوں کی تعلیم کا کام اس کے سپرد کر دیا۔

اس کے شاعرانہ کلام میں سے، جو گہرے رومانوی رنگ میں رنگا ہوا ہے (اور یہ رومانوی فضا اندلس میں اس وقت تک قائم تھی)، صرف ستر اشعار باقی رہ گئے ہیں جو اس کی قادرالکلامی کی تصدیق کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس نے اپنے بعض ذاتی تاثرات اور دلی جذبات کو ایسے اسلوب میں ادا کیا ہے جو تصنّع اور لفّاظی سے پاک ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد، ۴: ۱۱۹ تا ۱۲۳؛ (۲) ابن الخطیب: الاحاطة، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ۱: ۳۱۶ تا ۳۱۸؛ (۳) المقری: نفح الطیب، ۱: ۱۰۸ و ۲: ۱۴۷، ۵۳۹ تا ۵۴۴؛ (۴) ب۔ بموت: شاعرات العرب فی الجاہلیة و الاسلام، بیروت ۱۹۳۴ء، ص ۱۰۵ تا ۱۰۹؛ (۵) A.R. Nykl: *Hispano-Arabic poetry*، بالٹی مور ۱۹۴۶ء؛ (۶) L. Di Giacomo: *Une poétesse andalouse du temps des Almohades: Hafsa bint al-Hājj ar-Rukūniya*، در *Hesp.*، ۳۴/۱ (۱۹۴۷ء): ۹ تا ۱۰۰ (ایک مکمل خصوصی مقالہ، جس میں زیادہ مفصل مآخذ دیے گئے ہیں)۔

(CH. PELLAT)

● **حَفِیْظ**: (عبدالحفیظ) بن سلطان مولای حسن [رک باں]، مراکش کا علوی سلطان، جو یورپ اور مراکش دونوں جگہ بالعموم مولای حفیظ کے نام سے معروف ہے، ۱۸۸۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کے والد [مولای حسن] کے انتقال پر اس کا چھوٹا بھائی عبدالعزیز [رک باں] تخت نشین ہوا، جس نے اسے مراکش میں اپنا خلیفہ (قائم مقام) مقرر کر دیا۔ ایک طویل در پردہ کشمکش کے بعد اور عظیم قائد مدنی گلاوی [رک بہ گلاوہ] کی مدد سے ۱۶ اگست ۱۹۰۷ء کو مراکش میں اس کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا گیا، لیکن فاس میں اسے جنوری ۱۹۰۸ء میں سلطان تسلیم کیا گیا اور وہ بھی اس کے اس وعدے پر کہ وہ اس حکمت عملی پر کاربند رہے گا جو مراکش کے اشراف طے کریں گے (اسی زمانے میں ادریسی حکومت کو بحال کرنے کی ایک سازش کی گئی، لیکن بے نتیجہ رہی)۔ جرمنی کی تائید کے باوجود مولای حفیظ کو بیرونی حکومتوں نے ۱۹۰۹ء تک تسلیم نہیں کیا اور وہ بھی اس وقت جب اس نے اپنے معزول شدہ بھائی کی فوجوں کو شکست دے دی اور ان وعدوں کو پورا کرنے کا عہد کیا جو مؤخرالذکر نے الجزیرة [الخضراء] (Algeciras) کی کانفرنس (۱۹۰۶ء) میں یورپی طاقتوں سے کیے تھے۔ وہ بہت پڑھا لکھا آدمی تھا اور فقیہ و عالم دین بھی تھا، لیکن اس میں اپنے والد کے سے اخلاقی اوصاف موجود نہ تھے اور وہ ان مشکلات پر قابو پانے کی اہمیت نہ رکھتا تھا جو اسے در پیش تھیں۔ اس کے عہد حکومت میں فرانس اور جرمنی کے مابین ۱۹۰۹ء کا وہ معاہدہ طے ہوا جس کی رو سے مراکش کے معاملات میں فرانس کے ”خاص حقوق“ تسلیم کر لیے گئے اور جس سے ۴ مارچ ۱۹۱۰ء کے فرانسیسی۔ مراکشی عہدنامے پر دستخط ہو جانے کا امکان پیدا ہو گیا۔ اس مدبرانہ عمل سے دونوں ملکوں کے درمیان مفاہمت پیدا ہو گئی اور ایک بین الاقوامی قرض ملنے کا راستہ کھل گیا، جس کی مراکش کو سخت ضرورت تھی۔ اسی سال نومبر میں ملیلہ کی شورش فرو کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ مراکش اور اندلس کے درمیان ایک معاہدے پر دستخط ہو گئے۔ ۱۹۱۱ء

کے آغاز میں مراکش میں بعض اہم واقعات رونما ہوئے اور روز افزوں شورش کے پیش نظر مولای حفیظ نے سرکاری طور پر اس فرانسیسی فوج کی مدد طلب کی جو ۱۹۰۷ء سے دارالبیضاء میں متعین تھی۔ اس فوج نے جلد ہی فاس میں امن و امان بحال کر دیا اور یوں فتنہ پرداز (''روگی'') بو حمارہ [رک بآں] کو، جو ۱۹۰۹ء سے شمالی علاقوں میں مفرور تھا، گرفتار کر کے موت کے گھاٹ اتارا جا سکا۔ ہسپانویوں نے فرانسیسی کارروائیوں کے مقابلے میں العرائش (Larache)، القصر الکبیر اور بعد ازاں اصیلہ [رک بآں] پر قبضہ کر لیا۔ اس مداخلت سے جرمنی برافروختہ ہو گیا اور اس نے ایک توپ بردار کشتی (Gunboat) اغادیر [رک بآں] میں بھیج دی اور سوس میں اپنے لیے ایک حلقۂ اثر قائم کر لیا۔ اغادیر کا معاملہ نومبر ۱۹۱۱ء کے فرانسیسی اور جرمن عہدنامے سے طے ہو گیا، جس کی رو سے فرانس کو مراکش میں کھلی آزادی مل گئی اور اس کے بدلے میں جرمنی کو استوائی افریقہ کے معتدبہ علاقے مل گئے۔ ۳۰ مارچ ۱۹۱۲ء کو سلطان نے فاس میں M.Regnault کے ساتھ، جو فرانسیسی حکومت کی نمائندگی کر رہا تھا، ایک حفاظتی معاہدے (Protectorate Treaty) پر دستخط کر دیے، جس کی رو سے مراکش فرانس کا زیر حمایت ملک (Protectorate) بن گیا۔ اس کے فوراً ہی بعد دارالسلطنت کے گرد و پیش بغاوت برپا ہو گئی اور ۱۷ اپریل کو خود فاس میں زبردست فتنہ و فساد کھڑا ہو گیا۔ ان فسادات میں بیسیوں فرانسیسی اور شہری کام آئے، جن میں بہت سے مراکشی یہودی بھی شامل تھے۔ اب سلطان کے ساتھ جنرل لیاتری Lyautery کو جمہوریۂ فرانس کا مقامی کمشنر جنرل مقرر کیا گیا۔ فرانس اور اہل مراکش دونوں کی نظر میں سلطان حفیظ ناقابل برداشت ہو چکا تھا، چنانچہ اس نے تخت چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا اور جب اس نے اپنے اور اپنے خاندان کے معاملات بڑی ہوشیاری سے طے کر لیے تو ۱۳ جولائی ۱۹۱۲ء کو اپنی دست برداری کا اعلان کر دیا گیا۔ اس کے بعد سلطان نے فرانس کا سفر کیا۔ وہاں سے واپسی پر وہ طنجہ آ گیا، جہاں قصبہ کا محل اسے رہنے کے لیے دے دیا گیا۔ ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کی جنگ عظیم کے دوران میں وہ ہسپانیہ میں مقیم رہا۔ اس نے ۴ اپریل ۱۹۳۷ء کو Enghien (فرانس) میں وفات پائی اور اس کی نعش کو اس کی وصیت کے مطابق شایان شان عزت و احترام کے ساتھ فاس لایا گیا۔

مآخذ: مقالہ عبد العزیز کے تحت مذکورہ مآخذ کے علاوہ: (۱) L. Harris : *With Moulai Hafid at Fez, behind the scenes in Morocco*، لندن ۱۹۰۹ء؛ (۲) *Annuaire du Maroc*، الجزائر ۱۹۱۰ء، مع سلطان کی ایک تصویر اور اس کے وزرا کی فہرست کے (ص ۱۹۳)؛ (۳) A.G.P. Martin : *Quatre siécles d'histoire marocaine*، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۴) M. Le Glay : *Chronique marocaine*، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (۵) ابن زیدان: اتحاف اعلام الناس بجمال اخبار حاضرۃ مکناس، ۵ جلدیں، رباط ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۳ء؛ (۶) Col. Justinard : *Le Caid Goundafi*، دارالبیضاء ۱۹۵۱ء؛ (۷) ابن عبود: تاریخ المغرب، ج ۲، تیطوان ۱۹۵۱ء؛ (۸) G. Deverdun : *Marrakech, des origines à 1912*، ج ۱، رباط ۱۹۵۹ء؛ (۹) F. Charles-Rowx و J. Caillé : *Missions diplomatiques françaises à Fès* (مع تصاویر)، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۱۰) Michaux-Bollaire : *Une tentative de restauration idriside à Fès*، در *RMM*، ۵ / ۷ (جولائی ۱۹۰۸ء)؛ نیز دیکھیے (۱۱) *Afr. Fr. B*، اور (۱۲) *Afr. Fr. RC*، (۱۳) *RMM*، ۱۹۰۹ء تا ۱۹۱۲ء، بمواضع کثیرہ؛ نیز بعدد اشاریۂ عمومی، ج ۱ تا ۱۶۔

(G. DEVERDUN)

حقائق : حقیقت (= سچ) کی جمع، اصطلاحاً اسمٰعیلیہ [رَكّ بآں] اور ان سے متعلق فرقوں کا نظامِ باطنی مراد ہے۔ اس اصطلاحی مفہوم میں یہ لفظ بالخصوص طیّبی استعمال کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شریعت لانے والے پیغمبروں کے زمانے میں حقائق باطن میں پوشیدہ رہتے ہیں اور کتب مقدسہ اور شریعت کے ظاہری پردے میں ایک اندرونی حقیقت موجود ہے [رَكّ بہ باطنیہ]۔ قانون (شریعت) ہر پیغمبری دور کے ساتھ بدل جاتا ہے، مگر حقائق کی سچائی ابدی ہے۔ یہ ''سچائی'' خدا کی طرف سے ہدایت یافتہ امام اور ان علمائے دین کی مخصوص ملکیّت ہے جنہیں وہ مامور کرے۔ یہ کسی پر تبھی ظاہر ہو سکتی ہے کہ وہ داخل سلسلہ ہو۔ باطنیہ کا خیال ہے کہ ''قائم مقام'' شریعت کو منسوخ کر دے گا اور حقیقتِ مستورہ کو بےنقاب کر دے گا۔ اس کے عہد میں کسی رمز و کنایہ کے بغیر حقائق صاف صاف معلوم ہو جائیں گے۔ پھر تعلیم دینے والے علما کی ضرورت نہ رہے گی اور انھیں ترک کر دیا جائے گا۔

حقائقی نظام کے دو بڑے اجزا ہیں: (۱) تاریخ کو اس نظر سے دیکھنا کہ وہ ایک مستقل کشمکش ہے اور آخر میں وہ علمائے دین جو حقیقت باطنی کے حامل ہوتے ہیں اپنے حریفوں پر فتح حاصل کر لیتے ہیں، اور (۲) وہ علم کائنات جو دنیا کو روحانی، آسمانی اور جسمانی اقالیم میں تقسیم کرتا ہے۔ تاریخ کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ وہ ادوار کا ایک سلسلہ ہے جس میں یکساں نمونے اور احوال بار بار آتے ہیں اور ان کا منتہا قائم مقام کا ظہور ہے، جو دنیا پر حکومت کرے گا اور اس کا محاسبہ کرے گا۔ تاریخ کی یہ تعبیر کسی حد تک شیعی عقائد سے ماخوذ ہے اور اپنے مخصوص پہلوؤں کے ساتھ یہ تعبیر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کی اسمٰعیلی کتابوں میں بھی موجود ہے۔ کم از کم چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی سے علم کائنات کی بنیاد نوافلاطونیت سے ماخوذ ہے، چنانچہ ایرانی داعی النّسفی [م ۳۳۲ھ / ۹۴۳ - ۹۴۴ء] نے ایک نوافلاطونی علم کائنات کی بنا ڈالی تھی۔ اس کے نظام پر بعض باتوں میں اس کے معاصر ابو حاتم الرّازی [رَكّ بآں] نے نکتہ چینی کی تھی، مگر نوجوان ہمعصر ابو یعقوب السّجزی [رَكّ بآں] نے النّسفی کی حمایت کی۔ فاطمی خلافت نے یہ کائناتی نظام غالباً المعز [رَكّ بآں] کے عہد (۳۴۱ھ / ۹۵۳ء تا ۳۶۵ھ / ۹۷۵ء) میں جا کر اختیار کیا۔ حمید الدین الکرمانی (م تقریباً ۴۱۱ھ / ۱۰۲۰ء) نے ایک نظام کی اشاعت و تبلیغ کی، لیکن فاطمی دور میں اس کی جانب کوئی توجہ نہ کی گئی۔ یمن کے طیّبیوں کے ہاں ابراہیم الحامدی [رَكّ بآں] (م ۵۵۷ھ / ۱۱۶۲ء) نے ایک ترکیبی نظام اختیار کیا، جس میں بعض اسطوری عناصر شامل تھے۔ بہرحال اس کی کتاب طیّبی نظام حقائق کی بنیاد بنی رہی۔ نزاریوں میں حقائق سے دلچسپی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور ان کی توجہ زیادہ سے زیادہ حقیقت امام پر مرتکز ہوتی رہی، جسے ایک ابدی اور مطلق شخصیت سمجھا جاتا تھا اور جو تاریخ اور دنیا سے بالاتر ہے۔

مآخذ : رَكّ بہ مآخذ بذیلِ مادّہ اسمٰعیلیہ؛ نیز زاہد علی: ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام، حیدر آباد (دکن) ۱۹۵۴ء، ص ۷۵ ببعد۔

(W. MADELUNG)

حَقّ : (ع)، [ح ق ق سے؛ لغوی معنی: مطابقت اور مکمّل موافقت، جیسے دروازے کی چول اس کے گڑھے میں اس طرح بیٹھ جائے کہ استقامت کے ساتھ اس میں گھومتی رہے (المفردات)؛ لسان میں ہے: الحقّ نقیض الباطل]۔

عبرانی میں اس کے اصلی لفظ کے معانی یہ ہیں: (الف) لکڑی، پتھر یا دھات میں کھودنا، نقش کرنا؛

(ب) لکھنا، تصویر بنانا (آٹھویں صدی عیسوی کے ایک کتبے میں بھی یہ لفظ موجود ہے، North-Semitic inscriptions : S. A. Cooke، آوکسفرڈ ۱۹۰۳ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۵)؛ (ج) تجویز کرنا، قانون، رواج؛ (د) اللہ یا انسان کا حق (دیکھیے Hebrew and English Lexicon : Brown-Driver-Briggs، آوکسفرڈ ۱۹۵۲ء؛ A. W. و L. Koehler Lexicon in Veteris Testamentilibes : Baumgartner، لائڈن ۱۹۵۳ء)؛ (ہ) صحیح، درست، سچا، انصاف پر مبنی۔ حقیقی کے معنی میں لفظ حق قبل از اسلام کی شاعری میں عام ہے (Hebrew University کے School of Oriental Studies نے جو اشاریہ تیار کیا ہے اس میں مطبوعہ متون کے ایسے ۹۱۶ مقامات کی فہرست دی گئی ہے جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے)۔ عربوں کی امثال میں یہ لفظ صدق کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے (المیدانی: کتاب الامثال، طبع Freytag، عدد ۸۵، ۲۳، ۲۳۲) [[آ ۲، لائڈن].

عربی میں اس کے بنیادی معنی امر ثابت (الثابت حقیقةً) کے ہیں، لہٰذا صدق کے معنی ثانوی ہیں (الجرجانی: التعریفات، ص ۶۱، ۱۱ ببعد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ)۔ بعض لغت نویس اس کے ثانوی معنی سے شروع کرتے ہیں (دیکھیے Lexicon : Lane، بذیل مادہ)۔ بہرحال الحق کے معنی ہیں وہ جو ثابت، دوامی اور حقیقی ہو، یہی وجہ ہے کہ تفاسیر قرآن مجید میں اس کے معنی "الثابت" لیے جاتے ہیں؛ چنانچہ البیضاوی، الحق، بمعنی اللہ، کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں وہ جس کی ربوبیت "ثابت" اور حقیقی ہے ("الثابت ربوبیتہ"؛ ۱۰ [یونس]: ۳۲؛ البیضاوی، طبع Fleischer، ۱ : ۴۱۴، س ۸)؛ اسی طرح وہ جس کی الٰہیت "ثابت" ہے ("الثابت الٰہیتہ")، جھوٹے خداؤں کے برعکس، جن کی الوہیت باطل اور غیر حقیقی ہے اور جن کے لیے باطل کا لفظ استعمال کیا گیا ہے (۳۱ [لقمٰن] : ۳۰؛ البیضاوی، ۲ : ۱۱۶، س ۱۰ و ببعد)۔ قرآن مجید (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۱۴) میں بتایا گیا ہے کہ اللہ [الملک الحق، یعنی] ثابت بالذات و الصفات ہے (البیضاوی، ۱ : ۶۰۷، س ۵)۔ پھر قرآن مجید، ۲۲ [الحج] : ۶، کی تفسیر کرتے ہوئے البیضاوی (۱ : ۶۲۸، س ۹) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالٰی ثابت بالذات ہے اور اسی سے اشیاء کو تحقق حاصل ہوتا ہے ("بہ تتحقق الأشیاء")۔ اس آخری عبارت کی امام فخرالدین الرّازی (مفاتیح، ۶ : ۱۴۴، س ۳، ۱۳۰۸ھ) نے یوں تشریح کی ہے، کہ اللہ تعالٰی "الموجود الثابت" ہے۔ صحاح (بذیل مادہ) میں حق کی تعریف کرتے ہوئے صرف اتنا کہا گیا ہے کہ یہ باطل کی ضد ہے اور اس کا یہی مفہوم قرآن مجید اور دیگر کتب میں متعین ہے۔ حق اسماے حسنٰی میں سے بھی ہے، جیسے فرمایا: و لو اتّبع الحقّ اھواءھم۔ ثعلب نے یہاں الحق سے ذات خداوندی مراد لی ہے (لسان)۔ حق اس ذات کو بھی کہتے ہیں جو حکمت کے تقاضوں کے مطابق اشیا کو ایجاد کرے۔ ہر وہ چیز بھی حق ہے جو مقتضاے حکمت کے مطابق پیدا کی گئی ہو۔ کسی چیز کے بارے میں اس طرح کا اعتقاد رکھنا جیسا کہ وہ نفس واقعہ میں ہے، حق ہے۔ وہ قول یا عمل بھی حق ہے جو اسی طرح واقعہ ہو جس طرح پر اس کا ہونا ضروری ہے اور اس مقدار اور اس وقت میں ہو جس مقدار اور جس وقت میں اس کا ہونا واجب ہے (المفردات)۔

زمانۂ قبل اسلام میں بھی اس کے یہی معنی تھے، جیسا کہ لبید کے اس مصرع سے ثابت ہوتا ہے: اَلَا کُلُّ شَیْءٍ مَا خَلَا اللّٰہَ بَاطِلٌ (= یاد رکھو، اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے؛ Diwan des Lebid : Huber،

قصیدہ ۴، شعر ۹)۔ سامی نفسیات کی رو سے باطل کا تعلق فقدان وجود، نیستی اور عدم حقیقت کے عبرانی تصوّرات سے بھی قائم ہے، جن کا مقابلہ یقینی، حقیقی اور قابل وثوق سے کیا جاتا ہے۔ پس عربی میں باطل کا لفظ حق کی کامل ضدّ ہے اور ''حق'' اللہ تعالٰی کا مناسب ترین نام ہے، کیونکہ اس کی ذات موجود مطلق ہے۔ اللہ تعالٰی ثابت فی نفسه اور واجب لذاته ہے (البیضاوی: تفسیر ۲۲ [الحج] : ۶۱؛ ۱ : ۶۳۸، س ۱۵)۔ اس کے برعکس باقی موجودات اپنے وجود اور تحقّق کے لیے اس کی محتاج ہیں (رک بہ البیضاوی: تفسیر ۲۲ [الحج] : ۶)، لہذا جب لفظ حق کا استعمال اللہ تعالٰی کے اسماء الحسنٰی [رک بان و اللہ] کے طور پر ہو تو اس کا سب سے اچھا اور قریب‌ترین ترجمہ حقیقی (Real) یا ''حقیقت'' (Reality) ہے اور اس کا ترجمہ ''صدق'' (The Truth) سے کرنا، جیسا کہ عام طور پر کیا جاتا ہے، شاید صحیح نہیں؛ چنانچہ اہل زبان میں جو لوگ سند ہیں انھوں نے حقّ اور صدق کے درمیان، جو کذب کی ضد ہے، بڑی احتیاط سے امتیاز کرتے ہوے یہ اصول قائم کیا ہے کہ حق اور صدق کو صرف اس موقع پر مترادف سمجھنا چاہیے جب ان کا استعمال ''حکم'' کے سلسلے میں ہو؛ لہذا اگر کوئی واقعہ در حقیقت پیش آیا ہو تو اسے حق کہا جائے گا، لیکن اس واقعے کے متعلق جو حکم لگایا جائے یا بیان دیا جائے گا وہ صدق ہوگا۔ گو اس مفہوم میں اس بیان کو بھی حق کہا جا سکتا ہے، لیکن جب ''حق'' بطور اسم باری تعالٰی استعمال ہوتا ہے تو اس کی تشریح بالعموم اس کے خالق ہونے ہی سے کی جاتی ہے۔ اگرچہ اس نظریے کی سند صرف یہی معلوم ہوتی ہے کہ ''حق'' کو ہمیشہ خلق کے مقابلے میں استعمال کیا گیا ہے، مثلاً دیکھیے اِتحاف السادة، ۱۰ : ۵۵۶، س ۲۰؛ ألسنة الخلق اقلام الحق (= زبان خلق، تقدیر حق [= زبان خلق کو نقارۂ خدا سمجھو] = (Vox populi, vox dei)؛ تاہم اس کی ایک اور توضیح بھی ممکن ہے جیسے ماسینیوں Massignon نے کتاب الطواسین، ص ۱۷۳، میں پیش کیا ہے۔

''حق'' کے مذکورہ بالا معنوں کے علاوہ، جہاں اسے اللہ کے لیے اصلاً اور خلق کے لیے ضمناً استعمال کیا جاتا ہے اور بیان واقعہ کی صداقت کے لیے برتا گیا ہے، حق کے معنی ''حق'' اور فرض کے بھی ہوتے ہیں، جس میں پھر ''حکم'' کا تصور شامل ہو جاتا ہے؛ لہذا حقٌّ لی کا مطلب ہوگا وہ حق جو مجھے حاصل ہے اور ''حقٌّ علیّ'' کا وہ فرض جو مجھ پر عائد ہوتا ہے۔ اس سے ''حقوق العباد'' کے مقابلے میں ''حقوق اللہ'' کا تصور پیدا ہوا (دیکھیے Juynboll : *Handbuch des islam*، Ger.، ص ۲۹۲ و بمدد اشاریہ)۔ مزید براں جیسا کہ صوفیہ کے نزدیک سلوک کی آخری منزل ''حقیقت'' ہے اور اس کا مقام ''معرفت'' سے بھی کہیں آگے ہے، اسی طرح حقّ الیقین آخری منزل ہے یقین کی، جو اہل حال کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ عین الیقین (یعنی یقین از روے بصر) اور علم الیقین (یعنی یقین از روے علم) کے بعد حقیقت میں فنا ہو جاتے ہیں۔ اس کے بارے میں دیکھیے الہجویری : کشف المحجوب، ترجمۂ نکلسن، ص ۳۶ ببعد؛ القشیری : الرسالة، مع شرح عروسی و زکریا، ۲ : ۹۹ و ببعد، اور الجرجانی، محل مذکور، اِنّ ھذا لَھُوَ حقّ الیقین۔ یہ عبارت قرآن مجید، ۵۶ [الواقعة] : ۹۵، سے ماخوذ ہے۔ صوفیہ کے نزدیک حقوق النفس وہ امور ہیں جو زندگی کے قیام و بقا کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے مقابلے میں حظوظ وہ اشیاء ہیں جن کی نفس خواہش کرتا ہے، لیکن جو اس کی بقاے وجود کے لیے ضروری نہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۱۱، ۳۳۰ و ۳۱۷ س ۱۰

بعد)۔ [حقوق کی تقسیم یوں بھی کی جاتی ہے: (۱) حقوق اللہ؛ (۲) حقوق العباد ـــ ان کی تشریح کے لیے رک بہ حقوق، شریعت، اسلام، قانون، تعزیر، حدود، معصیۃ وغیرہ]۔

مآخذ: (۱) التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۲۹؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب، مترجمۂ نکلسن، بمدد اشاریہ؛ (۳) کتاب الطواسین، طبع Massignon، بمدد اشاریہ؛ (۴) الراغب: المفردات، ص ۱۲۴ ببعد؛ (۵) Horton: *Theologie des Islam*، ص ۱۰۲ ببعد؛ نیز حوالے، جو متن میں مذکور ہیں۔

(D. B. MACDONALD [و ادارہ])

[حقّ کے معنی میں امام رازی نے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں: اَلثَّابِتُ الَّذِیْ لَا یَسُوْغُ اِنْکَارُہٗ یعنی جس کا انکار نہ ہو سکے (تفسیر کبیر، ۱ : ۳۵۴) اور حَقَّ الْاَمْرُ اِذَا ثَبَتَ وَ وَجَبَ، یعنی جب کوئی امر واجب الوجوب اور ثابت ہو تو اس کے لیے حَقَّ الْاَمْرُ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں یہ لفظ دو سو ستائیس مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ بعض جگہ اس کا استعمال ہستی باری تعالٰی کے لیے ہوا ہے، جیسے فرمایا: مَوْلٰہُمُ الْحَقِّ (۶ [الانعام]: ۶۲)، یا دوسری جگہ ہے: فَذٰلِکُمُ اللّٰہُ رَبُّکُمُ الْحَقُّ (۱۰ [یونس]: ۳۲)، یا فَتَعٰلَی اللّٰہُ الْمَلِکُ الْحَقُّ (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۱۴)، یا ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰہَ ہُوَ الْحَقُّ (۲۲ [الحج]: ۶)۔ اللہ تعالٰی کو حق کیوں کہا گیا ہے؟ اس سلسلے میں کئی مذاہب ہیں: اہل سنت کے نزدیک اس لیے کہ اللہ تعالٰی تمام محدثات اور کل کائنات کا مالک ہے اور مالک کا ان میں تصرّف علی الاطلاق حق ہے؛ معتزلہ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے تصرّفات مصالح المکلّفین اور اس کے منافع کے موافق ہیں اور اس نے مکلّفین کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ کائنات سے انتفاع کر سکتے ہیں؛ حکما نے لکھا ہے کہ اللہ تعالٰی کو حق اس لیے کہا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے ان اجرام عظیمہ میں بعض خواص و قوٰی رکھ دیے ہیں جن کی وجہ سے ان سے ایسے آثار و حرکات کا ظہور ہوتا ہے جو اس عالم کے مصالح سے مطابقت رکھتے ہیں (الرازی: مفاتیح الغیب، ۳ : ۹۸)۔ اصل بات یہی ہے کہ حق کا لفظ مصدر ہے اور کسی کی صفت کے لیے مصدر کا استعمال یہ بتانے کے لیے آتا ہے کہ اس وجود میں وہ صفت حد کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ اللہ تعالٰی کو حق اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ سراسر سچا اور الثابت المتحقق ہے اور وہ اشیاء کو اس کے مطابق جو واجب ہے اور اس انداز سے جو واجب ہے اور اس وقت جو واجب ہے اور اقتضائے حکمت کے مطابق وجود میں لانے والا ہے اور اس کے فیصلے حق اور صدق ہی ہوتے ہیں اور اس کے کام جور اور عبث اور باطل سے منزہ ہیں، جیسے فرمایا: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ ہٰذَا بَاطِلًا (۳ [آل عمرٰن]: ۱۹۱)، یا دوسری جگہ ہے: وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَہُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ (۱۵ [الحجر]: ۸۵)، اس لیے کہ وہ ثابت اور واجب لذاتہ ہے اور اس کا انکار ممکن ہی نہیں: اَلثَّابِتُ الَّذِیْ لَا یَسُوْغُ اِنْکَارُہٗ (الرازی: مفاتیح الغیب، ۱ : ۳۵۴ و ۳ : ۹۸)۔

قرآن مجید میں حق کے لفظ کا استعمال نبی اکرمؐ کے لیے بھی ہوا ہے، جیسے فرمایا: اَنَّ الرَّسُوْلَ حَقٌّ (۳ [آل عمرٰن]: ۸۶؛ نیز دیکھیے یوحنا، باب ۱۴ و ۱۶، جہاں آنحضرتؐ کو روح حق کہا گیا ہے۔ پھر جو دین اور وحی لے کر آپؐ تشریف لائے اسے بھی حق کہا گیا ہے: دِیْنِ الْحَقِّ (۹ [التوبۃ]: ۳۳)، یا وَ اِذَا سَمِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَی الرَّسُوْلِ تَرٰٓی اَعْیُنَہُمْ تَفِیْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ (۵ [المآئدۃ]: ۸۳)۔ حق ان پیشگوئیوں کو بھی کہا گیا ہے جو آنحضرتؐ اور قرآن و اسلام کے متعلق کتب سابقہ میں ہیں: وَ لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ (۲ [البقرۃ]: ۴۲)۔ امام رازی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ یہاں الحق سے وہ

پیشگوئیاں مراد ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تورات میں بیان ہوئی ہیں اور جنھیں یہود ملتبس کرنا چاہتے تھے اور الحق سے مراد وہ پیشگوئیاں بھی ہیں جو قرآن مجید میں آئندہ کے متعلق بیان ہوئی ہیں کیونکہ ان کا وقوع پذیر ہونا ایک حقیقت اور قطعی بات ہے۔

یقین کی جو تین اقسام قرآن مجید نے بیان کی ہیں ان میں سے ایک حق الیقین ہے (۵۶ [الواقعة]: ۹۵).

اسلام نے حقوق انسانی پر بھی بہت زور دیا ہے۔ انسان کے اپنے وجود کے بھی اس پر حقوق ہیں جیسے حدیث میں ہے لِنَفْسِکَ عَلَیْکَ حَقٌّ اور اسی وجہ سے اسلام نے خودکشی کو ممنوع قرار دیا ہے۔ اسی طرح رشتےداروں، ہم جلیسوں، ایک دفتر اور کارخانے میں کام کرنے والوں اور ہم سفروں کے بھی ایک دوسرے پر حقوق ہیں (۴ [النساء]: ۳۶)؛ پھر اپنے وطن اور قوم سے بڑھ کر بین الاقوامی حقوق کا بھی اسلام نے ذکر کیا ہے (۵ [المآئدہ]: ۸)].

[ادارہ]

* **حَقّی**: رک بہ ابراہیم حقی؛ اسمٰعیل حقی؛ عبدالحق بن سیف الدین (الترک الدہلوی).

⊗ * **حُقُوق**: لفظ حق [رک بآں] کی جمع؛ اسلامی شریعت میں قانونی حقوق یا مطالبات اور ان کے متعلقہ واجبات کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ حقوق اللہ، یعنی اللہ کے حقوق اور مطالبات، مثلاً حد [رک بآں]، یعنی سزاؤں اور حقوق العباد میں، چاہے یہ حقوق نجی اور لازمی طور پر شہری ہوں، واضح فرق ہے۔ اگر اس لفظ کو اشیا کے بارے میں استعمال کیا جائے تو حقوق کے معنی ان اشیا کے لوازمات کے ہوں گے، مثلاً ایک گھر کے لوازمات میں جائے ضرور، باورچی خانہ اور خدام وغیرہ شامل ہیں۔ یہ اصطلاح عام طور پر قانونی ضوابط (شروط [رک بآں]) میں ملتی ہے۔ معاصر مصطلحات کی رو سے حقوق صرف قانون کے رائج الوقت معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ شعبۂ قانون کو کلیة الحقوق کہتے ہیں۔ صوفیہ کی اصطلاح میں حقوق النفس روح کی زندگی کے ضروری شرائط کا نام ہے؛ برخلاف اس کے زائد عناصر کو حُظوظ کہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) میخائیل عبد البستانی: مرجع الطلاب، بیروت ۱۹۱۳ء، ص ۲۹ تا ۳۱؛ (۲) J. Schacht: *Introduction to Islamic Law*، بمدد اشاریہ، بذیل حق آدمی و حق اللہ؛ (۳) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل حقوق النفس؛ [(۴) عبد الرحیم: *Mohammadan Jurisprudence*، بحث Torts، Rights، وغیرہ؛ (۵) سلیمان ندوی: سیرة النبی، جلد متعلقہ حقوق؛ نیز رک بہ اسلام، شریعت وغیرہ].

(ادارہ وو، لائڈن [و ادارہ])

* **حَقِیْقَة**: [ع] جمع: حقائق۔ (الف) کسی شے کی اصلیت، کُنہ، ماہیت، داخلی مطلب، جوہر، وغیرہ؛ لہذا جس شے کی حقیقت نہ ہو اسے لَا حَقِیْقَةَ لَہٗ کہیں گے؛ دوسرے جس سے کسی چیز کی ہُوِیَّة معلوم ہو، یعنی ما بہ الشیءُ ہو ہو (یہاں ہُوِیَّة اور ماہیت میں فرق کرنا ضروری ہے)، یا زیادہ وسیع مفہوم میں اس سے مراد ہے کسی شے کو دوسری اشیا سے ممیز کرنا، جسے اس کی حقیقة ذاتیہ بھی کہا جاتا ہے؛ (ب) حقیقت کا کسی چیز کے لیے ان معنوں میں استعمال کہ وہ شے یقینی طور پر موجود ہے؛ چنانچہ بطور فعل یوں کہہ سکتے ہیں: حَقَّ الشَّیْءُ، یعنی کوئی شے یقینی طور پر موجود ہے۔ پس راسخ العقیدہ اہل السنة والجماعة اہل الحق کہلاتے ہیں اور ان کے بالمقابل اہل الحقیقت وہ صوفیہ ہیں جو ذات باری تعالٰی کی حقیقت سے واقف ہیں۔ حقیقت ہر صوفیانہ طریقے کی آخری منزل ہے (W.H.T. Gairdner: *The way of a Moh. mystic*، ص ۱۹، ۲۳)۔ خدا کو اس اعتبار سے بھی حقیقت الحقائق کہا جاتا ہے کہ یہ توحید

اس لفظ کے مفہوم مختلف ہیں زیادہ عام معانی میں سے ایک ماہیت (reality) ہے، یعنی کسی موجود شے کا معقول مرکز (intelligible nucleus)، یا کسی شے کی ماہیت (nature)، یا کسی موجود کی ماورائی حقیقت - حق (اصل، صادق) کے برعکس یہ اصطلاح قرآنی نہیں ہے - حق اسمائے باری تعالی میں سے ایک ہے، جس سے حقیقة کو ممیز کرنا چاہیے (دیکھیے نیچے) - بقول الجرجانی (التعریفات، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۴) حقیق (جو خود حق سے مشتق ہے) کو وصفیت سے اسمیت کے معنی میں بدلنے کے لیے اس کے آخر میں ۃ کا اضافہ کر دیا گیا ہے - اس لفظ کے مختلف معنوں کو زیادہ صحت سے سمجھنے کے لیے نحو، فلسفہ اور تصوف کی لغات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

لغت (اور تفسیر) میں الحقیقة سے مراد کسی لفظ یا عبارت کا بنیادی مفہوم ہے اور اسے ممیز کرنا چاہیے: (الف) مجاز، یعنی استعارے اور استعاری و کنائی مفہوم سے اور (ب) کیفیت سے، جس کا تشبیہاً عام معنوں میں استعمال ہوتا ہے - ابن تیمیہ کا الحقیقة والمجاز نام سے ایک رسالہ ہے (مخطوطہ، در مجموعۂ رشید رضا، قاہرہ) - جب مجاز استعمال میں اتنا عام ہو جائے کہ وہ ایک بنیادی مفہوم کی صورت اختیار کر لے تو اسے ''الحقیقة العرفیة'' کہتے ہیں (دیکھیے A. Mehren : *Rhetorik*، ص ۳۱، جس کا حوالہ Macdonald نے دیا ہے، وؤ لائڈن، بار اول) - ماسینیوں L. Massignon (*Passion d'al-Ḥalladj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۸۲۳) نے الحلاج کے ایک مخطوطے کا حوالہ دیا ہے، جس کا نام الکیفیة والحقیقة ہے؛ اس میں کیفیت اور مجاز کا فرق واضح طور پر بیان کیا گیا ہے (دیکھیے کتاب مذکور، جہاں ایک اور تصنیف الکیفیة والمجاز کا ذکر ہے - اس نام کی تصنیف الحلاج کی بھی ہے اور الاشعری کی بھی) - اس طرح حقیقة ایک کا وہ مرتبہ ہے جو جملہ حقائق پر حاوی ہے، دوسرے لفظوں میں ''حضرة الجمع'' یا ''حضرة الوجود'' ہے [رک بہ حضرة] - صوفیہ نے حقیقة اللہ اور حق اللہ میں امتیاز کیا ہے، کیونکہ حقیقة سے صفات الٰہیہ کا اظہار ہوتا ہے اور حق سے اس کی ذات کا (کشاف الاصطلاحات، ص ۳۳۳ ببعد) - بظاہر ابن عربی کے نظام تصوف کی حسب ذیل تعریفات کا سلسلہ اسی سے جا ملتا ہے؛ آگے چل کر سارے اسلامی تصوف کی تشکیل انہیں کی بنا پر ہوئی (ابن عربی: فصوص الحکم، قاہرہ ۱۳۰۹ھ، مع شرح از عبدالرزاق الکاشانی [رک باں]، بمواضع کثیرہ؛ الجرجانی، ص ۶۲) - حقائق سے مراد اللہ تعالی کی ذات اور اس ذات کے موجودات عالم کے ساتھ علائق کا تعین اور تشخّص ہے - موجودات کے ساتھ حقائق کے تعلق، یعنی صفات (جن کی تعداد لامتناہی ہے) کے باعث وحدت اولی کثرت میں تقسیم ہو جاتی ہے - ایسے ہی حقیقة المحمدیہ بھی وہ الٰہی جوہر ہے جس کا ظہور ابتدا ہی میں ہو گیا تھا (یعنی حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم کی ذات اقدس کا) - یہی اسم اعظم بھی ہے (فصوص، ص ۴۲۸ س ۹)؛ (ج) حقیقة کا اشارہ کسی ایسے کلمہ یا عبارت کی طرف بھی ہے جو اپنے موضوع لہٗ معنوں میں مستعمل ہو - اس کے بالمقابل مجاز ہے، لیکن جب کوئی مجاز کثرت استعمال کی وجہ سے عام ہو جائے تو اس کلمہ یا عبارت کو حقیقة العرفیة کہا جا سکتا ہے (Mehren : *Rhetorik*، ص ۳۱، ۷۸؛ نیز رک بہ حق) -

مآخذ: (۱) الجرجانی: تعریفات، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۶ ببعد؛ (۲) تھانوی: کشاف الاصطلاحات، ص ۳۳۰ ببعد؛ (۳) الراغب: المفردات، ص ۱۲۵؛ (۴) Lane : *Lexicon*، ص ۶۰۹؛ (۵) Horten : *Theologie des Islam*، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۶) الہجویری: کشف المحجوب، طبع نکلسن، بمدد اشاریہ؛ (۷) القشیری: رسالة، مع شرح عروسی و زکریا، ۲: ۹۲ و ببعد.

(D. B. MACDONALD)

"بنیادی، ربّانی اور قطعی معنی" بن جاتی ہے۔

۲ - فلسفے میں (بالخصوص ابن سینا کے استعمال میں) حقیقة کے دو معانی ہیں، وجودیاتی اور منطقی - (الف) وجودیاتی معنی (حقیقة الشيء) "ہر شي کی ایک حقیقت ہوتی ہے، جس سے وہ وہ ہوتی ہے جو ہے —— یہ وہی ہے جسے ہم نے الوجود الخاص کہا ہے؛ اس سے مقصود اثباتی (concrete) وجود نہیں - یہ ظاہر ہے کہ ہر شي کی اپنی ایک حقیقت ہوتی ہے، جو اس کی ماہیت ہوتی ہے" (ابن سینا: الشفاء، الالٰہیات، قاہرہ ۱۳۸۰ھ / ۱۹۶۰ء، ص ۱، ۳؛ قبّ ص ۴۵) - یا یوں کہیے کہ "حقیقت وجود کی وہ خاصیت ہے جو ہر شي کے لیے ضروری ہوتی ہے" (النجاة، قاہرہ ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸ء، ص ۲۹۹) - الاشارات (طبع Forget، لائڈن ۱۸۹۲ء، ص ۳۹) میں بھی یہی تصوّر پایا جاتا ہے، جہاں یہ کہا گیا ہے کہ مثلث کی حقیقت کا انحصار دو اسباب پر ہے، ایک صوری اور ایک مادّی، نہ کہ ایسے اسباب پر جو واقعی اور قطعی ہوں - ابن سینا کے اسی تصور کے تتبع میں الجرجانی نے آگے چل کر حقیقة الشيء کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ذات الشيء ہے (التعریفات، ص ۹۵)، لہٰذا حقیقة کو اس مفہوم میں نہ لینا چاہیے کہ وہ کوئی شي موجود ہے بلکہ اس سے مراد ہے کسی شي کا من حیث الوجود جوہر، یعنی اس کی مطلق معقولیت اور اصلی ماہیت - اس سے جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ جوہر کے مطابق ہے، لیکن اس کے ساتھ ماہیت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، ذہن کے اندر یا اس سے خارج میں (دیکھیے الشفاء، ص ۳۲) - ہم یہ جانتے ہیں کہ بعض کتابوں میں حقیقة کو ماهیة یا ذات کا مترادف مانا گیا ہے، لیکن انہیں محض ہم معنی الفاظ نہیں سمجھنا چاہیے - بظاہر حقیقة کا، حالات کے پیش نظر، بہترین ترجمہ یا تو "فطرت" (nature) ہونا چاہیے اور یا جیسا کہ Mlle. Goichon نے (Introduction à Avicenne، پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۷۷) نے تجویز کیا ہے "حقیقت ذاتیہ"۔ امتیازات کا ایک دوگونہ سلسلہ قائم کرنا ضروری ہے: (۱) ہُویّت: ذاتیّت (اثباتی چیز کی)؛ ماہیت (تعین ذاتی)؛ صحیح معنوں میں، حقیقہ "ہُویّت"؛ (۲) تحقق: تصدیق (اس کی جو ہے)؛ حق "اصلی" ماورائی طور پر حقیقی؛ حقیقة "ماہیت" یا ماورائی "حقیقت" (Truth)؛ (ب) منطقی معنی (الحقیقة العقلیة): وہ حقیقت جو "شي" کے صحیح تصور سے" ذہن میں ثابت ہوتی ہے (A.M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d' Ibn Sīnā*، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۸۳) - اسی منطقی نقطۂ نظر سے حق حقیقی طور پر حکم کے مفہوم میں حقیقی کا مترادف ہوگا (الجرجانی: کتاب مذکور، ص ۹۳).

۳ - تصوّف میں اصطلاح حقیقة کے فلسفیانہ مفہوم کو کسی گہرے عقلی تجربے (معرفة) کی صف میں داخل کر دیا جاتا ہے - بقول نکلسن Nicholson (*The idea of personality in Ṣūfisom*، کیمبرج ۱۹۲۳ء، ص ۵۹) حقیقة ایک ٹھوس واقعیت (reality) ہے، جس تک رسائی وصال باللہ سے ہو سکتی ہے، دیکھیے انصاری: کتاب المنازل، حقائق سے متعلق دس ابواب - مختلف مکاتب تصوّف کے مطابق دو مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں: وحدة الشہود کے صوفیہ، مثلاً الحلّاج، حقیقة کے لیے اشیاء کی مطلق معقولیت کا مفہوم مخصوص کرتے ہیں، جیسے صوفی کی روح ہی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے، جو حق کی طرف رہنمائی کرتی ہے، لیکن خود حق نہیں ہے - الحلّاج کا قول ہے کہ کسی شے کی حقیقت حق کے "اس طرف" (دون الحق) ہے (دیکھیے Louis Massignon: *Passion*، ص ۵۶۸) - (ب) ابن العربی سے لے کر متأخر صوفیہ کے ہاں حقیقة کا مفہوم وحدة الوجود میں خود

حق کی حقیقة نہائیة ہو گیا، اور عالم کی حقیقة اللہ ہے، جس کا ظہور اس کی صفات میں ہوتا ہے (دیکھیے ابن العربی کی فصوص الحکم کا مرکزی نظریہ)؛ لہذا وصال یا اتحاد کا تجربہ (عقلی، عارفانہ نوعیت کا) حق سے وراء، بے مثال حقیقة کا ایک مؤثر تجربہ ہو گا۔ بعض صوفیانہ اقوال، جن میں یہ دوسرے معنی لیے گئے ہیں (الجرجانی: کتاب مذکور، ص ٩٥): حقیقة الحقائق: [یہ ترکیب اللہ تعالٰی کے لیے استعمال کی جاتی ہے، یعنی] تمام حقائق کی واحد کلی حقیقت، جسے ”حضرة الجمع“ ”حضرة الوجود“ بھی کہتے ہیں؛ حقائق الاسماء: اللہ تعالٰی کے اسماے حسنی کی حقیقت، ذات کے تعینات اور اس کا عالم شہود سے تعلق، یہی وہ صفات ہیں جن کے ذریعے انسان ایک دوسرے سے ممیز کیے جاتے ہیں؛ الحقیقة المحمدیة، ان مظاہر میں سے سب سے پہلے ذات الٰہی کا ظہور ہے، یہی ”اسم اعظم“ ہے۔ اس لفظ کے بعض اور معانی کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے، مثلاً الغزالی کے ہاں اس کا استعمال، جس کا موقف گویا فلسفے اور تصوف کے بین بین ہے (لیکن ان کا یہ تصور وحدة الوجود کی پوری توضیح سے پہلے تھا)۔ الحقیقة غایت اصلیت ہے، اشیا کی اصلی طبعیت ہے، وہ مغز ہے جو قشر کے اندر ہے۔ نیز ترکیب ”حقائق الامور“ (اشیا کی ذاتی حقیقتیں) بھی بار بار آتی ہے (مثلاً المنقذ، ص ٨)، اور یہاں لفظ حقائق تقریباً ”اسرار“ کا ہم معنی ہے؛ اسی طرح حقیقة الحق، حق کی ذاتی حقیقت (مثلاً الجام، ص ٦٥) جو ایک لمحے میں ایمان کو یقین تک پہنچا دیتی ہے۔

حقیقة کے مفہوم کی تعیین ہم دو لازم ملزوم امتیازات مقابل سے بھی کر سکتے ہیں، جن سے اس کی توضیح میں اکثر کام لیا جاتا ہے: (الف) حقیقة ممیز از حق۔ جو تجزیے اوپر دیے گئے ہیں وہ پہلا قدم ہیں۔ حقیقة اور حق میں بطور مجرد اور مجسم بھی فرق کیا جا سکتا ہے: ”اصلیت“ (reality) اور ”اصل“ (real)، یعنی معبود اور خدا، بقول Louis Massignon: *Passion*، ص ٥٦٨۔ اب اگر حقیقة حق کے اس طرف (دون الحق) ہے (دیکھیے اوپر) تو ہر حقیقی چیز کی، بقول الحلاج، ایک ذاتی حقیقت ہے (کتاب مذکور، ص ٨٠١، حاشیہ ١)۔ نیز (از السلمی، قب L. Massignon: *Lexique technique de la mystique Musulmane*، پیرس ١٩٥٤ء، ص ٣١٠): ”اسماے باری تعالٰی“ ہمارے ادراک کے نقطۂ نظر سے وہ ایک واحد (نام) ہیں، اور حق (الحق = اللہ) کے نقطۂ نظر سے وہ الحقیقة ہیں“۔ تعریف بالّام سے ’الحق‘ صوفیہ کی اصطلاح میں اللہ تعالٰی کا سب سے زیادہ عام نام ہے، لہذا اسے حقیقة سے ملتبس نہیں کیا جا سکتا؛ لیکن بغیر تعریف بالّام کے ’حق‘ کا مفہوم محض تجریدی ہو جاتا ہے، جو اسے حقیقت کے بہت قریب لے آتا ہے (قب الحلاج: کتاب الطواسین، طبع L. Massignon، پیرس ١٩١٣ء، ص ١٨٣، حاشیہ ١)۔ بعد ازاں (متأخر صوفیوں کے ہاں) الحقیقة کے مفہوم میں ایک مؤثر اور عمیق تجربہ شامل ہو گیا۔ ان کے نزدیک حقیقة سے مراد اللہ تعالٰی کے وصل کے محل میں بندہ کا قیام اور تنزیہ کے محل میں اس کے راز سے واقفیت ہے (قب الہجویری: کشف المحجوب [طبع ژوکوفسکی، ص ٥٠٠، اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین مناظر، ص ٤٥٠]، انگریزی ترجمہ از Nicholson، لائڈن۔ لنڈن ١٩١١ء، ص ٣٨٣)۔ اسی مفہوم میں لفظ الحق ذات الٰہیّہ کو ظاہر کرتا ہے اور لفظ الحقیقة صفات باری تعالٰی کو ان کی ذاتی حقیقت میں (قب کشّاف اصطلاحات الفنون، ص ٣٣٣ ببعد)۔ وحدة الوجودی صوفیہ اپنے آپ کو اہل حقیقت کہتے ہیں، لیکن اہل سنّة و الجماعة لقب اہل حق کے مدعی ہیں (قب H. Laoust: *La pro-*

fession de foi d'Ibn Baṭṭa، دمشق ۱۹۵۸ء، ص ۶۶، حاشیہ ۲)۔

(ب) حقیقة کا امتیاز (بالتضاد) شریعة سے: یہ الہجویریؒ کی کشف المحجوب کا ایک موضوع بحث ہے۔ یہاں حقیقة کا مفہوم بہت حد تک تقریبا وہی ہو جاتا ہے جو الغزالی کے ہاں ہے، یعنی حقیقت جو ظہور آدمؑ سے عالم کے فنا تک غیر متغیر ہے، اسی طرح جیسے کہ اللہ کی معرفت یا وہ مذہبی معمولات جو صرف خلوص نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ شریعت بھی حقیقت ہے، جس میں احکام و اوامر کی طرح نسخ روا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں دو غلطیوں سے بچنا ضروری ہے: پہلی ان فقہا کی جو حقیقت اور شریعت میں کوئی امتیاز نہیں کرتے، اور دوسری غلاۃ اور قرامطہ وغیرہ کی، جن کا یہ عقیدہ ہے کہ جب حقیقت کا حال منکشف ہوا تب شریعت اٹھ گئی۔ الہجویریؒ کا قول ہے کہ دراصل حقیقة کے وجود کے بغیر شریعة کو قائم رکھنا ناممکن ہے، اور نہ پابندی شریعت کے بغیر حقیقة ہی کو قائم رکھا جا سکتا (کشف المحجوب [طبع ژوکوفسکی، ص ۴۹۹؛ اردو ترجمہ، ص ۴۴۹ ببعد]؛ انگریزی ترجمہ، ص ۳۸۳)۔ ان میں سے ہر ایک تین ارکان پر مبنی ہے: چنانچہ حقیقة سہ گانہ علم ہے (الف) ذات اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا؛ (ب) اس کی صفات کا؛ (ج) اس کے افعال اور حکمت کا؛ اور شریعت سہ گانہ علم ہے (الف) قرآن حکیم کا؛ (ب) سنّة کا؛ اور (ج) اجماع کا (کتاب مذکور، ص ۱۴)۔ القصہ حقیقة اور شریعة کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ روح اور بدن کا (کتاب مذکور [ص ۴۹۹؛ اردو ترجمہ، ص ۴۵۰؛ انگریزی ترجمہ] ص ۳۸۳)۔

اس طرح لفظ حقیقة، باطنی یا ذاتی حقیقت کے مفہوم میں، یا ایک ماورائی صداقت کے معنوں میں آگے چل کر بہت سی مختلف لغات میں استعمال ہونے لگا۔ البربہاری حنبلی (طبقات، ۲: ۲۲) نے حقیقة الایمان کا ذکر کیا ہے، جو تمام مذہبی فرائض کی پابندی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے (قب H. Laoust: کتاب مذکور، ص ۸۲، حاشیہ ۱)۔ فلسفے میں یہ علم الاشیاء اور منطق کی ایک خاص اصطلاح بن گئی؛ اور تصوف میں اسے بہت سے مختلف معنوں میں استعمال کیا جانے لگا، جس کا انحصار اس پر تھا کہ کوئی مخصوص باطنی تجربہ خدا اور عالم کے باہمی تعلق سے وحدة الوجود عقیدے کے اندر واقع ہوتا ہے یا اس کے باہر۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ: (۱) الراغب: المفردات، ص ۱۰۵؛ (۲) Lane: *Lexicon*، ص ۶۰۹؛ (۳) M. Horten: *Theologie des Islam*، ص ۱۵۲، ۱۵۳؛ (۴) القشیری: الرسالة، مع شرح از عروسی و زکریا، ۲: ۹۲ ببعد؛ (۵) F. Jabre: *Le notion de certitude selon Ghazālī*، پیرس ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۶) انصاری ہروی: کتاب المنازل، متن و فرانسیسی ترجمہ از *S. de Laugier de Beaurecueil*، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۹۲ تا ۱۰۱ / ۱۲۱ تا ۱۲۸۔

(L. GARDET)

حِکَایة: (ع) ح ک ی مادّہ سے حَکیٰ کا مصدر ہے، جس کے اصل معنی ''نقل کرنا'' ہے۔ عرب کہتے ہیں حکیتُ فلانًا و حاکیتہ یعنی فعلتُ مثلَ فعلہ؛ میں نے اس طرح کیا جس طرح اس نے کیا تھا۔ بعد میں معنوی ارتقا کے تحت اسے بتانے، روایت کرنے، قصہ کہانی بیان کرنے کے معنوں میں استعمال کیا جانے لگا؛ اسی طرح اس کا اسم حکایة، جو ابتدا میں ''نقل'' کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، بعد میں خصوصاً نقالی پھر قصہ، کہانی، اور داستان کے معنی میں استعمال ہونے لگا ہے۔ قدیم عربی ادب میں صیغۂ مبالغہ سے حاکیہ نقّال کے معنی میں مستعمل تھا اور جدید عربی

میں اسم فاعل حاکی [= الحاکی] کو گراموفون [نیز ریڈیو اور لاؤڈسپیکر] کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا ہے۔

مادّہ ح ک ی قرآن حکیم میں استعمال نہیں ہوا، لیکن حدیث میں مشابہت، یا نقل کرنے کے معنی میں ملتا ہے: ما سرّنی انی حکیتُ انسانا = فعلتُ مثل فعله۔ محاکاة کے معنی مشابہت ہیں (دیکھیے لسان، بذیل مادّہ)؛ محاکاة (حاکی یحاکی) میں مشابہت کے معنی آج تک برقرار ہیں۔ قدیم کتب لغت میں بھی اس کے صرف یہی معانی بیان کیے گئے ہیں؛ لسان میں مصدری معنی میں "بیان کرنا" اور اسم کے معنی میں "کہانی" کا کوئی ذکر موجود نہیں؛ البتہ یہ مذکور ہے کہ اس کے معنی میں حاکی کی ہلکی سی مذمت کی جھلک موجود ہے کیونکہ اس میں کسی کی "نقل کرنے کی کوشش کرنا، نقل اتارنا" کا مفہوم مضمر ہے، جو غیر متجیدہ فعل ہے۔ حل طلب مسئلہ یہ ہے کہ حکی اور حکایة موجودہ معنوں میں کب سے اور کیونکر استعمال ہونے لگا ہے۔ اس غرض کے لیے ہم قصص کی درجہ بندی کرنے اور ان قصص کی جنھیں اب عربی کے افسانوی یا تفریحی ادب میں حکایة کا نام دیا جاتا ہے جگہ متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

اوّلاً اس کا مفہوم ہے ہنسی مزاح کے طور پر نقل کرنا، چنانچہ پیشہور حاکیہ ایک نقّال ہوتا ہے۔ پھر حکایة کے معنی ہوئے کسی بات کو دُہرانا مثلاً حَکَیتُ عنه الحدیثَ میں نے اس سے یہ روایت نقل کی۔ اس سے محض مشابہت کا مفہوم بھی نکل سکتا ہے؛ گویا کوئی ایک چیز کسی دوسری چیز کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس دوسری چیز کا اعادہ کرتی ہے۔ کم سے کم ابتدائی چار صدیوں میں اس لفظ کے یہی معنی رہے، بلکہ علم دین میں یہ فرق اس سے بہت زیادہ عرصے تک باقی رہا۔ ابوالبقاء: کلیّات (سترھویں صدی عیسوی)، طبع آستانہ ۱۲۸۷ھ، ص ۳۰۳ میں لکھا ہے کہ لفظ حَکَی کا استعمال اللہ تعالٰی کے لیے نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے کلام سے مشابہ کوئی چیز نہیں ہے (و لا یقال . . . . حکی اللہ کذا، اذ لیس لکلامه مثلٌ)، لیکن دیکھیے البیضاوی، بذیل (۳۸ [ص]: ۹۴)، [ان ذلک الذی حکیناه عنهم؛] ابن عرب شاہ: فاکہة الخلفاء، طبع فریتاغ Freytag، ص ۸۰؛ س ۲۵، [قال الحی القیوم . . حکایة عن . . .]۔ الفہرست میں، جو چوتھی صدی کے نصف آخر میں لکھی گئی تھی، روایات کو اخبار کہا گیا ہے اور بعض اوقات احادیث اور جو کہانیاں تفریحاً سنائی جاتی ہیں، اسمار یا خرافات، یا احادیث کہلاتی ہیں، لیکن انھیں کہیں بھی حکایات کا نام نہیں دیا گیا؛ مثلاً دیکھیے الف لیلة و لیلة کی تاریخ کے بارے میں الفہرست کی مشہور عبارت (ص ۳۰۴ ببعد و قب ص ۳۱۳)۔ ظاہر ہے کہ اسمار تاریخی بھی ہو سکتی ہیں، جیسے الاَسمار الصّحیحة (ص ۳۰۵ س ۹)، بحالیکہ حدیث ابتداء سے آخر تک سب سے زیادہ وسیع المفہوم اصطلاح رہی ہے۔ لیکن الفہرست میں حکایة کا مفہوم کسی بیان کا محض دُہرانا، اور اصل کے مطابق نقل کرنا ہے؛ مثلاً ص ۷۵ س ۲۰، حکایةُ مِن خطّ . . . یعنی نقل فلاں کی تحریر سے، س ۲۱: ما هذه حکایته، جس کی یہ نقل ہے۔ اس کا ترجمہ بسا اوقات "بیان" (statement) کیا جا سکتا ہے اور یہ متکلم کے اصلی الفاظ کا اعادہ ہوتا ہے (جب کہ اس کے برخلاف سمجھنے کی کوئی وجہ نہ ہو)۔

حمزہ اصفہانی (اوائل چوتھی صدی ہجری) کی تحریر میں اس لفظ کا استعمال اسی طرح کیا گیا ہے (دیکھیے ص ۱۷ س ۲، ص ۶۳ س ۱، ص ۶۵ س ۱۲، ص ۲۰۱ س ۴، طبع Gottwaldt)۔

کتاب الاغانی میں بظاہر قصّہ، حدیث اور خبر کے الفاظ یکساں طور پر روایات کے لیے استعمال کیے گئے ہیں، لیکن لفظ حکایة کا استعمال اسی طرح ہے جیسے کہ صاحب الفہرست اور حمزہ نے کیا ہے، مثلاً الاغانی، مطبوعہ بولاق، ۱ : ۲۰، س ۲ : هٰذا ما سمعته من ابي بكر حكاية و اللفظ يزيد و ينقص — یہ اعادہ ہے اس چیز کا جو میں نے ابوبکر سے سنی، اگرچہ کہیں کہیں لفظوں کی کمی بیشی ہو سکتی ہے؛ تاہم لفظ حکی "قصّہ سنانے" کے مفہوم میں آتا ہے، دیکھیے الاغانی، ۸ : ۱۶۲، س ۷ و ۱۰، جہاں فعل کا صیغہ حکی اور حکایة دونوں آئے ہیں اور حکایة کا لفظ "نقل" کے معنوں میں استعمال ہوا ہے ۔ بظاہر اسم، یعنی لفظ حکایة نے اصلی معنی کو زیادہ دیر تک برقرار رکھا ۔ المسعودی (م ۳۴۵ - ۳۴۶ھ) کی مشہور عبارت میں، جو الف لیلة سے متعلق ہے (مروج، ۴ : ۸۹ ببعد)، اسے دساسی de Sacy نے الف لیلة کے مصدر و ماخذ پر اپنے مقالہ Mémoire میں چار صورتوں میں درج کیا ہے ۔ ایسی کہانیوں کے لیے خرافہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حکایة کہیں مذکور نہیں۔

ہمارے خیال میں اس کی مثبت بحث کے لیے الجاحظ موزوں نقطۂ آغاز ہے ۔ وہ البیان کی مشہور عبارت (طبع ہارون، ۱ : ۶۹ تا ۷۰) میں کہتا ہے کہ ایک وقت تھا جب یہ نقّال (حاکیہ) موجود تھے، جو اس کے بیان کے مطابق نہ صرف سلطنت اور خاص طور پر دارالخلافے میں بسنے والے مختلف انسانوں کے بیان، انداز، آواز اور طرز تکلّم کو نقل کرنے کی بلکہ مختلف لوگوں، مثلاً نابیناؤں کے انداز کو نہایت عمدگی سے ادا کرنے کے علاوہ جنگلی اور پالتو جانوروں کی آوازوں کی نقل اتارنے کی صلاحیت بھی رکھتے تھے ۔ الجاحظ آگے چل کر لکھتا ہے کہ ان نقّالوں کی بدولت ایسی اقسام وجود میں آ گئیں جنھیں انھوں نے ایسے تمام لوگوں کے مخصوص انداز و اطوار کے لیے استعمال کیا جن کی نقل اتارنا مقصود ہوتی ۔ نقل اتارنے کی اس صلاحیت کو، جس میں معمولی قسم کی قوت مشاہدہ کافی نہیں ہوتی، مشرق میں پیشہ ور اور شوقیہ فن کاروں نے خوب استعمال کیا ہے (دیکھیے J. Horovitz : *Spuren griechischer Mimen in Orient*، برلن ۱۹۰۵ء) ۔ مثال کے طور پر الجاحظ سے منسوب کتاب التاج میں ایک درباری کی حکایت ملتی ہے، جو مختلف جانوروں کی آوازوں کی نقل اتارنے کی وجہ سے ایک ایرانی بادشاہ کا مصاحب بن گیا ۔ A. Mez (*Abulkâsim, ein bagdâder Sittenbild*، ہائیڈل برگ ۱۹۰۲ء، ج ۱۵ تا ۱۶) کی رائے کو پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ نقل اتارنے والوں کی اس کثرت اور تفریحی فن میں اس صورت کے عروج میں بادشاہوں کا بھی ہاتھ تھا، اور عرب میں بولی جانے والی مختلف علاقائی زبانوں کی موجودگی اور غیر عرب لوگوں کی کم و بیش عربی زبان سیکھنے کی کوشش سے، کیونکہ یہ ان کے فاتحین کی زبان تھی، اس فن کو مزید تقویت حاصل ہوئی ۔ مسخروں اور دل بہلانے والوں میں اکثر اوقات ایسے نقّال ہوتے تھے جو باقاعدہ طور پر یا گاہے ماہے حکمرانوں کے سامنے پیش کیے جاتے تھے ۔ المسعودی (مروج، ۸ : ۱۶۱ ببعد، قب A. Mez : *Renaissance*، ص ۳۸۶ تا ۳۸۷، انگریزی ترجمہ، ص ۴۰۸) المعتضد کے ہاں ایک شخص ابن المغازلی کی کامیابی کا حال بیان کر کے اس کی توثیق کرتا ہے؛ یہ (المغازلی) تمام قسم کے لوگوں کی نقل اتارتا تھا (یحکی، یحاکی: حکایة) اور درمیان میں مزاحیہ قسم کے لطائف و حکایات (نادرہ) بھی بیان کرتا جاتا تھا ۔ درحقیقت حکایت کی حیثیت خاموش نقالی کی نہ تھی بلکہ

مسخرہ نہ صرف پرانی حکایات بیان کرتا، نئی کہانیاں خود وضع کر کے سناتا تھا بلکہ وہ ان میں اپنی طرف سے مزاح کا رنگ بھی بھر دیتا تھا؛ چنانچہ ان صورتوں میں حکایة کا ترجمہ محض قصہ یا کہانی نہیں کیا جا سکتا، حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ شروع میں یہ اصطلاح صرف 'نقل اتارنے' کے معنی میں استعمال ہوتی تھی، بعد میں اور الفاظ کا اس میں اضافہ ہوا اور آخر کار صرف الفاظ ہی الفاظ رہ گئے، خاص طور پر جب کہ مصنّفین نے حاکیہ سے بیان کیے جانے والے الفاظ کو لکھنا شروع کیا۔ اس ارتقا میں، جس کی مصنّفین کی لفظی بے احتیاطی نے مزید حوصلہ افزائی کی، بڑی حد تک یہ حقیقت مضمر ہے کہ نقال موجود تھے اور اس کا ثبوت پورے ازمنۂ متوسطہ میں مل جاتا ہے۔ A. Mez (*Renaissance*، ص ۳۹۹؛ ہسپانوی ترجمہ، ص ۵۰۵؛ انگریزی ترجمہ، ص ۳۴۳ میں یہ بات رہ گئی ہے) ۵۱۴ھ/۱۱۲۰ء میں ہونے والی ایک نقّالی کا ذکر کرتا ہے اور یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس تماشے میں "خیال" شامل تھا۔ اگرچہ جدید تھیٹر بیرونی ممالک سے آیا ہے، لیکن مؤرخین حکایة اور خیال میں اس کی مثالیں تلاش کرنے میں ناکام نہیں رہے (قب J. Landau: *Studies in Arab theater and cinema*، فلاڈلفیا ۱۹۵۸ء، ص ۱ ببعد)؛ انھیں اس امر کا بھی خیال رہا ہے کہ وہ ترکی میں مدّح (مدّاح [رک بآں]) یا مقلّد (مقلّد، حاکیہ کے عین مطابق) کے وجود کو ملحوظ رکھیں، جو پر لطف نقلیں اتارتے اور پر معنی نقالی کرتے ہوئے قصّے بیان کرتے تھے، حتی کہ جن کرداروں کی وہ نقل اتارنا چاہتے تھے انھیں کے لباس میں ملبوس ہوتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ پیشہ ترکی میں دوسرے اسلامی ممالک، خصوصاً مصر کی طرح زوال پذیر ہو گیا ہے۔ مصر میں اس صدی کے آغاز میں احمد فہیم الفار نام ایک شخص نے ایک کمپنی بنائی، جو قاہرہ میں ڈرامے پیش کرتی تھی، جو جانوروں کی بولیوں کی نقل اتارنے اور مختلف مناظر کو ہو بہو پیش کرنے میں اس کی مہارت کی بدولت بہت مقبول ہوئے (دیکھیے J. Landau: کتاب مذکور، ص ۳ تا ۴ اور محولہ ماخذ)۔ شمالی افریقہ میں مدح کے ضمن میں رک بہ مدّاح۔ ہم اس کے ذکر سے صرفِ نظر نہیں کر سکتے کہ حکایة کا لفظ ح ک ی / و کے مادّہ سے ہے، چنانچہ حکّوانی، جو مشرق میں کہانی سنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، کی نقل شروع کے حاکیہ سے خاصی ملتی ہے۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے نقالی کے عناصر (دیکھیے J. Horovitz: کتاب مذکور، ص ۱۲ تا ۲۷) صنفِ مقامہ [رک بآں] میں دکھائی دیتے ہیں، جیسے بدیع الزّمان اور اس کے بعد آنے والوں کی ادبی کوششوں نے خالص حکایة سے الگ کر دیا ہے۔ دوسری طرف اسی دور میں یا پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ایک تصنیف منظر عام پر آئی جو عربی ادب میں فقید المثال ہے اور جس سے مقالہ کی یاد تازہ ہوتی ہے اگرچہ تکنیک میں اس سے بالکل مختلف ہے، یعنی ابوالمطہّر الازدی: حکایة ابی القاسم البغدادی (طبع A. Mez: *Abulkāsim*)۔ اس سے حکایة کی اصطلاح کے معنوی ارتقا کے ایک نئے، اگرچہ مختصر دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اپنے مقدمہ میں یہ مصنّف، الجاحظ کی مذکورہ بالا عبارت کو ہو بہو نقل کرتا ہے، اور اس حوالے سے اس کی اس رائے کا اظہار ہوتا ہے کہ ایک نئی قسم کی تصنیف وجود میں آئے گی جو سٹیج پر صرف ایک کردار کو لائے گی، جو دارالخلافہ کے باشندوں کی ذہنیت کو پیش کرے گا۔ اپنے دیباچے میں ابوالمطہر ایک حکایة بدویہ، یعنی بدوی طور طریقوں کی ایک تصویر، کا بھی وعدہ کرتا ہے، لیکن یہ باقی نہیں رہی۔ جو متن ہم

تک پہنچا ہے اس میں بغداد کا منظر اور متوسط درجہ کے لوگ پیش کیے گئے ہیں۔ بطل، ابوالقاسم، ایک میلانی قسم کا شخص ہے جو اس معاشرے کو محظوظ کرتا ہے اور ذوقِ سلیم کا لحاظ رکھے بغیر فی البدیہہ طنز آمیز فقرے چست کرتا ہے؛ شام کے کھانے کے بعد رند شراب پی کر مدھوش ہو جاتے ہیں اور صرف مؤذن کی اذان پر جاگتے ہیں؛ پھر ابوالقاسم ان کے سامنے ولولہ انگیز تقریر کرتا ہے، گناہ آلود زندگی پر انھیں ملامت کرتا ہے اور توبہ کرنے کی ترغیب دیتا ہے (قب F. Gabrieli، در RSO، ۲۰ (۱۹۴۲ء): ۳۳ تا ۴۵)۔ الجاحظ کی ایک عبارت کی مدد سے ہم اس کے اس معنی کو سمجھ سکتے ہیں جو یہ مصنّف حکایة کو دینا چاہتا ہے، جو بغداد کے رسم و رواج کی سچّی عکاسی ہے، حقیقی زندگی سے ماخوذ ایک تصویر، اسی لیے A. Mez نے اس ڈرامے کے عنوان کا ترجمہ Ein bagdâder Sittenbild کیا ہے، کیونکہ ''حکایة'' کا ترجمہ ''کہانی'' درست نہیں ہے۔ اس ''قسم'' کی تخلیق کی کوشش میں المطہر، الجاحظ پر سبقت لے گیا ہے، جو کتاب البخلاء میں لوگوں کے اخلاق و اطوار کے بیان میں کسی نتیجے پر پہنچے بغیر محض روایات جمع کر دیتا ہے۔

بایں ہمہ ابوالمطہر (جس کی شاید تقلید نہیں ہوئی) کی اس حکایة سے کئی مسئلے پیدا ہوتے ہیں: ایک طرف تو 'مقامہ' سے اس کے روابط واضح نہیں (مصنف کی زندگی کے تفصیلی حالات معلوم نہیں ہیں۔ وہ یقیناً بدیع الزّمان کے بعد کے زمانہ کا معلوم ہوتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ایک ممتاز قسم کی صنف تخلیق کرنے کی خواہش رکھتا تھا)، دوسری طرف D.B. Macdonald (در وو لائڈن، بار اول، بذیلِ مادّہ Hikaya) کا یہ خیال ہے کہ اس ارتقا کا سبب، جس کا منتہا حکایة ہے، ارسطو کے فن کے نظریہ μίμησις کے اثر میں تلاش کرنا چاہیے (Poetics، ج ۱ تا ۴)؛ متّی بن یونس اپنے Poetics کے ترجمے (طبع البدوی، در فن الشعر، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۸۶، و بمواضع کثیرہ) میں μίμησις کا ترجمہ حکایة کرتا ہے (جب بدوی اپنے نئے ترجمے میں محاکاة (یعنی باب مفاعلہ) استعمال کرتا ہے)؛ یہ یقیناً ممکن ہے کہ زندگی کی ''نقل'' کی حیثیت سے ادبی فن کا تصوّر اس صنف کی تخلیق کا باعث بنا ہو جو ابوالمطہر نے پیش کی، لیکن الجاحظ کا حوالہ اس اختراع کی توضیح کے لیے بہت حد تک کافی ہے، جو بہر صورت زندگی کی طنزآمیز تصویر کشی کی بدولت حکایة کی سابقہ صورت کے ارتقا میں ایک نیا مرحلہ ہے۔

بعد کی صدیوں میں ہم فعل حَکٰی کو ''مشابہہ ہونے'' اور ''نقل کرنے'' کے معنی میں استعمال ہوتا دیکھتے ہیں، لیکن یہ اس قدر متروک ہے کہ شارحین کو اس کی وضاحت کرنا پڑی ہے، خاص طور پر جب یہ الحریری کے مقامات (طبع de Sacy، بار دوم، ۲ : ۴۴۰) میں وارد ہوتا ہے، جو اسے مقامات کے آغاز میں حدّث، اخبر، روٰی (بمعنی ''بتانا''، ''بیان کرنا'') کے ساتھ استعمال کرتا ہے۔ حرفِ جر عَن کے ساتھ حکٰی کا استعمال روٰی (کسی شخص کی سند سے کوئی چیز بتانا) کے مرادف کے طور پر، طویل مدت سے مروّج ہے (مثلاً الجاحظ: التربیع، فصل ۷۵) اور الاغانی (۸ : ۱۶۲) نے تو ''بتانا'' کے معنی میں اس کے استعمال کی ایک مثال بھی مہیا کی ہے؛ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ فعل کا معنوی ارتقا اسم حکایة کے معنوی ارتقا کی بہ نسبت زیادہ تیز تھا، تاہم یہ الحصری (جمع الجواہر، ص ۴) کے ہاں ''ایک بیان کیے ہوئے قصے'' کے معنی میں اور کم سے کم ایک مرتبہ الحریری (طبع de Sacy، بار

دوم، ۱ : ۳۱) کے ہاں کلیلة و دمنة کی حکایتوں (امثال) کے لیے ملتا ہے، جب کہ اسی عبارت میں مصنف لکھتا ہے کہ اس کے مقامات بھی حکایات ہیں، یعنی معاصر زندگی کی تصویر کشی؛ چنانچہ جب بعد میں اس لفظ کا معنی ''کہانی، قصہ، افسانہ'' معیّن کر دیا جاتا ہے تو یہ لفظ اپنے بنیادی معنی کے بالکل برعکس ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا اطلاق محض موجودہ پر ہوتا تھا اور اس میں ماضی کی کسی نقل کا معنی نہیں پایا جاتا تھا؛ اس لیے ہمیں یہ ضرور فرض کرنا پڑے گا کہ تمام قسم کے قصّے کہانیوں کے لیے استعمال ہونے سے پہلے یہ ایک ایسی کہانی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جو اختراع کی گئی ہو، لیکن جو حقیقی زندگی سے مأخوذ ہو، یا کم سے کم زندگی کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو۔ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں، لیکن ابوالمطہر کی حکایة اس سلسلے میں ایک کافی مضبوط کڑی مہیا کرتی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ مراکش میں حکایة کے معنی اب بھی ایسی کہانی کے ہے جو کم و بیش حقیقی ہو یا کم از کم بعید از امکان نہ ہو۔

یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اصطلاح حکایة کا تعلّق علوم حدیث کی اصطلاحات سے بھی ہے اور حکیتُ عنہ الحدیثَ حکایةً کی عبارت کا مطلب ایک لفظی حوالہ، لفظ بہ لفظ پیش کرنا ہے؛ نحو میں حکایة کے معنی فعلی صورت کے ایک بیانیے میں استعمال ہے جو اس وقت استعمال ہوا ہوگا جب بیان شدہ واقعہ وقوع پذیر ہوا؛ حکایت صوت ("onomatopoeia") کی عبارت میں اس اصطلاح کا بنیادی مفہوم محفوظ ہے؛ حکایت اعراب، یا صرف حکایت کا معنی ایک متکلّم کے استعمال کردہ لفظ کو ہو بہو دہرانا ہے، مثلاً ''رأیتُ زیدًا'' - ''مَنْ زیدًا'' (بجائے زیدٌ کے)، لیکن یہ حکایة اس صورت میں جائز نہیں جب اسم کے بعد اس کا کوئی توصیفی عنصر ہو (دیکھیے L. Machuel: *Voc. des principaux termes techniques de la grammaire arabe*، تونس ۱۹۰۸ء، ص ۲۴)۔ یہ لفظ مثال کے طور پر الفہرست (مطبوعہ قاہرہ، ص ۱۲۲، ۱۴۹، ۳۰۵، وغیرہ) میں متن کی نقل نیز واقعات کے بیان کے معنی میں، یعنی روایة کے مرادف کے طور پر، دوبارہ وارد ہوتا ہے۔ حمزہ اصفہانی (طبع Gottwald، ص ۱۴، ۶۳، ۶۵، ۲۰۱) اور الاغانی (بالخصوص ۱ : ۴) میں، بھی یہی معانی پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ اس آخری عبارت میں حکایة کا لفظ سنے ہوئے الفاظ کو لفظی حوالے کے دعوے کے بغیر ہو بہو پیش کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ دوسری طرف الزّمخشری (اساس البلاغة، بذیل مادّہ) کہتا ہے کہ عرب حکایة کو ''زبان'' کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، جسے وہ ایک نقل سمجھتے ہیں۔ اس سے اس بات کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ شامی اور لبنانی بولیوں میں فعل حکی عام طور پر ''بولنا'' کے معنی میں کیوں استعمال ہوتا ہے۔ ڈوزی Dozy (*Suppl.*، بذیل مادّہ) اندلس میں حکایة کو ''نمونہ'' کے معنی میں بھی پاتا ہے، لیکن اس کے نزدیک یہ بنیادی طور پر ایک ''کہانی'' ہی ہے۔

چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی ہی سے حکایة میں، جس کے بنیادی معنی کو اب معروف [illegible] ہے، ''کہانی، قصہ، بیانیہ، افسانہ'' کا عامؔ مفہوم پیدا ہو گیا؛ یہ الف لیلة و لیلة میں مروّج ہے اور کتاب الحکایات العجیبة و الاخبار الغریبة (طبع H. Wehr، دمشق - Wiesbaden ۱۹۵۶ء، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اوائل کے ایک مخطوطہ سے) کے نام میں بھی ملتا ہے؛ تاہم اس آخری مجموعے میں علیحدہ علیحدہ طور پر ہر کہانی کو اب بھی حدیث کہا

جاتا ہے، جو ان عام اصطلاحات میں سے ایک ہے جن کے اصطلاحی معنی نے ان کے دوسرے [معانی میں] استعمالات کو ختم کر دیا ہے۔ اس طرح ہم نے خاص مقصد کے تحت تین الفاظ کو اکھٹا کر دیا ہے، جو واضح طور پر ایک دوسرے کے معنی میں استعمال کیے جا سکتے ہیں: حکایہ، خَبَر، نیز حدیث، جیسے عربی میں کہانی کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ کے گروہ میں لوٹانا مفید ہو سکتا ہے۔

قرآن حکیم میں کچھ بیانیے (قصّے) ہیں، جو مذہبی نوعیت کے ہیں اور مؤمنین کی روحانی سربلندی کے لیے مفید ہیں۔ قرآن مجید میں ''بیان کرنا، بتانا''، کے لیے قَصَّ، حَدَّثَ اور نَبَّأَ کے افعال استعمال ہوئے ہیں۔ یہ تین اصطلاحات، جنھیں بعد میں خاص اصطلاحات بننا تھا، اپنے اور دوسرے مادّوں کے مشتقات کے ساتھ لُغوی مواد کا ایک مجموعہ بناتی ہیں، جس کی تنقید و تنقیح کرنی چاہیے۔ دراصل زمانۂ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں استعمال ہونے والے الفاظ کے تنوّع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہانیاں، افسانے اور تمام قسم کے قصے مروج تھے اور ان میں خوب امتیاز کیا جاتا تھا۔ دوسری طرف ان میں سے ہر ایک میں صدیوں تک ارتقا ہوتا رہا ہے، جو ایک مخصوص مقالہ کا مستحق ہے؛ اس لیے ہمیں یہاں پر تمام بیانیہ ادب کی تاریخ پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

''قصہ'' کا لفظ ہر قسم کی کہانی کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اس لفظ کا اطلاق خاص طور پر قرآن مجید میں اور پیشہ ور قصہ گوں کے ہاں فعل قَصَّ اور اسم قَصَص کے طور پر انبیاء علیہم السّلام کی اخلاقی کہانیوں اور قصوں پر ہوتا ہے؛ تاہم یہ امر قابل ذکر ہے کہ آج کل اسے ناول کے لیے استعمال کیا جانے لگا ہے۔ اور اس کا اسم مصغر اُقْصُوصَه (جمع: اَقاصِیص) افسانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

''اُسْطُوره'' کا لفظ، یا قرآنی اصطلاح میں اَساطِیرُ الْاَوَّلِیْن (= قدیم کے قصے؛ ۶ [الانعام]: ۲۵؛ ۸ [الانفال]: ۳۱؛ ۱۶ [النحل]: ۲۴؛ ۲۳ [المؤمنون]: ۸۳؛ ۲۵ [الفرقان]: ۵؛ ۲۷ [النّمل]: ۶۸؛ ۴۶ [الاحقاب]: ۱۷؛ ۸۳ [المطففین]: ۱۳)، ایک خاص تحقیر آمیز مفہوم کا حامل ہے، خصوصاً جب اسے وہ کفار استعمال کریں جو وحی کا موازنہ خرافات اور قدیم یہودیوں کی کہانیوں سے کرنے کی طرف مائل ہیں؛ چنانچہ اس کی طرف کوئی توجّہ نہیں کرنی چاہیے۔ اساطیر کا صیغہ واحد تلاش کرنے میں لغت نویسوں کو خاصی دقت پیش آئی چونکہ یہ عام قاعدے سے مختلف ہے (اساطیر، اباطیل کے وزن پر ہے) اور یہ کہ اس کے مطابق واحد کا صیغہ بھلا دیا گیا یا وہ کبھی موجود ہی نہ تھا۔ آج کل قصہ یا خرافات کے خاص معنی میں اس کے صیغۂ واحد اسطورہ کو پھر استعمال کیا جانے لگا ہے۔

''نَبَأ'' کے معنی قرآن مجید میں ''خبر''، ''اعلان'' کے ہیں اور یہ اس معنی میں آج تک مستعمل ہے (۶ [الانعام]: ۶۷؛ ۲۷ [النمل]: ۲۲؛ ۳۸ [ص]: ۶۷؛ ۴۹ [الحجرات]: ۶، وغیرہ)، لیکن یہ وہاں قوموں کے حالات، اور انبیا کی سرگزشت کے معنی میں بھی موجود ہے (۹ [التوبة]: ۷۰؛ ۵ [المائدة]: ۲۷؛ ۶ [الانعام]: ۳۴ وغیرہ)؛ اس مفہوم میں اس کی جگہ مکمل طور پر قصص اور قصّہ نے لے لی ہے۔

''خَبَر'' [رک بآں] بھی قرآنی اصطلاح ہے، جو نبأ کے معنی میں ہے، یعنی ''اطلاع''، کسی شخص یا کسی چیز کا حال۔ بعد کے ادب میں اس لفظ نے بہت رواج پایا اور اس کا اطلاق تاریخی بیان یا کسی کے سوانح حیات پر ہونے لگا۔ اگرچہ ایک 'خبر' کا نقادوں کی نظر میں لازمی طور پر مستند ہونا ضروری ہے،

لیکن اصولی طور پر اس اصطلاح کو کسی افسانے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا تھا؛ تاہم H. Wehr کے طبع کردہ مذکورۂ بالا مجموعے میں یہ حکایات کا ہم معنی نظر آتا ہے۔

"سیرۃ" [رک بآں] قرآن مجید میں صرف "حالت" یا "ظاہری شکل" کے معنی میں ملتا ہے، لیکن ادب میں کردار، طرز زندگی، سوانح حیات (بالخصوص سیرۃ النبی ؐ) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے؛ یہی اصطلاح زمانۂ جاہلیت یا اسلام کے ابطال کے رومانوی سوانح حیات کے لیے استعمال کی گئی (رک بہ عنتر، بیبرس وغیرہ)۔

"حدیث" [رک بآں] قرآن مجید میں جس معنی میں مستعمل ہے، اس کا ترجمہ "گفتگو" کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے معنی ایک اخلاقی قصے کے بھی ہیں (مثلاً حضرت موسیٰ ؑ کا، ۲۰ [طٰہٰ]: ۹؛ ۷۹ [النّٰزعٰت]: ۱۵)؛ دوسری طرف لفظ احادیث (جو حدیث کے بجائے احدوثہ کی جمع ہے) کہانیوں اور قصوں کے لیے مستعمل ہے (۲۳ [المؤمنون]: ۴۴؛ ۳۴ [سبا]: ۱۹) اور عام طور پر افسانے اور داستان کے لیے۔ علم حدیث میں اپنے خاص اصطلاحی معنوں کو چھوڑ کر لفظ حدیث عام طور پر کہانی، قصہ، بیانیہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ الاغانی، الفہرست اور H. Wehr کی شائع کردہ کہانیوں میں اور دوسری جگہوں پر اس کا استعمال اسی مفہوم میں ملتا ہے۔

"مثل" [رک بآں] قرآن مجید میں نہ صرف ایک شبیہ یا مشابہت کے معنی میں استعمال ہوا ہے بلکہ ایک نظیر (۱۸ [الکہف]: ۵۲ تا ۵۴؛ ۲۵ [الفرقان]: ۳۳، وغیرہ) حتی کہ تمثیل اور اخلاقی حکایت کے معنی میں بھی آیا ہے (۱۲ [یوسف]: ۲۷؛ ۱۸ [الکہف]: ۵۴)۔ بعد میں اس کا استعمال ایک ضرب المثل اور کہانی کے طور پر ہونے لگا جو کسی نظریے یا زندگی کی کسی کیفیت کو واضح کرنے کے لیے بیان کی گئی ہو۔ کلیلۃ و دمنۃ [رک بآں] کی اخلاقی حکایات، نیز عام طور پر جانوروں کے فرضی افسانوں کے بیان کے لیے بھی اسے استعمال کیا جانے لگا۔

قرآن مجید کے علاوہ ادب میں مندرجۂ ذیل اصناف پائے جاتے ہیں:

"روایۃ" [رک بآں]، کسی حدیث، نظم یا کہانی کی زبانی ترسیل۔ یہ اصطلاح، جس نے حدیث، نحو اور تنقید کی اصطلاحی زبان میں یہ مفہوم برقرار رکھا ہے، ترسیل اور واقعات کے بیان کے مفہوم میں بعض اوقات حکایۃ کی مترادف تھی۔ جدید عربی میں یہ اصطلاح افسانہ، ناول، ڈراما یا فلم کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔

"نادرۃ" [رک بآں] قرون وسطٰی کے اوائل ہی سے اسے لطیفہ، قصہ، اور بالخصوص مزاحیہ حکایت کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے؛ مقتدرہ اتنی خصوصیات رکھتی ہے کہ یہ ایک علحدہ مقالے کی مستحق ہے۔ مقالہ نادرہ میں ان قواعد کا پتا لگایا جائے گا جن کی پابندی قصہ بیان کرنے والوں کو کرنا ہوتی تھی۔

"سَمَر" (جمع: سمار)، بنیادی طور پر گفتگو، یا محفل شام کی گپ شپ ہے، کیونکہ جس مادے سے یہ مشتق ہے اس کا معنی "شام کے وقت گپ شپ کرنا ہے" (دیکھیے قرآن مجید، ۲۳ [المؤمنون]: ۶۷)، لیکن یہ لفظ شام کے اجتماع میں سنائی جانے والی کہانیوں اور عمومی حیثیت میں کہانیوں کے لیے ابن الندیم کے پسندیدہ الفاظ میں سے ایک ہے، اس لیے کہ بخلاف موسٰی بن سلیمان (الادب القصصی، بار دوم، بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۱۰ تا ۱۷) کہانیاں اصولی طور پر صرف رات ہی کے وقت سنائی جا سکتی ہیں (دیکھیے ذیل میں)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سمر زیادہ تر مافوق الفطرت قسم کی

کہانیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اطلاعات (reports) کے لیے بھی آتا ہے، کیونکہ ابن النّدیم بعض اوقات مستند سِیَر اور اَسمار کا ذکر کرتا ہے (اسمار صحیحة، طبع قاہرہ، ص ۴۲۴) ۔ جب حکایة عام مفہوم میں استعمال ہونے لگی تو سمر پھر اپنے قدیم معنوں میں استعمال ہونے لگا، یعنی وہ بات چیت جو شام کے وقت لوگ مل بیٹھ کر کرتے ہیں۔

"خُرافہ" : کہا جاتا ہے کہ یہ ایک عُذری کا نام تھا جسے عِفریت اٹھا کر لے گئے تھے اور جس نے واپسی پر اپنے واقعات سنائے، لیکن کسی شخص نے اس پر یقین نہ کیا اور حدیث خرافہ بالکل فرضی اور لغو و بیہودہ گفتگو کا مفہوم ادا کرنے کے لیے استعمال ہونے لگی (دیکھیے الجاحظ : الحیوان، ۱ : ۳۰۰ و ۶ : ۲۱۰؛ المَیدانی، بذیل مادّہ حدیث خرافہ) ۔ لغوی اعتبار سے خَرِفَ یَخْرَفُ خَرَفًا کے معنی ہیں احمقانہ گفتگو کرنا، بے ہودہ گوئی ۔ چنانچہ خُرافة (= قصہ، کہانی، فرضی داستان، پریوں کی کہانی) بطور اسم مستعمل ہے ۔ اس کا اطلاق بالکل فرضی کہانی پر ہونے لگا ۔ المسعودی (مروج، ۴ : ۸۹ ببعد) نے الف لیلة و لیلة کا ذکر کرتے ہوئے اپنی ایک مشہور عبارت میں فارسی لفظ افسانہ کا ترجمہ خرافہ کیا ہے، جس سے مقصود عام طور پر کہانیاں ہیں ۔ ابن النّدیم (الفہرست)، جس نے یہ لفظ بکثرت استعمال کیا ہے، اسے سمر کا متضاد بتاتا ہے ۔ اس سے زیادہ تر افسانوی خصوصیت منسوب کرتے ہیں ۔ یہ اصطلاح توہم، مافوق الفطرت کہانی اور افسانے کے معنی میں آج تک مروج ہے ۔ یہ امر دلچسپی کا موجب ہے کہ مراکش کی بعض مقامی بولیوں میں حکایة کے معنی ایک ایسی کہانی ہے جو کم و بیش سچی ہو، یا کم از کم ممکن الوقوع ہو ۔ خرافہ کا لفظ مافوق الفطرت واقعات یا تاریخی قصے کا ہم معنی ہے (دیکھیے L. Brunot : *Textes arabes de Rabat*، ۲ : ۱۹۳ تا ۱۹۴) ۔ تونس میں (دیکھیے W. Marçais : *Glossaire de Takroûna*، بذیل مادّہ) ۔ خرافہ بے بنیاد گفتگو کے معنی میں آتا ہے اور خرافی "شیخی بگھارنے والے" کے معنی میں ۔ خرّاف کا مترادف اب بھی قصہ گو ہی ہے ۔ بعض علاقوں میں (دیکھیے G. Boris : *Lexique du parler arabe des Marazig*، پیرس ۱۹۵۸ء، بذیل مادّہ)، خرافہ کہانی کو کہتے ہیں اور حکایة مختصر کہانی یا قصے کو۔

مآخذ: اہم مآخذ متن مقالہ میں آگئے ہیں، نیز دیکھیے (۱) Carra de Vaux : *Les penseurs de l'Islam*، ج ۱، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۲) V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*، ج ۴، Liège ۱۸۹۲ء؛ (۳) Pearson، ص ۲۳۸۰۶ تا ۲۳۹۱۴؛ suppl.، ص ۶۳۳۹ تا ۶۳۵۲؛ (۴) ع ۔ عبد المجید : *A survey of story literature in Arabic from before Islam to the middle of the nineteenth century*، در *Isl. Quarterly*، ۱، ۱۹۵۴ء : ۱۰۴ تا ۱۱۳؛ (۵) وہی مصنف : *A survey of the terms used in Arabic for "narrative" and "story"*، در مجلّهٔ مذکورہ، ص ۱۹۵ تا ۲۰۴؛ (۶) E. Montet : *Le conte dans l'Orient musulman*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۷) R. Blachère : *Regards sur la littérature narrative en arabe au Ier siècle de l'hégire (VIIe S.J.-C.)*، در *Semitica*، ۴، ۱۹۵۶ء : ۷۵ تا ۸۶، میں کچھ نئے خیالات ہیں جن سے اس مقالے میں استفادہ کیا گیا ہے؛ (۸) R. Basset کی فہرست مآخذ . . . *Mille et un contes* میں ایسے عربی مصادر کی ایک طویل فہرست ہے جن میں مختلف کہانیاں موجود ہیں ۔ عربی کی مقامی بولیوں کے لیے رک بہ العرّبیة؛ نیز دیکھیے (۹) ارتین پاشا : *Contes populaires inédits de la Vallée du Nil*، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۱۰) E. Littmann : *Modern Arabic Tales*، ج ۱ (عربی متن)،

لائڈن ۱۹۰۵ء؛ (۱۱) S. Bencheneb: *Les contes d' Alger*، اوران ۱۹۰۶ء؛ (۱۲) Dresse Legey: *Essai de Folklore marocain*، ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) G. Marchand: *Contes et légendes du Maroc*، رباط ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) محمّد الفاسی و E. Dermenghem: *Contes Fasis*، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) وہی مصنفین: *Nouveaux contes fasis* پیرس ۱۹۲۸ء؛ نیز دیکھیے (۱۶) H. Pérès: *L'arabe dialectical alagérien et saharien, Bibliographie analytique*، الجزائر ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریہ بذیل مادّہ Contes؛ (۱۷) W. Fischer: *Die demonstrativen Bildungen neuarabischen Dialekte*، ہیگ ۱۹۵۹ء، کی فہرست مآخذ تقریباً جامع ہے اور اس میں عربی بولیوں کی تمام مطبوعہ کہانیوں کے حوالے شامل ہیں؛ بربروں کے لیے رکّ بہ بذیل مادہ (۶) ادبیات و فنون لطیفہ؛ نیز رکّ بہ ڈراما، ناول، مختصر افسانہ، قصہ، داستان، مقالہ، لطائف، سمر، نقل، حاکیہ، ناٹک، سوانگ، رمی، تمثیل، مکتّت، خرافات، سیرۃ، نبأ، حدیث، روایۃ، نادرہ، مثنوی، محاکاۃ، مثل، مِداح.

(Ch. Pellat)

- **الحکّاری**: رکّ بہ عدی بن مسافر۔
- **حَکَم**: [ع] مُنصف، ثالث، جو تنازعہ چکاتا ہے [واحد، جمع دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے] (حَکَم [یَحکُم حُکمًا و حُکومۃً، فیصلہ کرنا، انصاف کرنا]، حاکِم [جمع حُکّام]، عام اختیار کا کوئی حامل، جیسے صوبائی گورنر اور زیادہ صحت کے ساتھ قاضی)۔ مُحکّم بھی حَکَم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے [حکّمَ، تَحکِیم، ثالث مقرر کرنا، ثالثی، ثالث کا فیصلہ]۔ [الحَاکِم اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ہے].

قبل از اسلام کے عرب میں تنازعات چکانے کے لیے کوئی باقاعدہ صاحب اختیار قاضی نہ ہوتا تھا [رکّ بہ دیت، قصاص]۔ لوگ طاقت یا باہمی افہام و تفہیم کے ذریعے اپنے تنازعات چکاتے تھے، یا پھر تحکیم کی طرف رجوع کرتے تھے۔ یہ طریق عمل خالص نجی نوعیت کا ہوتا تھا اور اس کا انحصار محض فریقین کی مرضی پر ہوتا تھا۔ اصولی طور پر وہ اپنا حکم آزادانہ طور پر چنتے تھے اور مؤخر الذکر کے فیصلے پر پابندی کرانے والی قوت صرف اخلاقی ہوتی تھی۔ اس طرح حکم اپنے فیصلے پر عمل درآمد کرانے کے لیے فریقین سے ضمانت طلب کر لیتا تھا.

بایں ہمہ مختلف مقامات پر وقفوں کے بعد منعقد ہونے والے میلوں میں، جیسے عکّاظ کا میلہ، عوامی انصاف کی حد تک ثالثی نے ایک خاص نظام اور ایک ادارے کی خصوصیت حاصل کر لی تھی۔ وہاں ایک حکم مقرر کیا جاتا تھا، جس کی طرف، رسم و رواج کی قوت کے تحت، وہاں کے باہمی معاملات سے پیدا ہونے والے جھگڑے چکانے کے لیے رجوع کیا جاتا تھا.

ظہور اسلام کے بعد عرب معاشرے میں یہ صورت حال باقی رہی، کیونکہ قرآن مجید نے اصولی طور پر تحکیم کو برقرار رکھا [مثال کے طور پر فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا: "تو ایک حکم مرد کے خاندان میں سے اور ایک حَکَم عورت کے خاندان میں سے مقرر کر دو" (۴ [النسآء]: ۳۵)۔ اس کی ایک مثال اس مشہور تحکیم سے ملتی ہے جس پر حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ راضی ہو گئے تھے [رکّ بہ علیؓ بن ابی طالب، معاویہؓ، صفّین].

تحکیم کی نوعیت: اگرچہ اس کا آغاز فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے، لیکن تحکیم عدالتی کارروائی کی سی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ نصوص میں اسے "عدالتی اختیار کی ایک شاخ" بتایا گیا ہے (اگرچہ دوسری طرف، ایک حکم کے فیصلے کو ایک

سودا [مفاہمت] کہا گیا ہے) ۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حکم قانونی ضابطوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے، تاہم فریقین اپنے اپنے حکم کو یہ اختیار دے سکتے ہیں کہ وہ ان کی طرف سے کوئی صلح کر لیں۔

وسعت : [تحکیم صرف شخصی حقوق سے متعلق تنازعات میں جائز ہے ۔ ایسے جرائم جو حدود کے تحت آتے ہیں، جیسے زنا، قتل، اتّہام (قذف) وغیرہ میں تحکیم جائز نہیں] ۔ حکم ایک بھی ہو سکتا ہے اور فریقین دو یا دو سے زیادہ حکم بھی مقرر کر سکتے ہیں ۔ آخری صورت میں یہ ضروری ہے کہ ثالث متفقہ فیصلہ دیں؛ تاہم یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ آیا فریقین کی رضامندی سے اکثریت کا فیصلہ تسلیم کرنا جائز ہے یا نہیں۔

ایک حکم کی اہلیت اور لازمی اوصاف وہی ہیں جو ایک قاضی کے ہوتے ہیں اور اس پر بھی انہیں رکاوٹوں اور اعتراض کی وجوہ کا اطلاق ہوتا ہے ۔ [ذمّی مجاز ہیں کہ وہ اپنے ہاں سے کسی شخص کو حکم مقرر کر لیں]۔

اثرات : تحکیم کو تسلیم کرنے کا عہد کسی کو پابند نہیں کرتا ۔ حکم کے تقرّر کو اگر ایک مختار کی نامزدگی سمجھا جائے تو کوئی فریق بھی اسے تسلیم کرنے سے انکار کر سکتا ہے، حتی کہ اس صورت میں بھی جب فریقین کی رضامندی سے ایک ہی حکم مقرر کیا جائے ۔ اس ضابطے میں صرف ایک ترمیم کی گنجائش ہے : جب حکم کے تقرر کو قاضی کی منظوری لینے کے لیے پیش کیا جائے، تو تنسیخ ممکن نہیں رہتی؛ تاہم حنبلی مسلک میں ایک رائے یہ پائی جاتی ہے کہ جب حکم اپنی کارروائی شروع کر چکا ہو تو تنسیخ کا امکان نہیں رہتا ۔ مالکیہ ان امتیازات کو رد کرتے ہیں اور تمام صورتوں میں تحکیم کو تسلیم کرنے کے عہد کی پابندی کو لازم قرار دیتے ہیں۔

جہاں تک حَکَم کے فیصلے کا تعلق ہے، اس کی پابندی جملہ مذاہب کرتے ہیں (سوائے شافعی مذہب کے جہاں ایک رائے اس کے خلاف بھی ملتی ہے)؛ لہٰذا اسے پوری قانونی قوت حاصل ہے اور کسی قاضی کی تصدیق سے اس کی توثیق کرانے کی ضرورت نہیں، تاہم اتنا ضرور ہے کہ ایک حکم کا فیصلہ اتنا اختیار اور قوت نہیں رکھتا جتنا کہ قاضی کا فیصلہ رکھتا ہے ۔ اس بات پر عام طور پر اتفاق کیا جاتا ہے کہ اس کے فیصلے کے خلاف قاضی کی عدالت میں مرافعہ (اپیل) کیا جا سکتا ہے، جو اسے مذہب کی تعلیمات کے خلاف پانے کی صورت میں کالعدم قرار دے سکتا ہے، (تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ایسا مرافعہ قاضی کے فیصلوں کے خلاف بھی کیا جا سکتا ہے)۔

اسی طرح جس فریق کو حکم کے فیصلے سے نفع پہنچتا ہے، اسے آزادی حاصل ہے کہ وہ اسے کسی قاضی کے سامنے پیش کرے، جو یہ تصدیق کر کے اس کی توثیق کرے گا کہ یہ اس کے مسلک سے مطابقت رکھتا ہے ۔ اس صورت میں حکم کا فیصلہ بھی قاضی کے فیصلے کی مانند ہوگا ۔ دوسری طرف، فیصلے کے اثرات محض ان اشخاص تک محدود ہوتے ہیں جو اس میں براہ راست شامل ہوں ۔ اس طرح قاضی کے فیصلے ان اشخاص پر بھی اثر انداز ہو سکتے ہیں جو اس کی کارروائیوں میں شامل نہیں ہیں، لیکن جن کی بابت قانونی طور پر سمجھا جاتا ہو کہ مقدمے میں مدّعی یا مدّعٰی علیہ ان کی نمائندگی کرتے ہیں (ایک وارث دوسرے وارثوں کی، ضامن مقروض کی) وہاں ایک حکم کے فیصلے کے لیے اس قسم کا اثر تسلیم نہیں کیا جاتا۔

مآخذ : (۱) کتب فقہ، بذیل تحکیم؛

(۲) مجلّة الاحکام العدلیّه، دفعه ۱۸۳۱ تا ۱۸۵۱؛ (۳) E. Tyan: *Histoire de l' organisation judicaire en pays d' Islam*، بار دوم، لائڈن ۱۹۵۰ء، ص ۲۹ ببعد۔

(E. TYAN)

حَکَم بن سَعْد العَشِیْرة: جنوبی عرب میں [بنو مَذْحِج] کا ایک قبیلہ۔ یہ تہامہ [رک بآں] کے ضلع ابو عَرِیْش میں رہتے تھے اور قبیلۂ حاشد [رک بآں] اور خولان [رک بآں] کے ہمسائے تھے۔ ان کے علاقے بلَد حَکَم کی لمبائی پانچ روز کی مسافت تھی اور مندرجۂ ذیل مقامات ان کے تصرّف میں تھے: السّعید، السّقیقتان [= الشقیقتان (معجم قبائل العرب]؛ یاقوت: معجم، ۲: ۱۰۳ میں سقیقتان غالباً غلط چھپا ہے)، الخَصُوف (یہ تینوں مقامات وادی خُلّب یا خلاب میں ہیں)، العادیة، الحَجَر اور المَخَارف کے دیہات (جو وادی زائرہ اور ثَابہ سے سیراب ہوتے ہیں) اور ان وادیوں کے علاوہ جن کا ابھی ذکر ہوا ہے عَرْض، حَیْران، جَیْدلان، جُعْفان، ضاسد، جیزان، الحد، تعشر، بیۃ، صَبْیا کی ندیاں، جن میں سے اکثر حاشد اور خولان کے علاقوں میں بہتی تھیں۔ قبیلہ حکم کا بڑا شہر یا قصبہ ''الخصوف'' تھا (جو عام طور پر مدینۂ حکم کہلاتا تھا)۔ الہمدانی کے زمانے میں بلد حکم کا ساحلی شہر ''شَرْجَہ'' تھا۔ اسپرنگر کے خیال میں حکم اور بطلمیوس کا ذکر کردہ 'Αχμυπαλις ایک ہی قبیلے کا نام ہے۔ [حکم بن سعد العشیرة کی اولاد میں جُشَم سلہم اور اسلم قابل ذکر ہیں؟ (ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۳۰۸)]۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: جزیرہ، اشاریہ؛ (۲) یاقوت: معجم، ۲: ۳۵۰ و ۳: ۳۰۱، ۸۷۳؛ (۳) F. Wüstenfeld: *Geneal. Tabellen*، گوشوارہ ۷، سطر ۱۲ اور *Register*، ص ۱۹۷؛ A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، ص ۳۳ تا ۳۵ (§ ۳۵)؛ ۲۳۷ (§ ۲۶۹)، ۲۵۳ (§ ۲۸۳)۔

(J. SCHLEIFER.)

الحکم الاوّل: بن ہشام [بن عبدالرحمن]، *⊗ ابو العاصی، قرطبہ کا تیسرا اموی امیر۔ [ہشام نے اپنے سب سے بڑے بیٹے عبدالملک کے بجائے الحکم کو ولی عہد نامزد کیا تھا، چنانچہ باپ کی وفات کے بعد ۳ صفر ۱۸۰ھ کو الحکم کی بیعت کی گئی۔ اس وقت الحکم کی عمر چھبیس برس تھی]۔ اس کے چچا سُلیمان اور عبداللہ (عبدالرّحمٰن اوّل کے بیٹے) اس کے خلاف ہو گئے [اور ان میں سے ہر ایک خلافت کی خواہش کرنے لگا]۔ عبداللہ نے بالائی سرحد (ثغراعلٰی) کا رُخ کیا [اور سرقسطہ میں بہلول بن مرزوق کے پاس آ گیا]، لیکن وہاں اس نے حالات ناموافق پائے۔ وہاں سے اپنے بیٹوں عبداللہ اور عبدالملک کے ساتھ اکس لا شاپل Aix-La-Chapelle میں شارلمان Charlemagne سے گفت و شنید کرنے چلا گیا اور اسے وادی ابرہ اور برشلونہ پر حملہ کرنے کی صورت میں مدد کی پیشکش کی۔ سلیمان نے بھی ۱۸۲ھ/ ۷۹۸ء میں اندلس میں داخل ہو کر قرطبہ پر حملہ کر دیا، لیکن [شدید معرکے کے بعد] اسے شکست ہوئی۔ [اس کے بعد اس نے بَتَّجِیطہ میں اور پھر ۱۸۳ء میں اسْتجہ میں شکست کھائی۔ ۱۸۳ھ/ ۸۰۰ء میں سلیمان نے جیّان اور پھر البیرہ پر قبضہ کر لیا، لیکن الحکم کے لشکر نے اسے شکست دی اور وہ فرار ہو گیا۔ اصبغ بن عبداللہ بن وانسوس اسے ماردہ سے گرفتار کر کے الحکم کے پاس لے آیا، جس نے اسے قتل کرا دیا]۔ عبداللہ کو اس شرط پر معافی دے دی گئی کہ وہ بلنسیہ نہیں چھوڑے گا؛ [چنانچہ عبداللہ نے باقی ماندہ عمر وہیں گزاری، حتّٰی کہ وہ عبداللہ البلنسی کے نام سے مشہور ہو گیا۔ الحکم نے اس کے دونوں بیٹوں کو عہدے دیے؛ عبداللہ کو قائد لشکر بنا دیا اور اسی وجہ سے وہ صاحب الصّوائف کے نام سے

مشہور ہوا]۔

الحکم اول کا پورا عہد حکومت ان بغاوتوں کے فرو کرنے میں گزرا جو طلیطلہ، سرقسطہ اور ماردہ کی سرحدوں پر متواتر ہوتی رہتی تھیں۔ الحکم الاول کی جانشینی کے دوسرے سال ہی طلیطلہ میں ایک بغاوت ہوئی، جس میں زیادہ‌تر مولّدون شامل تھے۔ [الحکم نے بڑی دانشمندی سے کام لیتے ہوے مولد عُمروس کو اپنا مقرّب بنا کر اسے طلیطلہ کا حکمران بنایا اور اس بغاوت کو فرو کرنے کا کام اس کے سپرد کیا]۔ عُمروس نے مشہور ''یوم خندق'' (وقعة الحُفرة) میں [بہت سے مولّد امرا کو قتل کرا کے اہل طلیطلہ کی مزاحمت ختم کر دی]۔ بالائی سرحد (ثغر اعلیٰ) میں بنو قسی نے اکّا دکّا بغاوتیں کرائیں، جن کو دبانے کا کام بھی عمروس نے، جو اب سرقسطہ میں تھا، اپنے ذمے لیا۔ اس نے وشقہ Huesca کے مولّدین کو بھی سزا دی اور تطیلہ Tudela کا قلعہ بنوایا تا کہ اس کے قدم اچھی طرح جم سکیں۔ زیرین سرحد پر نو مسلم اور بربر مزاحمت کا مرکز ماردہ تھا، جو ۱۹۷ھ / ۸۱۳ء تک مسخّر نہ ہو سکا۔ ان سرحدی بغاوتوں کے ساتھ ہی دارالحکومت قرطبہ میں دو بڑی بغاوتیں ہوئیں۔ جمادی الاولی ۱۸۹ھ / مئی ۸۰۵ء میں حکم اول کو معزول کر کے اس کی جگہ محمد بن قاسم کو تخت نشین کرنے کی ایک سازش پکڑی گئی، جس کے نتیجے میں بہتّر قرطبی امرا کو پھانسی دی گئی اور ان کی لاشیں وادی الکبیر کے سنگ بستہ دائیں کنارے پر ڈال دی گئیں۔ ۲۰۲ھ / ۸۱۸ء میں قرطبہ کی نواحی بستی میں بغاوت ہوئی جسے سختی سے کچل دیا گیا۔

[الحکم اندرونی بغاوتوں کو فرو کرنے میں مصروف تھا اس لیے ہسپانوی ثغور کے عیسائی حکمرانوں نے موقع سے فائدہ اٹھا کر اسلامی سرحدوں پر حملے کرنے شروع کر دیے اور ۱۸۵ھ / ۸۰۱ء میں برشلونہ پر قبضہ کر لیا۔ الحکم نے اندرونی بغاوتوں کے باوجود برشلونہ کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے اپنے بھائی معاویہ بن ہشام کی قیادت میں ایک لشکر بھیجا، لیکن مسلمانوں نے وادی ارغون میں شکست کھائی۔ اس کے بعد ۱۹۲ھ / ۸۰۸ء میں الحکم نے اپنے بیٹے ہشام کی قیادت میں ایک لشکر جلّیقیہ کی طرف بھیجا جس نے فتح پائی۔ اہل اشتوراس [= اشتوریش] شاہ الفانسو دوم کے ساتھ مل گئے تھے اور انھوں نے یہاں کے مسلمان حکمران مطرف بن موسیٰ کو قتل کر کے ولاسکو Volasco کو اپنا حکمران بنا لیا تھا۔ الحکم نے اپنے حاجب عبدالکریم بن عبدالواحد بن مغیث کو لشکر دے کر بھیجا۔ وادی آرون Oron میں الفانسو دوم کے ساتھ لڑائی ہوئی، جس میں الفانسو کو شکست ہوئی، اس کے بیشتر فوجی قائد کام آئے، جن میں سے ایک الفانسو کا خالو غرسیہ بن لب بھی تھا]۔

[۱۹۳ھ / ۸۰۹ء میں رَذَریق تارلہ (لوئی ابن شارلمان) فرنگی بادشاہ نے طُرطوشہ پر چڑھائی کر دی۔ الحکم نے اس کے مقابلے کے لیے اپنے بیٹے عبدالرحمٰن کو بھیجا اور سرحد کے حاکموں عمروس اور عبدون کو بھی لکھ بھیجا کہ وہ بھی اس لڑائی میں شرکت کریں۔ دونوں لشکروں میں گھمسان کی جنگ ہوئی، مسلمانوں کو فتح حاصل ہوئی اور عیسائی لشکر کو ایسی شکست ہوئی کہ وہ پھر کبھی طرطوشہ پر حملہ نہ کر سکے]۔

[عیسائی حکمران مسلمانوں کی سرحدوں پر قتل و غارت اور لوٹ مار کرتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ ایک مسلمان خاتون نے الحکم سے غائبانہ استمداد کی، جسے شاعر عباس بن ناصح نے سن لیا اور اس نے الحکم کو جا کر اس کی اطلاع دی۔

الحکم نے سرحدی مسلمانوں کی حالتِ زار سے متأثر ہو کر دشمن کی سرحدوں پر ۱۹۰ھ میں چڑھائی کر دی اور کئی قلعے اور سرحدی علاقے فتح کرنے کے بعد قرطبہ واپس آ گیا]۔

[۱۹۹ھ/ ۸۱۵ء میں الحکم نے اپنے بھتیجے عبداللہ صاحب الصُّوائف کو لشکر دے کر برشلونہ کی طرف بھیجا۔ مسلمانوں کو فتح ہوئی اور عیسائیوں کو سخت ہزیمت اٹھانی پڑی]۔

الحکم الاول کا عہدِ حکومت مسلسل بغاوتوں اور لڑائیوں کے باوجود اندلس کی ترقی کا دور ہے، اور اس عہد کی نشاندہی بھی کرتا ہے جس میں، اس کے بیٹے عبدالرحمٰن الثانی کی تخت نشینی کے بعد، بلادِ مشرق کے عباسی اثر کے علاوہ نظامِ حکومت اور فوجی کمان میں نو مسلموں کا غلبہ پہلے سے کہیں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اپنے بیٹے عبدالرحمٰن الثانی کے جانشین قرار دیے جانے کے بعد دو ہی ہفتوں کے اندر ۲۵ ذوالحجہ ۲۰۶ھ / ۲۱ مئی ۸۲۲ء کو اس نے وفات پائی اور بیٹے کے لیے ایسی سلطنت چھوڑی جو مکمل طور پر اس کے زیر اقتدار تھی۔

[الحکم اندلس کا بڑا صاحبِ عزیمت و بصیرت، پرشکوہ اور مدبّر فرمانروا تھا۔ وہ پہلا خلیفہ ہے جس نے اندلس میں باقاعدہ تنخواہ دار فوج رکھی اور اسے سامانِ حرب سے خوب لیس کیا۔ اس نے ممالیک کو اپنی فوج میں ملازم رکھا، جن کی تعداد پانچ ہزار تک پہنچ گئی تھی۔ تمام امورِ مملکت وہ خود طے کرتا تھا۔ اس نے جاسوس رکھے ہوئے تھے، جو اسے لوگوں کے حالات سے مطلع کرتے تھے۔ ”وہ شجاعت میں اور سلطنت کو مستحکم کرنے اور دشمنوں کا قلع قمع کرنے میں ابو جعفر المنصور العباسی کے مشابہ تھا“۔ اس نے اپنے محل کے دروازے پر ایک ہزار گھوڑ سوار رکھے ہوئے تھے، جو لڑائی کے لیے ہر وقت تیار رہتے تھے۔ اپنی سخت گیری کے باوجود وہ بڑا عدل پسند تھا، چنانچہ اس نے قاضی مصعب بن عمران کے بعد محمد بن بشیر کو قضا کا منصب سونپا، جو عدل و انصاف سے محبت رکھنے اور ظلم و جور سے شدید نفرت کرنے میں مشہور تھا۔ الحکم اس سے محبت کرتا تھا اور اسے اپنے آپ پر، اپنی اولاد اور جملہ خواص پر ترجیح دیتا تھا۔ الحکم ایک بلندپایہ فصیح و بلیغ شاعر بھی تھا]۔

مآخذ: (۱) Dozy: *Hist. Mus. Esp.*، بار دوم، ۱: ۲۸۵ تا ۳۰۷؛ (۲) Simonet: *Hist. de los Mozárabes*، ص ۲۹۸ تا ۳۰۹؛ (۳) Barrau-Dihigo: *Royaume asturien*، ص ۱۵۷ تا ۱۶۳؛ (۴) I. de las Cagigas: *Los Mozárabes*، ۱: ۱۰۰ تا ۱۵۱، اور بالخصوص؛ (۵) E. Lévi-Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، ۱: ۱۵۱ تا ۱۸۹، جس میں تمام معروف مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے، بشمول ابن حیّان: المقتبس کے غیر مطبوعہ حصے کے، مخطوطہ فاس، ۱ تا ۱۰۱؛ [(۶) المقّری: نفح الطیب، ۱: ۲۱۹ تا ۲۲۲؛ (۷) ابن عذاری: البیان المغرب، ۲: ۱۰۲ تا ۱۲۰؛ (۸) ابن خلدون: العبر، طبع بولاق، ۴: ۱۲۶ ببعد؛ (۹) عبدالواحد المراکشی: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، ص ۳۳ تا ۳۷؛ (۱۰) عبدالعزیز سالم: تاریخ المسلمین و آثارہم فی الاندلس، ص ۲۲۰ تا ۲۲۷؛ (۱۱) شکیب ارسلان: الحلل السُّندسیّہ فی الاخبار و الآثار الاندلسیّہ، بمدد اشاریہ]۔

(A. Huici Miranda [و ادارہ])

اَلحَکَم الثانی: المستنصر باللہ، اندلس کا اموی خلیفہ، عبدالرحمٰن ثالث کا بیٹا۔ قرطبہ کے حکمران خاندان میں سے اس کا عہد حکومت سب سے زیادہ پر امن اور خوشحال تھا۔ اس کے زمانے میں قرطبہ ایک علمی مرکز کی حیثیت سے، عبدالرحمٰن ثالث کے زمانہ کی بہ نسبت، زیادہ نمایاں ہوا۔ اگرچہ

عنفوانِ شباب ھی میں وہ ولی عہد نامزد ہو گیا تھا، لیکن اس نے چھیالیس برس کی عمر کے بعد حکومت سنبھالی (۲ یا ۳ رمضان المبارک ۳۵۰ھ / ۱۵ یا ۱۶ اکتوبر ۹۶۱ء)۔ اس نے معاملات حکومت کا وسیع اور براہِ راست تجربہ حاصل کر لیا تھا، اور ایک مدبر اور سیاستدان کی حیثیت سے اس نے اپنے آپ کو اپنے نامور باپ کا نااھل بیٹا ثابت نہیں کیا ۔ اس کا پندرہ سالہ عہدِ حکومت پُر امن تھا؛ صرف ایک خطرے نے امن میں خلل ڈالا اور وہ ولندیزی مجوس [زک باں] کا ایک حملہ تھا، جسے ۳۶۰ھ / ۹۷۱ء میں لزبن کے میدان میں شکست ہوئی۔ خلیفہ کی افواج کی مسلّمہ برتریٰ نے الحکم الثانی کے عہدِ حکومت کے آغاز ھی سے سرحدوں کی سلامتی اور تحفّظ کی ضمانت دے دی تھی ۔ اندلس کے عیسائی حکمرانوں نے، جو خلیفہ عبدالرحمٰن الثالث کے ساتھ صلح کرنے پر مجبور ہوگئے تھے، الحکم کے عہد میں کچھ بد عہدیاں کیں، لیکن بری طرح شکست کھائی ۔ اس کے بعد اندلس کے عیسائی حکمرانوں نے بھی اس کے ساتھ صلح کر لی اور ان کی طرف سے ۳۵۶ھ/۹۶۶ء سے ۳۶۰ھ/۹۷۰ء تک قرطبہ میں متواتر سفارتیں آتی رہیں ۔ اس نے قرطبہ کی عظیم الشان مسجد کی توسیع و تزئین میں بڑے انہماک اور خوش ذوقی کا ثبوت دیا، جس نے اس کی شہرت کو چار چاند لگا دیے ۔ اس کے ادبی اور فنی رجحانات کو دیکھتے ہوئے یہ توقع تھی کہ اب ایک طویل اور پُر منفعت عہد حکومت کا آغاز ہو جائے گا، لیکن جلد ھی اس کی صحت، جو ہمیشہ سے بڑی کمزور رھی تھی، زیادہ خراب ہوگئی اور ریاست کے امور عملی طور پر [حاجب ابوالحسن] جعفر بن [عثمان] المصحفی کے ھاتھ میں چلے گئے تھے ۔ الحکم الثانی کی یہ خواہش تھی کہ اس کی جانشینی اس کے اکلوتے اور نوجوان بیٹے، ہشام الثانی کے حصے میں آ جائے ۔ وہ قصرِ قرطبہ میں بڑی شان و شوکت سے اس کی بیعت لینے کی تجویز کر رہا تھا کہ ۳ صفر ۳۶۶ھ / یکم اکتوبر ۹۷۶ء کو فوت ہو گیا اور ہشام الثانی کی بیعت اگلے دن ہوئی ۔ اپنے باپ کے برعکس الحکم المستنصر باللہ نے مثالی تقویٰ کا مظاہرہ کیا ۔ وہ بڑے ذوق و شوق سے فقہا، متکلّمین، علما، ادبا اور ماہرین علوم کی صحبت کا جویا رہتا تھا ۔ [وہ بڑا علم پرور اور علما کا قدردان تھا ۔ وہ علما کو کتابیں لکھنے کی ترغیب دیتا تھا اور کتابیں لکھنے پر بڑے بڑے عطیّات مرحمت کرتا تھا ۔ اس نے دوسرے اسلامی ملکوں سے کثیر تعداد میں کتابیں خرید کر اپنے ملک کے کتاب خانوں میں جمع کیں ۔ اس نے کئی شعراء، ادبا و علما کو وزارت کے منصب سے بھی سرفراز کیا، جیسے ابوالحسن جعفر بن عثمان المصحفی وغیرہ] ۔

مآخذ : (۱) ابن عذاری، ۲ : ۲۳۳ تا ۲۵۲، ۲۵۷ تا ۲۵۹ (ترجمہ، ص ۳۸۳ تا ۴۱۸، ۴۲۷ تا ۴۲۹)؛ (۲) ابن سعید : المغرب، ص ۱۱۳ و بعدہ، ۱۵۷؛ (۳) ابن الخطیب : اعمال الاعلام، بار اول، ص ۴۷ تا ۴۸؛ (۴) ابن خلدون : العبر، ۴ : ۱۴۴ تا ۱۴۷؛ (۵) ابن الابار : الحلۃ، ص ۱۰۱ تا ۱۰۵؛ (۶) المقری : نفح الطیب، ۱ : ۲۴۷ تا ۲۵۷ و بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ)؛ (۷) Dozy : *Hist. Mus. Esp.*، بار دوم، ۲ : ۱۷۶ تا ۱۸۹؛ (۸) Codera : *Est. crit. hist. ar. esh.*، ۹ : ۱۸۱ تا ۲۶۳؛ اور خاص طور پر (۹) **E. Lévi-Provençal** : *Hist. Esp. Mus.*، ۲ : ۱۶۵ تا ۱۹۶؛ ۳ : ۴۹۳ تا ۵۰۰، جس نے ابن حیّان : المقتبس، طبع **García** Gómez، کے متن سے استفادہ کیا ہے؛ [(۱۰) عبدالواحد المراکشی : المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، ص ۹۵ تا ۱۷؛ (۱۱) شکیب ارسلان : الحلل السندسیۃ فی الاخبار و الآثار الاندلسیۃ، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) عبدالعزیز سالم : تاریخ المسلمین و آثارہم فی الاندلس،

ص ۲۸۹ تا ۲۱۸]۔

(A. Huici Miranda [و اداره])

* **اَلْحَکَم بن عَبْدَل:** بن جبلہ الاسدی، پہلی صدی ھجری / ساتویں صدی عیسوی کا ھجو گو عرب شاعر۔ وہ جسمانی اعتبار سے بدصورت تھا کیونکہ بیڑا اور لنگڑا تھا۔ وہ کچھ کینہ پرور بھی تھا، جس کا اظہار اس کی تلخ ھجویات سے ھوتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ بڑا ظریف، نہایت حاضر جواب اور خوش مزاج تھا اور بنو غاضرہ (رک بہ الغاضری) کی لطافت سے بہرہ‌ور تھا، جس سے وہ تعلق رکھتا تھا۔ وہ کوفہ میں پیدا ھوا اور اس وقت تک وھاں مقیم رھا جب تک عبداللہ بن الزبیر نے اموی حکمرانوں کو نکال باھر نہیں کیا (۶۴ھ / ۶۸۴ء)۔ اس کے بعد وہ دمشق چلا آیا اور عبدالملک مروان کا مقرب بارگاہ بن گیا۔ اس کے بعد وہ کوفہ میں واپس آ گیا، جہاں بشر بن مروان [رک باں] سے اس کے گہرے تعلقات قائم ھو گئے۔ جب مؤخرالذکر بصرے کا والی مقرر ھوا (۷۴ھ/۶۹۳-۶۹۴ء) تو الحکم اس کے ساتھ بصرے چلا گیا اور اسی سال کے آخر میں بشر کی موت پر اس کا مرثیہ لکھا۔ عبدالملک بن بشر کے ساتھ بھی اس کے بہت اچھے تعلقات تھے۔ الحجّاج [رک باں] کے دولت کدے میں اس کی آمد و رفت رھتی تھی، جس نے ایک موقع پر اسے گراں بہا انعام دیا تھا۔ اگرچہ شاعری اس کا ذریعہ معاش تھی، لیکن وہ اس بے جا مدح سرائی سے کوسوں دور تھا جس کے ساتھ شعرا بڑے لوگوں کو خطاب کیا کرتے تھے۔ وہ صرف اپنے محسنوں کو منظوم خط بھیجنے ھی پر اکتفا کرتا تھا، جن میں وہ ان کی فیاضی کا طالب ھوتا تھا۔ عام طور پر اس کی ھجو کا خوف ھی اس کی کامیابی کی ضمانت کے لیے کافی تھا۔ الجاحظ (البیان، ۳ : ۴۷) اور اس کے بعد کے دوسرے مصنفین یہ بھی بیان کرتے ھیں کہ کس طرح ایک مرتبہ اس کی خوفناک ھجو اس کی شہرت کا باعث ھوئی۔ جن ارباب اختیار سے اسے کسی چیز کی طلب ھوتی، ان کے پاس صرف اپنی چھڑی بھیجتا تھا، جس کے اوپر اپنا مدعا لکھ دیتا تھا، اور اسے کبھی محرومی کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی شہرت کا انحصار، کم از کم جزوی طور پر، ایک قصیدے پر ہے جو خراج کے ایک اعلٰی افسر محمد بن حسّان بن سعد سے منسوب تھا۔ جب بھی یہ خود سر افسر کسی قسم کی شکایت کا موقع دیتا الحکم اس میں چند مصرعوں کا اور اضافہ کر دیتا (متن در الحیوان، ۱ : ۲۴۹ تا ۲۵۳)۔ اس کی شاعری کے جو قطعات ھم تک پہنچے ھیں ان سے ظاھر ھوتا ہے کہ وہ ایک بدقماش شاعر تھا، جو شراب میں سرشار رھتا تھا اور انعام حاصل کرنے یا سزا سے بچنے کے لیے چند ظریفانہ اشعار لکھنے کے لیے ھر دم تیار رھتا تھا۔ بایں ھمہ اس کی ھجویات، جن کی زبان غیر فصیح ہے، مبتذل نہیں۔ اس کے چند عشقیہ اشعار، جو محفوظ ھیں، بھونڈے ھیں، لیکن جو چیز سب سے زیادہ حیران کن ہے وہ ایک نظم ہے جو چوھے کی شرارتوں اور بلّی کی افادیت پر نہایت سادہ اسلوب میں لکھی گئی ہے (الحیوان، ۵ : ۲۹۷ تا ۳۰۰)۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں۔

مآخذ: (۱) حوالے در Nallino : *Letteratura*، ص ۱۳۹ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۲۸ تا ۲۲۹)؛ (۲) الجاحظ: البخلاء، طبع الحاجری، ص ۳۸۱ تا ۳۸۲؛ (۳) فؤاد البستانی: دائرۃ المعارف، ۷: ۳۴۴؛ (۴) بعض تلمیں الجاحظ: البیان اور الحیوان، بمدد اشاریہ، میں مل سکتی ھیں؛ (۵) ابن قتیبہ: عیون، بمدد اشاریہ؛ (۶) القالی: امالی، مطبوعہ ۱۳۴۴ھ / ۱۹۲۶ء، ۲ : ۲۶۰ تا ۲۶۱؛ (۷) المبرد: الکامل، ص ۳۵۸؛ (۸) ابو تمام: الحماسۃ، بمدد اشاریہ؛ (۹) الاغانی، ۲ : ۱۴۹ تا ۱۵۹ اور بمدد اشاریہ (مطبوعہ بیروت، ۲ : ۳۶۰ تا ۳۸۰)؛ (۱۰)

الآمدی: المؤتلف، ص ۱۶۰.

(CH. PELLAT)

* **الحکم بن عُکّاشہ**: ایک اندلسی مہم جُو۔ اس کا جدّ [احجر عکاشہ] ان کثیر التعداد مولّدون میں سے تھا جو قرطبہ کی مرکزی حکومت کے خلاف بغاوت کرنے کے لیے ابن حفصون کی فوجوں میں شامل ہو گئے تھے، اور جو جیان اور مرتش کے علاقے میں وادی لطہ کے ساتھ ساتھ واقع قلعوں میں مقیم ہو گئے تھے۔ ۳۰۰ھ / ۹۱۲ء میں عبدالرحمٰن الثالث کی پہلی اندلسی مہم کے دوران میں، جو منتلون Monteleón کی مہم کے نام سے مشہور ہے، ان باغیوں نے بغیر کسی مزاحمت کے اس کی اطاعت قبول کر لی۔ انہیں امان عطا کر دی گئی، لیکن انہیں ان کے خاندانوں سمیت قرطبہ میں منتقل کر دیا گیا تاکہ خلیفہ کو اس امر کی تسلی رہے کہ وہ اطاعت شعار ہیں۔ یہیں الحکم بن عکاشہ نے زندگی بسر کی۔ خلافت کے زوال کے وقت وہ ابن جہور (رک بہ جہوریہ) کے وزیر ابن السقّا کا ملازم نظر آتا ہے۔ اس وزیر کے قتل کے نتیجے میں الحکم قید ہو گیا، تاہم وہ راہِ فرار اختیار کرکے طُلَیطُلہ کے سلطان المأمون کے ساتھ جا ملنے میں کامیاب ہو گیا۔ مؤخرالذکر قرطبہ کو اپنے مقبوضات میں شامل کرنے کے منصوبے بنا رہا تھا، لیکن اشبیلیہ کا فرمانروا المعتمد بھی اس کی تاک میں تھا۔ جب المأمون نے قرطبہ کی سرحد پر واقع ایک قلعہ کی کمان اسے سونپی تو ابن عکاشہ اچانک حملہ کر کے شہر میں داخل ہو گیا، اور وہاں کے والی عباد بن المعتمد اور اس کے کرائے کے سپاہیوں کے سربراہ ابن مرتین [مرسیق] دونوں کو قتل کر دیا۔ اس کامیابی میں اہل قرطبہ کی عباسیوں سے نفرت بھی کارفرما تھی۔ شہر پر تسلّط جمانے میں اسے کسی مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ اس نے المأمون کے حکمران ہونے کا قرطبہ اور پھر بلنسیہ میں اعلان کر دیا۔ المأمون کی آمد پر جمعہ ۲۳ جمادی الآخرہ ۴۶۷ھ / ۱۲ فروری ۱۰۷۵ء کو اسے باقاعدہ حکمران تسلیم کر لیا گیا۔ تاہم وہ چار ماہ بعد ۱۹ ذوالقعدہ ۴۶۷ھ/یکم جولائی ۱۰۷۵ء کو فوت ہو گیا۔ ممکن ہے کہ اس کی موت زہر خورانی سے ہوئی ہو۔ اہل قرطبہ نے بغاوت کر دی اور المعتمد کو واپس بلا لیا۔ ابن عکاشہ مزاحمت کی تدبیر سوچے بغیر ہی فرار ہو گیا، اور ۲۹ ذوالحجہ ۴۶۷ھ / ۱۵ اگست ۱۰۷۵ء کو وادی الکبیر کے پل کو عبور کرتے ہوئے ایک یہودی کے ہاتھوں مارا گیا۔ اس کا بیٹا حارز طلیطلہ کی طرف بھاگ کھڑا ہوا، جہاں المأمون کے جانشین القادر نے اسے قلعہ رباح (Calatravos) کی کمان دے دی؛ الفتح ابن خاقان اور ابن الاَبّار نے اس کا ذکر ایک شاعر کی حیثیت سے کیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن عذاری: البیان، طبع Colin اور Lévi-Provençal، ۳: ۱۶۱؛ (۲) ابن الخطیب: اعمال الاعلام، بمدد اشاریہ؛ (۳) R. Dozy: *Loci*، *Abbadilis*، ۲: ۱۲۲ تا ۱۲۶؛ (۴) عبداللہ عنان: دول الطوائف، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳؛ (۵) بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۳۸۶.

(A. HUICI MIRANDA)

الحَکَم ابن محمد: بن قنبر المازنی، بصرہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر، جس کے کلام میں سے صرف غزل [رک بآں] کے کچھ مصرعوں کے علاوہ (جو خوب ہیں اور زیادہ تر موسیقی کے لیے کہے گئے ہیں) مسلم بن الولید [رک بآں] کے خلاف چند ہجویہ قصائد ہی باقی ہیں۔ اس کی تاریخ پیدائش، جو یقینًا ۱۱۰ھ / ۷۲۸-۷۲۹ء کے لگ بھگ ہوگی، صحیح طور پر معلوم نہیں۔ اس کے متعلق معلومات فراہم کرنے والے ہمارے پاس صرف دو قصّے ہیں: پہلا قصّہ سلیمان بن علی (م ۱۴۲ھ /

۹۰۷ء [رَكَ بآں] کی لونڈیوں سے متعلق ہے، جو اس کے ساتھ برا سلوک کرتی تھیں، حتّٰی کہ گلی میں اس کے کپڑے اتار لیتیں، کیونکہ وہ اس بات پر حیران ہوتیں کہ اتنا بدصورت شخص اتنے اچھے عشقیہ قصائد کہتا ہے؛ دوسرا قصہ اس کے رؤبۃ بن العجّاج (م تقریباً ۱۴۵ھ/ ۷۶۲ء) [رَكَ بآں] سے دوستانہ تعلقات کی تصدیق کرتا ہے۔ دوسرے بہت سے بصری شعرا کی طرح وہ بغداد گیا، جہاں وہ ابان [بن عبدالحمید] اللاّحقی [رَكَ بآں] اور بالخصوص مسلم بن الولید کی صحبت میں نظر آتا ہے۔ یہ دونوں شخص ایک دوسرے کے دشمن تھے، اس حد تک کہ بعض اوقات وہ ہاتھا پائی پر اتر آتے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ مسلم کو اپنے دشمن پر فتح پانے میں بڑا طویل عرصہ لگا۔ ان کے درمیان جن چٹکلوں کا تبادلہ ہوتا تھا وہ مبتذل معلوم نہیں ہوتے۔ ابن قنبر، مسلم کے خلاف، جو انصاری تھا، اول الذکر کی مدافعت کرتا تھا، لیکن ہمارے پاس اس کا جو کلام ہے وہ کوئی اہم نتائج اخذ کرنے کے لیے بہت ناکافی ہے.

مآخذ: (۱) الاغانی، ۱۳: ۹ تا ۱۲ (مطبوعہ بیروت، ۱۴: ۱۵۳ تا ۱۶۰)؛ ۲۱: ۲۲۸ تا ۲۷۱، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن سلاّم: طبقات، ص ۴۷۵ (اگرچہ الاغانی میں ابن سلاّم [۱۳۹ھ/ ۷۵۶ء تا ۲۳۱ھ/ ۸۴۵ء] کے حوالے سے بہت سی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، مؤخر الذکر ابن قنبر کا کوئی حال بیان نہیں کرتا)؛ (۳) الصُّولی: اوراق، ۱: ۳۰، ۲۱۰؛ (۴) الحُصْری: زہر الآداب، ص ۵۲۱، ۷۶۱؛ (۵) بستانی: دائرۃ المعارف، ۲: ۳۶۸؛ (۶) مسلم: دیوان، طبع سامی الدھان، بمدد اشاریہ.

(CH. PELLAT)

⊗ * **حُکْم:** [۱] (ع، جمع: اَحْکام) ح ک م سے مصدر، جس کے اصل معنی روکنے، باز رکھنے اور منع کرنے کے ہیں۔ اس مقالے میں اس لفظ کے مختلف اصطلاحی مفہوم دیے جا رہے ہیں: یعنی علوم حکمت (فلسفہ و منطق) میں پھر عربی نحو میں اور آخر میں اس کا جو شرعی مفہوم ہے، وہ آئے گا۔ حُکْم کی عمومی بحث کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۷۲ ببعد؛ L. Gauthier: حکم *La racine Arabe et ses dérivés*، در *Homenaje a Don Fr. Codera*، سرقسطہ ۱۹۰۴ء، ص ۴۳۵ تا ۴۵۴ وغیرہ.

حکمت و فلسفہ میں حُکْم کے معنی اس تصدیق یا ذہنی فعل کے ہیں جس کی رو سے ذہن ایک شے کو دوسری شے سے تعلق کا اقرار یا انکار کر کے دونوں کو متحد یا جدا کر دیتا ہے۔ سیّد شریف الجرجانی (التعریفات، ص ۹۷) کے قول کے مطابق دو چیزوں کے درمیان ایجابی یا سلبی تعلق قائم کرنے کا نام حُکْم ہے، جسے نسبت حکمیّہ یا خبریّہ اور نسبت کا وقوع یا عدم وقوع بھی کہتے ہیں (تھانوی، ۱: ۳۷۲)۔ ان تصورات کی، جن پر ایک دوسرے کی نسبت سے حکم لگایا جا چکا ہے، تشریح کرتے ہوئے الجرجانی نے لکھا ہے کہ اتّحاد کا فریضہ بعد میں ذہن ادا کرتا ہے اور ذہن کی قوت استدلال کا یہ فعل تصورات کے مفہوم کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے (التعریفات، ص ۱۳، ۱۸، ۶۳، بیروت ۱۹۶۹ء).

اخوان الصفا نے اس لزوم منطقی (یا نسبت حکمیہ) پر اس طرح رائے ظاہر کی ہے کہ اشیا پر حکم لگانا عقل و فہم کا کام ہے۔ ایک شخص جو کچھ جانتا ہے وہ اس کے برعکس کہہ سکتا ہے، لیکن جو کچھ وہ سمجھتا ہے اس کے برعکس نہیں جان سکتا۔ لفظ حُکْم، تصدیق اور تکذیب دونوں معنوں پر حاوی ہے۔ کسی خبر کے متعلق حکم لگانا کہ یہ خبر سچی ہے اور اس کا قبول تصدیق ہے اور کسی خبر کی تغلیط اور اس کا انکار تکذیب.

عربی منطق میں حُکْم، یعنی اس بیان کا جو

تصدیق کا مظہر ہو، مطالعہ بلحاظ قضیہ کیا جاتا ہے۔ ابن سینا نے قضیہ کی اس طرح تشریح کی ہے: ”یہ وہ بیان ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان اس طرح نسبت قائم کی جائے کہ اس سے صادق یا کاذب ہونے کی تصدیقات پیدا ہو جائیں“ (ابن سینا: النجاۃ، ص ۱۷)۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے: ”قضیہ حملیہ یہ ہے کہ ہم اس کے الفاظ کے بیان سے کسی شے کا اقرار یا انکار کرکے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ فلاں چیز یہ ہے یا یہ نہیں“ (دانش نامہ، ص ۷۲، فرانسیسی ترجمہ، ص ۳٦ تا ۳۷)۔

حکم (یا نسبت حکمیہ یا خبریہ) کا ظہور ان قضایا میں ہوتا ہے جہاں اقرار یا انکار کا سوال پیدا ہو اور جن کی بنا پر قائل کو صادق یا کاذب کہا جا سکے، اس سے وہ شخص خارج ہے جو سوال پوچھتا ہے، عذر کرتا ہے یا کسی تمنا یا آرزو کا اظہار کرتا ہے۔ تین قسم کے قضایا سے تصدیق پیدا ہوتی ہے، کیونکہ وہ احکام جن کا تعلق تصدیق سے ہے، تین ہی قسم کے ہیں۔ حکم یا تو مفرد کے متعلق ہوتا ہے جو سادہ صفت ہے اور حکم حملی یعنی قضیہ حملیہ، کی مانند ہے، جیسے جسم حادث ہے یا حادث نہیں، یا حکم کا انحصار کسی شرط پر ہوتا ہے اس صورت میں اسے قضیہ شرطیہ کہتے ہیں۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم میں شرط کے ساتھ ایک جزا ہوتی ہے، جس میں اقرار یا انکار پایا جاتا ہے، اس حکم کو قضیہ شرطیہ متصلہ کہتے ہیں، مثلاً ”اگر سورج نکل آیا ہے تو دن ہے“۔ دوسری صورت میں نتیجہ کا انحصار متبادلات پر ہے جو اب ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں، ایسے قضیہ شرطیہ منفصلہ کہتے ہیں، مثلاً ”یہ عدد جفت ہے یا طاق“ (منطق المشرقین، ص ٦۰ تا ٦۱، ٦۲؛ تھانوی، ۱: ۳۰٦ و ۲: ۱۱۳۰)۔ یہ عبارت منجملہ ان قلیل التعداد عبارتوں کے ہے جن میں حکم کو تشریح کا مرکزی نقطہ مانا گیا ہے، لیکن اس کا ذکر مذکورہ بالا کتاب (یعنی منطق المشرقین) میں نہیں آیا (الاشارات، ص ۲۲ تا ۲۳؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۰۳ تا ۱۱٦)۔ شرطیہ تصدیقات کا نظریہ اور قضایا و قیاس کے نظریات جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، ارسطو کے اثرات کا نتیجہ نہیں۔ دیگر علامات سے پتا چلتا ہے کہ یہ نظریات دوسرے ذرائع سے ماخوذ ہیں، جن میں رواقی حکما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں: اگر قضیہ کا اطلاق مثبت طور پر تمام اشیا پر ہو تو وہ قضیہ کلیہ موجبہ کہلاتا ہے؛ اگر اس کا اطلاق سلبی طور پر تمام اشیا پر ہو، تو قضیہ کلیہ سالبہ کہلائے گا؛ اور اگر اس کا اطلاق بعض پر اثباتاً یا سلباً ہو تو قضیہ موجبہ جزئیہ یا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ علاوہ ازیں جن قضیوں کی مقدار متعین نہیں ہوتی انہیں جزئیہ قضایا تصور کیا جاتا ہے۔ ایک اور امتیاز کے لحاظ سے تصدیقات کو جب قضایا میں ظاہر کیا جاتا ہے تو وہ ضروریہ امکانیہ یا غیر امکانیہ بن جاتی ہیں۔ کسی حد تک ضروریہ کا شمار امکانیہ میں ہوتا ہے (دانش نامہ، ص ۳۵ تا ۴۵، ترجمہ، ص ۳٦ تا ۴۱؛ منطق المشرقین، ص ۳٦؛ النجاۃ، ص ۱۹ تا ۲۰)۔ النجاۃ کے ص ۱۸ پر قضایا میں موضوع اور محمول کی تشریح ملتی ہے۔

حُکم حسی وجدان کے معنوں میں بھی آتا ہے، جہاں کہ ذہنی اذعان تصور کے فوراً بعد پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ ”آگ گرم ہوتی ہے“ یا مشاہداتی تصدیق، جو متواتر حسی وجدانیات کا نتیجہ ہے، جیسے ہماری یہ تصدیق کہ ”لکڑی کی ضرب تکلیف دہ ہوتی ہے“ یا عملی تصدیق کہ ”سورج موجود ہے“، یا وہ تصدیق جو دماغی شعور کی تخلیقی صلاحیت کا نتیجہ ہوتی ہے (سائنسی تشریح

کی دریافت کا اصول) یا وہ تصدیق جو ہمارے شعور و فہم پر دباؤ کے بغیر تعلیم و تربیت کے مبادیات کا نتیجہ ہوتی ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ ”کسی کا مال چرانا گناہ ہے“۔ جن قضایا کا تعلق انسانی ذہن میں لازمی طور پر اصول اولیّہ سے ہے، انھیں الگ کرنے کے لیے ابن سینا قضایا کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس کا عمل کسی لزوم کا مظہر ہے، مثلاً ہمارا یہ حکم لگانا کہ کل، جز سے بڑا ہوتا ہے (الاشارات، ص ۱۷٦ تا ۱۸۰)۔ جہاں تک قضیہ حملیہ کا تعلق ہے اور تصدیق کی تکوین کا معاملہ ہے، عربی، فارسی اور مغربی زبانوں میں نمایاں فرق ہے۔ فارسی اور مغربی زبانوں میں لفظ رابطہ (امدادی فعل یا فعل ناقص جیسے است — ہے) واضح ہوتا ہے جبکہ عربی زبان میں یہ محذوف ہوتا ہے۔ تاہم یہ لفظ ذہن میں موجود ہوتا ہے اور دو اجزا پر مشتمل جملے کو اسی صورت میں تصدیق کہا جا سکتا ہے جبکہ لفظ رابطہ کو فعل یا ضمیر کی صورت میں بطور کنایہ سمجھ لیا جائے (الاشارات، ص ۲۷، ترجمہ، ص ۱۲٦ تا ۱۲۷)۔

مآخذ: (۱) ابن سینا: النجاۃ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء؛ (۲) وہی مصنف: کتاب الاشارات والتنبیہات، طبع فارگیٹ، لائڈن ۱۸۹۲ء، فرانسیسی ترجمہ از A.M. Goichon، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۳) دانش نامہ، تہران ۱۳۳۱ ہش/ ۱۳۷۱ھ، فرانسیسی ترجمہ از Massé و Achēna، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۴) منطق المشرقیین، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء؛ (۵) کتاب الشفاء، مطبوعہ قاہرہ کا وہ حصہ جو قیاسی منطق سے تعلق رکھتا ہے؛ (٦) رسائل اخوان الصفاء، ۱۹۵۷ء، ۳: ۳۲٦؛ (۷) ابن رشد: کتاب النفس، طبع الاہوانی، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ص ٦۸۔

(A. M. GOICHON [و ادارہ])

(۲) (عربی زبان کے) قواعد میں حکم کی اصطلاح اسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہے جبکہ اسے عرب نحویوں کے قائم کردہ نظام قواعد میں صحیح جگہ دی جائے۔ اس نظام میں عربی زبان کو ایک منطقی اور مربوط شے سمجھا گیا ہے، جو عقل و ذہانت اور عدالت کے قواعد کے تابع ہے اور اس کی ترتیب مندرجۂ ذیل ذرائع سے تکمیل کو پہنچتی ہے:

(الف) اصول اور توابع کا قیام (خاص طور پر دیکھیے ابن الانباری: کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین و الکوفیین، ص ۳۵، س ۱۳ تا ۱٦)۔ افعال کا عمل قوی ترین ہوتا ہے اور حروف میں عوامل اسما عوامل افعال سے قوی تر ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۲۳۳ س ۳)۔ الفاظ میں ابتدائی صورتیں ہوتی ہیں۔ اس کی علامتی مثال مصدر ہے۔ مصدر کو مصدر اس لیے کہتے ہیں کہ یہ فعل کی دوسری قسموں کے لیے بمنزلہ ”اصل“ ہے (دیکھیے کتاب الانصاف، مسئلہ ۲۸)۔ مثال کے طور پر ہم واحد (= مفرد) کو بھی پیش کر سکتے ہیں، جو مماثل جمع یا جموع سے مقدم اور قوی تر سمجھا جاتا ہے۔ مؤخر الذکر ملاحظات نحوی ترکیب کی تشریح پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

(ب) اصل کی تلاش، یعنی نحوی ترکیب اور الفاظ کے بنیادی معانی کے سلسلے میں بصری نحویوں کا خیال ہے کہ ہم (اہل بصرہ) اصل سے متمسک ہیں اور جو اصل سے تمسّک کرتا ہے، اسے دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی (کتاب مذکور، ص ۱۹۹، س ۱)۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ گویا ”اصل“ فیصلہ کن دلیل ہے (دیکھیے وہی مصنف: لمع الادلّۃ، ص ۱۰٦، س ۱۱) مثالیں: اَوْ کے لیے دیکھیے کتاب الانصاف، ص ۱۹۸، س ۱۹، کلمۂ ندا اللّٰھُمّ کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۰۱، س ۱۹۔ جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے، اس کی اصل، اس کا

مرتبہ یا رتبہ تلاش کیا جاتا ہے ۔ یہ رتبہ مقدم عوامل کا نتیجہ ہوتا ہے یا یہ ایک قسم کا اقرار ہوتا ہے جس پر بصرے کے نحویوں کا اجماع ہے، لیکن یہ اس نظام کا اہم عنصر ہے، کیونکہ اس کے اپنے مرتبے پر رکھے جانے کے بعد ہی اس پر کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے ۔ اس کے علاوہ قیاس کا بھی وسیع استعمال ہوتا رہتا ہے ۔

جہاں تک حکم کا تعلق ہے اس کے معانی ہیں : (۱) اپنے سیاق و سباق کے ساتھ ایک لفظ کا وہ حقیقی عمل جو رونما ہوتا ہے؛ (۲) اپنے سیاق و سباق کے ساتھ ایک لفظ کا وہ عمل جو رونما ہوگا ۔ اس کا ترجمہ ''عمل انجام دیا یا عمل انجام دیا گیا'' سے ہو سکتا ہے، لیکن اس ترجمے سے اس نظام کی نشان دہی نہیں ہوتی جس سے حکم کا تعلق ہے ۔ یہ فرق جو بیان کیا گیا ہے وہ ان متون میں نظر نہیں آتا، جہاں حکم استعمال ہوا ہے ۔ بعض اوقات اس سے ایک یا دوسرا مفہوم لیا جا سکتا ہے ۔ مندرجہ ذیل مثالوں سے اس فرق کی اچھی طرح وضاحت ہو سکے گی :

پہلے مفہوم کے لیے دیکھیے (الف) الانصاف، ص ۱۲۱ س ۱۹ تا ۲۲ (دیکھیے ص ۳۹ س ۲۰ تا ۲۲)؛ 'لولا' دو لفظوں لو اور لا سے مرکب ہے ۔ یہ مرکب لفظ اپنے اجزا کا حکم کھو کر نیا حکم حاصل کر لیتا ہے، اس لیے اسے ان ادویہ کا مماثل قرار دیا گیا ہے جو مختلف اجزا سے مرکب ہوتی ہیں ۔ ان کی ترکیب ہر جزو کی علحدہ علحدہ قوت کو زائل کرکے اسے نئی قوت بخشتی ہے ۔ موجودہ مثال سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس سے اندرونی عمل مراد ہے، بلکہ اس کا مطلب خاص کام کی ایسی عملی استعداد ہے جس سے کسی چیز کو وجود میں لایا جا سکتا ہے ۔

(ب) کتاب الانصاف، ص ۱۲۸ س ۱۰ تا ۱۲ میں ہے کہ قسم میں اَمُ اللہِ لَاَفْعَلَنَّ (بخدا میں ضرور کروں گا) کہا جا سکتا ہے ۔ اس کی اصل اَیْمُنُ اللہِ ہے، جس میں یائے ساکنہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور چونکہ اس 'یا' کا حذف ضروری نہ تھا اس لیے اس کا حکم برقرار رہا ۔

(ج) کتاب الانصاف، ص ۱۹۹ س ۱۱ تا ۱۲ میں مذکور ہے : ''متعجب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی کو تعجب انگیز بات کا علم ہو اس لیے تعجب کی حقیقت اس طرح بیان کی گئی مَا ظَهَرَ حُکْمُهُ وَ خَفِیَ سَبَبُهُ، یعنی جس کا حکم ظاہر اور سبب (ہنوز) مخفی ہو''۔

(د) کتاب الانصاف، ص ۱۲۳ س ۱۵ تا ۱۹ میں 'اِلّا' کے بارے میں مذکور ہے ۔ اِلّا واو کے معنی میں نہیں آتا کیونکہ اِلّا، جو استثناء کے مفہوم میں آتا ہے دوسرے لفظ کو پہلے لفظ کے حکم سے خارج کر دیتا ہے، لیکن واو جمع کے لیے آتی ہے اور جمع اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ دوسرے لفظ کو پہلے لفظ کے حکم میں داخل کر دے ۔

دوسرے مفہوم کے لیے دیکھیے (الف) کتاب الانصاف، ص ۱۷۵ س ۱۲ تا ۱۳، ''لَزَیْدٌ اَفْضَلُ'' کی ترکیب میں کوفی نحویوں کے نزدیک قسم مقدر (وَاللہِ) کے بعد لام آیا ہے ۔ بصری اس لام کو لام الابتداء مانتے ہیں ۔ کوفیوں کے خلاف بصریوں کی یہ دلیل ہے کہ اگر یہ لام قسم (جواب القسم) ہوتا تو اس کا حکم یہ ہوتا کہ وہ جملے کے شروع میں واقع ہونے والے ظن کے عمل کو باطل کر دیتا، چنانچہ بغیر لام کے کہا جاتا ہے ظَنَنْتُ زَیْدًا قَائِمًا اور جب اس پر لام داخل ہوگا تو کہا جائے گا ظَنَنْتُ لَزَیْدٌ قَائِمٌ ۔ اب لام القسم کا حکم یہ ہوگا کہ کسی جگہ بھی، یعنی پہلے یا بعد، اس کا کوئی عمل نہ ہوگا ۔

(ب) کتاب الانصاف، ص ۱۷۳، س ۱۴ میں آیا ہے ''اَللّٰہِ لَاَفْعَلَنَّ'' اس طرح کی قسم صرف اللہ تعالٰی کے نام کے ساتھ استعمال کی جا سکتی ہے وَ اِخْتِصَاصُ ھٰذَا الْاِسْمِ بِھٰذَا الْحُکْمِ کَاخْتِصَاصِ لَاتَ بِحِیْنَ (اس حکم کے ساتھ اس اسم کا اختصاص ایسا ہے جیسا لاتَ کا حِینَ کے ساتھ ہے)۔

(ج) کتاب الانصاف، ص ۱۸۳، س ۲۳ اور ص ۱۸۵ س ۱ میں ہے: ایک شخص کہتا ہے مَرَرْتُ بِکِلَا اَخَوَیْکَ اور مَرَرْتُ بِھِمَا کِلَیْھِمَا وَ کَذٰلِکَ حُکْمُ اِضَافَۃِ کِلْتَا اِلَی الْمُظْھَرِ وَ الْمُضْمَرِ (اسی طرح کِلتا کی اضافت کا حکم اسم (مظہر) اور ضمیر (مضمر) کے بارے میں ہے۔

مزید مثالیں صرف و نحو کی کتابوں میں بآسانی مل سکتی ہیں، مثلاً دیکھیے الزجاجی: الجمل، ص ۱۲۹، س ۳، ص ۲۱۲، ۳ حاشیہ؛ الزمخشری: المفصل، بار دوم، فصل ۵۱۷، فصل ۶۶۷ کا عنوان؛ ابن یعیش، ص ۱۸۷، ص ۶۲۸ س ۱، ۳؛ ص ۱۱۴۴ س ۲، ۲۰ تا ۲۱؛ ابن جنی: سر صناعۃ، ۱: ۳۵ س ۱ ۲؛ ابن الحاجب در شرح الکافیہ از رضی الدین استراباذی، ۱: ۲۹۷ س ۱، ۴۔

حکم کے منطقی نحوی معنی متعین کرلے کے لیے ہم نے صرف ایک مصنف یعنی ابن الانباری کی بے نظیر تصنیف کتاب الانصاف پر انحصار کیا ہے۔ اس کتاب میں جو مثالیں دی گئی ہیں وہ بصریوں کے دلائل سے تعلق رکھتی ہیں، لیکن کتاب الانصاف کے ص ۹۲ س ۱۸ تا ۲۱ میں بعض لوگ اس طرح دلائل پیش کرتے نظر آتے ہیں: اس لیے ہمارا یہ قول کہ اسے جائز قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ حروف جب مرکب میں تبدیل ہو جاتے ہیں تو ان کا حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ 'ھَلْ' کا ما بعد اس کے ماقبل پر کوئی عمل نہیں کرتا، لیکن جب اسے 'لا' کے ساتھ مرکب کیا جاتا ہے اور اس سے تَحْضِیض (لفظی معنی: ابھارنا، خبردار کرنا، اصطلاحاً وہ جملہ جس میں حرفِ تنبیہ 'ھلا' وغیرہ موجود ہو) کے معنی ہوتے ہیں تو اس کا حکم وہ نہیں رہتا جو ترکیب سے پیشتر تھا، اس لیے یہ جائز ہے کہ 'ھَلَّا' کا مابعد کا عمل اس کے ماقبل پر برقرار رہے، لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں زَیْدًا ھَلَّا ضَرَبْتَ۔ حکم کے پہلے استعمال کا موازنہ ۱ (الف) سے کیا جا سکتا ہے، حکم کا دوسرا استعمال، جس کا تعلق مرکب بننے سے قبل کے عمل سے ہے، زیر عمل فعل کے معنی میں ہوگا۔ چونکہ کوفہ کے نحوی بصریوں کے 'مرتبہ' یعنی ان کے مذکورہ بالا اصول کو نہیں مانتے (دیکھیے G. Weil: *Einleitung*، ص ۲۰ تا ۳۱)۔ اس لیے یہ قدرتی امر ہے کہ وہ حکم سے نسبۃً عام معنی مراد لیتے ہوں گے، جبکہ انگریزی میں اس کا ترجمہ Part to play سے کیا جاتا ہے۔

حکم کو مؤثر بنانے کے لیے حرف کا اس کے مرتبے میں ایک حق ہوتا ہے، چاہے اس کا عمل جزوی ہو یا کلی۔ ابن یعیش اسے 'حق الحکم' کا نام دیتا ہے (دیکھیے ابن یعیش، ص ۷۰، س ۱، ۱۱)، اس طرح لفظ ایک قسم کی قانونی شخصیت کا روپ دھار لیتا ہے۔ اس کی ایک اچھی مثال فاعل کی ہے (دیکھیے المفصل، بار دوم، ص ۲۰)، جس کی مدد سے ہم اعلٰی انفرادی نظام میں داخل ہو سکیں گے: فاعل وہ ہے جس پر ایک فعل یا لفظ بمقابلہ دوسرے فعل کے انحصار رکھتا ہے ('اَلْمُسْنَدُ اِلَیْہِ' نحو میں اس کی یہی تعریف کی ہے) اور وہ فعل یا لفظ سے پہلے آتا ہے (یہی اس کا مرتبہ ہے)، جیسے ضَرَبَ زَیْدٌ، حقہ الرفع یعنی اس کا حق اور کار منصبی بھی ہے کہ اسے حالتِ فاعلی میں رکھا جائے۔ اس کا عامل، جو حالت رفعی کا سبب ہے، وہ ہے جو اس پر انحصار کرتا ہے، یعنی اَلْمُسْنَد جو خود فعل ہے۔

اس طرح فاعل کے ذکر کے ضمن میں اس کی تعریف، اس کا مرتبہ، حق اور عامل شامل ہیں، حکم مظہر نہیں ہوتا۔ ابن یعیش کی تشریح کے مطابق (دیکھیے فصل ۲۰، ص ۸۹ س ۱۵ تا ۱۶) یہ ایک نحوی عمل ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، یعنی اپنے مرتبے میں 'فعلی اسناد' کا حصول۔

فاعل کو فعل کے بعد آنا چاہیے، یہی اس کی اصلی جگہ (اصل) اور اس کا مرتبہ ہے لِأَنَّهُ کَالجُزْءِ مِنْهُ کیونکہ وہ اس کے جز کے مانند ہے (یہ اس کے مرتبے کی توجیہ ہے)۔ فعل سے مقدم ہونے کی صورت میں فاعل اپنا مرتبہ کھو بیٹھتا ہے، جیسے زَیْدٌ ضَرَبَ گو اس کا حکم اور اس کے حقوق اسے حاصل ہو جاتے ہیں۔ اس وقت حقیقی فاعل اس کا نمائندہ بن جاتا ہے: ضمیر، جو ظاہر تو نہیں ہوتی، لیکن فعل میں (مستتر، پوشیدہ) موجود ہوتی ہے: فَتَنْوِي فِي ضَرَبَ فَاعِلًا وَ هُوَ ضَمِيرٌ يَرْجِعُ إِلَى زَيْدٍ (فصل ۲۱)۔ اگر فاعل اپنے فعل سے پہلے آ جائے تو ضروری نہیں کہ اسے ہمیشہ مرفوع رکھا جائے بلکہ اس پر کسی اور عامل کا عمل جاری ہو سکتا ہے، جیسے إِنَّ زَيْدًا ضَرَبَ (بےشک، زید ہی نے پیٹا)، دیکھیے ابن یعیش، ص ۸۹ س ۱۷)۔

جہاں تک قواعد کی دوسری باتوں کا ذکر ہے 'حکم' نظامِ قیاس میں ایک اہم عنصر ہے۔ درحقیقت قیاس (اس کی تعریف کے لیے دیکھیے ابن الأنباری: لُمَعُ الأدِلّة، دمشق ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، ص ۹۳) حکم کو اس مسلّمہ مشابہت کے مطابق جو اصل اور فرع کے درمیان ہوتی ہے اصل سے فرع تک پہنچاتا ہے۔ اس میں یہ اصول کارفرما ہوتا ہے (تعریف کے لیے دیکھیے: کتاب مذکور، ص ۱۰۹ س ۱۶ تا ۱۷) کہ مشابہت سے حکم کی مطابقت لازم آتی ہے۔

مشابہت اور حکم کے تعلق کے لیے دیکھیے السیوطی: الأشباہ والنظائر فی النحو، بار دوم، حیدرآباد [دکن] ۱۳۵۹ھ، ۱ : ۲۱۶ تا ۲۲۱۔ حکم کے مختلف اعمال کے لیے ملاحظہ ہو ابن جنّی: خصائص، ۳ : ۵۱ تا ۵۶، ۵۹ تا ۶۷، ۱۵۷ تا ۱۶۳ اور السیوطی: کتاب مذکور، ص ۲۲۱۔

اگر قواعد عربی میں حکم کے یہی معنی ہیں تو ایسے معنی کے لیے ایسے لفظ کو کیوں منتخب کیا گیا ہے؟ دراصل حُکْم، حَکَمَ یَحْکُمُ حُکْمًا کا مصدر ہے، جس کے معنی فیصلہ سنانے کے ہیں، حَکَمَ (بِ) کسی بات پر فیصلہ دینا؛ حَکَمَ (لِ) کسی کے حق میں اور حَکَمَ (عَلٰی) کسی کے خلاف فیصلہ دینا۔ قانونی اعتبار سے حُکْم کے معنی کسی تنازع کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہے۔ اس کا اطلاق کمتر متنازع فیہ امر کے متعلق قاضی کے فیصلے پر بھی ہوتا ہے، مثلاً سرپرست کا تقرر۔ قواعد عربی میں، جن میں قانونی تصورات داخل ہوتے ہیں، حُکْم کے معنی حاکمانہ فیصلے کے اظہار کے ہوتے ہیں۔ حُکْم کے اس پس منظر میں زبان کے الہامی الاصل ہونے کا تصور کارفرما ہے جسے وحی توقیفی کہتے ہیں (دیکھیے H. Fleisch، در *Oriens*، ۱۹۶۳ء)، بالخصوص مسلمان عرب نحویوں کے نزدیک جن کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن مجید، اللّٰہ کا کلام ہے، اور اس وجہ سے عربی زبان کو اللّٰہ تعالٰی کی ترجمانی کا شرف ملا (اس سلسلے میں دیکھیے، المفصّل، بار دوم، فصل ۵۲۲؛ ابن یعیش، ص ۱۲۳، س ۱۳ ببعد، جسارت، الجرأة علی اللّٰہ (المفصّل) اور الاقدام علی کلام اللّٰہ (ابن یعیش)۔ یہ الزام حجّاج بن یوسف کے خلاف لگایا گیا تھا۔ کلام اللّٰہ میں یہ لفظ واضع یعنی بانی مطلق (اللّٰہ سبحانہ و تعالٰی) کی مرضی سے کار مفوضہ انجام دے سکتا ہے۔ حکم (=فیصلہ) کا مفہوم الفاظ کے دائرہ عمل کی تعیین ہے۔

حکم کی جمع احکام ہے، مثال کے طور پر دیکھیے کتاب الانصاف، ص ۱۶۳ س ۱، ص ۷۶ س ۴، یلہ

ابن ہشام الانصاری: شرح شذور الذہب (قاہرہ ١٣٧٠ھ/ ١٩٥١ء، ص ٣٤١ ببعد)؛ لیکن یہ متداول کتابوں میں تو دستیاب ہے، مگر یہ ابواب کے عنوانات میں کم یاب نہیں؛ مثال کے طور پر دیکھیے الدانی: کتاب النقط، *Biblioth. Islam.*، ٣: ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٣٦، ١٤٣؛ ابن جنی: خصائص، ٢ (قاہرہ ١٣٧٤ھ/ ١٩٥٥ء): ١٠٨؛ الزجاجی: الجمل، ص ٢٧٧؛ احکام الہمزۃ فی الخط (قب الدانی: المقنع (*Biblioth. Islam.*، ٣: ٩٣)۔ معنی کو وسعت دے کر اس کا ترجمہ رویہ، محل اور کوائف کیا جا سکتا ہے، جبکہ سابقہ مثال میں اسے تحریر میں ہمزہ کا محل کہیں گے۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (١) ابن الانباری: کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین و الکوفیین، طبع G. Weil، لائڈن ١٩١٣ء، ص ١ تا ١٩٣، خصوصاً ص ١٥؛ (٢) G. Weil: *Zum Verständnis der Methode der moslemischen Grammatiker*، در *Festschrift Sachau*، برلن ١٩١٥ء، ص ٣٨٠ تا ٣٩٢؛ (٣) H. Fleisch: *Traité de philologie arabe*، بیروت ١٩٦١ء، ص ١ تا ١٨۔

(H. FLEISCH [و ادارہ])

[تعلیقہ: حکم کا شرعی مفہوم: لغت کی رو سے حُکْم اور حِکْمت تقریباً ہم معنی ہیں، قرآن مجید اور حدیث کے علاوہ یہ دونوں لفظ ضرب الامثال اور شعر و نثر میں کبھی فہم اور فیصلہ کرنے کے معنی میں اور کبھی علم و دانش اور نفع بخش باتوں کے معنی میں استعمال ہوتے رہے ہیں (مثلاً وَ اٰتَیْنٰہُ الْحُکْمَ، یعنی ہم نے اسے علم دیا (١٩ [مریم]: ١٢)، وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَۃَ، یعنی جسے علم و دانش عطا ہوئی (٢ [بقرۃ]: ٢٦٩)، وَ اٰتَیْنٰہُ الْحِکْمَۃَ، یعنی ہم نے داؤد کو جھگڑے چکانے کا علم عطا کیا (٣٨ [ص]: ٢٠)۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے مفردات، بذیل مادہ حکم؛ الفائق، بذیل مادہ؛ النہایۃ بذیل مادہ؛ المحکم، ٣: ٥٣؛ لسان العرب، بذیل مادہ حکم)۔ اس لفظ کے معنی میں صلہ کے بدل جانے سے تھوڑا تھوڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً حَکَمَ اللّٰہُ بہ (اللہ نے اس بات کا امر و حکم دیا)، حَکَمَ فیہ (اس کے بارے میں فیصلہ دیا)، حَکَمَ بینہما (ان دونوں کا جھگڑا چکا دیا)، حَکَمَ لہ (اس کے حق میں فیصلہ دیا)، اور حَکَمَ علیہ (اس کے خلاف فیصلہ دیا) وغیرہ (حوالۂ سابق)۔

علوم و فنون کی فنی اصطلاح کے لحاظ سے حُکْم (بضم حاء و سکون کاف) سے مراد اَثَرُ الشَّیْءِ المُتَرَتِّب علیہ (یعنی جب ہم کہتے ہیں کہ ''اس چیز کا حکم یہ ہے'' تو ہماری مراد اس سے وہ نتیجہ یا اثر ہوتا ہے جو اس چیز پر لاگو اور جاری ہوتا ہے)، (دیکھیے جامع العلوم، ٢: ٥٠؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ١: ٣٧٢ ببعد)؛ اسی طرح ایک بات کا دوسری بات سے ایجابی یا سلبی انداز میں تعلق بیان کرنا بھی حکم کا ایک اصطلاحی مفہوم ہے (''الحکم ہو اسناد امر الی امر آخر ایجاباً او سلباً'' حوالۂ سابق)۔

علمائے اصول (علم الکلام و العقائد و اصول الفقہ) کے نزدیک چونکہ حقیقی حاکم اللہ تعالٰی وحدہ لا شریک ہے اور انبیا علیہم السلام یا ان کے خلفا کا حاکم ہونا مجازی ہے اور صرف اللہ کے فرمان کی بنیاد پر ان کی اطاعت فرض کی گئی ہے، اس لیے علمائے اصول کے نزدیک حکم سے مراد اللہ تعالٰی کا قدیم و ازلی فرمان ہے، کیونکہ تمام احکام ربانی ازل میں جاری ہوئے، مگر ان کا وجوب صرف اسی وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے بندوں (مخاطبین) کو اس کا امر فرماتا ہے (المستصفی فی علوم الاصول، ص ٨ ببعد؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ١: ١٣٥ ببعد؛ جامع العلوم، ٢: ٥٠ ببعد؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ١: ٣٨٠)۔ عام طور پر علمائے اصول حکم کی اصطلاحی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ھو خطاب الشارع المتعلق بافعال المکلفین (یعنی بندوں کے افعال کے بارے میں شارع کا خطاب)۔ بعض نے افعال المکلفین کی

جگہ اَفْعَالُ الْعِبَاد کہا ہے، مطلب اور مفہوم دونوں کا ایک ہے، لیکن الآمدی (الاحکام، ۱ : ۱۳۵ ببعد) ان تمام تعریفات کو غیر جامع اور غیر مانع قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے اس لیے وہ سب سے پہلے "خطاب" کی تعریف یوں کرتا ہے کہ "خطاب سے مراد وہ لفظ ہے جو اس مقصد سے وضع کیا جائے کہ اس سے اس شخص کو کچھ سمجھانا مطلوب ہے جسے اس خطاب کو سمجھنے کے لیے تیار کیا گیا ہے (اللفظ المتواضع علیه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه)، اور اس کے بعد وہ حکم کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے کہ حکم شرعی سے مراد ہے "خِطَابُ الشَّارِعِ الْمُفِيْدُ فَائِدَةً شَرْعِيَّةً" (یعنی حکم شرعی سے مراد شارع کا وہ خطاب ہے جس سے کوئی شرعی فائدہ، یا دوسرے لفظوں میں کوئی شرعی مسئلہ، معلوم ہو جائے)۔

اکثر مفسرین نے اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ (۱۲ [یوسف] : ۴۰) میں حکم سے مراد حکم فی الدین اور حکم فی العبادۃ لیا ہے، یعنی دین اور عبادت کے معاملے میں صرف اللہ کا حکم ہے (الکشاف، ۲ : ۲۷۴؛ روح المعانی، ۱۲ : ۲۳۵؛ الجامع لاحکام القرآن، ۹ : ۱۹۲)، لیکن اسلام میں چونکہ دین و سیاست میں تفریق نہیں، اس لیے حکم سے مراد حکم فی الدین و العبادۃ کے علاوہ حکم فی الحکومۃ و السیاسۃ بھی علما نے مراد لیا ہے، حضرت علیؓ کے مقابلے میں خوارج کا موقف یہی تھا کہ سیاسی امور کا فیصلہ صرف اللہ کے حکم کے مطابق ہو سکتا ہے، مخلوق کے حکم کے مطابق نہیں؛ یہی وجہ ہے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خوارج کے منہ سے یہ لفظ سنا تھا تو فرمایا تھا کہ ہے تو یہ کلمۂ حق، مگر مقصود اس سے باطل ہے (المبرد : الکامل، ۲ : ۱۳۰، نیز دیکھیے فی ظلال القرآن، ۱۲ : ۲۲۷)۔

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ حکم؛ (۲) راغب : مفردات، بذیل مادہ حکم؛ (۳) ابن الاثیر : النهایة، بذیل مادہ، حکم؛ (۴) الزمخشری : الفائق، بذیل مادہ حکم؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، بیروت ۱۹٦۸ء؛ (٦) ابن سیدہ : المحکم، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۷) الغزالی : المستصفی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۸) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۹) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن؛ (۱۰) محب اللہ بہاری : سُلَّم العلوم، کراچی بلا تاریخ؛ (۱۱) وہی مصنف : شرح مُسَلَّم الثُّبُوت، لکھنؤ ۱۸۷۸ء؛ (۱۲) علی الآمدی : الاِحْکام فی اصول الاَحْکام، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۱۳) عبد النبی احمد نگری : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، حیدر آباد (دکن) ۱۳۲۹ھ؛ (۱۴) حسن احمد الخطیب : فقہ الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۵) محمد الخضری : اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۱٦) عمر عبداللہ : سُلَّم الوصول لعلم الاصول، قاہرہ ۱۹۵٦ء؛ (۱۷) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸٦۲ء؛ (۱۸) المبرد : کتاب الکامل، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۹) ابن الانباری : اسرار العربیة، دمشق ۱۹۵۷ء؛ (۲۰) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹٦۸ء؛ (۲۱) ابن ہشام : مغنی اللبیب، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۲۲) موفق الدین ابن یعیش : شرح المفصل، قاہرہ بلا تاریخ۔

(ظہور احمد اظہر)]

حِکْمَة : (ع)، ح ک م مادہ سے [رَكَ بہ حکم]؛ جس کے کئی لغوی معنی ہیں : جیسے ۱۔ محکم ہونا، مضبوط ہونا؛ ۲۔ منع کرنا، روکنا؛ ۳۔ شے کو جگہ پر رکھنا؛ ۴۔ حد امتیاز قائم کرنا؛ ۵۔ فیصلہ کرنا۔ الحکیم بھی اسی مادے سے ہے۔ حدیث میں آیا ہے وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيْمُ، یعنی القرآن الحاکم لکم و علیکم (لسان)۔ اس مادے سے حِکْمَة کے معنی ہیں : معرفة افضل الاشیاء بافضل العلوم، یعنی اہم ترین حقایق کی دریافت اہم علوم کی مدد سے (لسان)؛ اور حکیم کے معنی ہیں : مَنْ يُحْسِنُ دَقَائِقَ الصِّنَاعَاتِ

و یتیقنها، جو صناعات کی باریکیوں تک بکمال خوش اسلوبی پہنچ سکے اور ان میں اتقان پیدا کرے۔ حکمة بمعنی حُکم بھی ہے، جس کے معنی ہیں العلم و الفقه۔ قرآن مجید میں آیا ہے: وَ اٰتَیْنٰهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا (۱۹ [مریم]: ۱۲، یعنی علماً و فقہاً)۔

حکمت وہ کلام نافع ہے جو جہالت و سفاہت سے روکتا اور اس سے بچاتا ہے۔ یہ لفظ بمعنی مواعظ و امثال بھی آیا ہے۔ اسی لیے آگے چل کر اس سے مراد علم اعلیٰ اور علم حقائق ہوا۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ کئی مرتبہ آیا ہے: مثلاً (۲ [البقرة]: ۱۲۹، ۲۳۱؛ ۳ [آل عمران]: ۸۱؛ ۴ [النساء]: ۵۴، ۱۱۳؛ ۳۳ [الاحزاب]: ۳۴)۔ داؤد علیه السلام، عیسٰی علیه السلام اور حضرت محمد صلّی اللہ علیه و سلّم اور لقمٰن کو حکمت عطا کی گئی (۲ [البقرة]: ۲۵۱؛ ۳۸ [ص]: ۲۰؛ ۵ [المائدة]: ۱۱۰؛ ۴۳ [الزخرف]: ۶۳؛ ۲ [البقرة]: ۱۵۱؛ ۳۱ [لقمٰن]: ۱۲)۔ یہ ایک عظیم امانة ہے (۲ [البقرة]: ۲۶۹)۔ یہ تقوے کے تصور سے وابستہ ہے۔ مفردات میں حکمة کی تشریح میں متعدد مفہوم بیان ہوے ہیں: وَ لَقَدْ اٰتَیْنَا لُقْمٰنَ الْحِکْمَةَ (۳۱ [لقمٰن]: ۱۲) میں حکمت کے معنی علم و عقل کے ذریعے حق بات دریافت کر لینے کے ہیں۔ حکمت الٰہی کے معنی اشیا کی معرفت اور ماہیت کا علم ہے۔ انسانی حکمت سے مراد موجودات کی معرفت اور اچھے کاموں کا سرانجام دینا ہے۔ حکمت اس آگاہی کو بھی کہتے ہیں جو امم سابقہ کے تجربات سے بطور تجربہ یا استقرا حاصل ہو (وَ لَقَدْ جَآءَهُمْ مِّنَ الْاَنْۢبَآءِ مَا فِیْهِ مُزْدَجَرٌ حِکْمَةٌ بَالِغَةٌ ..... (۵۴ [القمر]: ۴، ۵)۔

امام راغب نے لکھا ہے کہ حکم کا لفظ حکمت سے عام ہے۔ ہر حکمت حکم ہو سکتی ہے، لیکن ہر حکم حکمت نہیں ہو سکتا۔ وَ مَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا (۲ [البقرة]: ۲۶۹)۔ اس کی تفسیر میں کئی مفہوم بیان ہوے ہیں۔ قرآن مجید میں آیا ہے وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَ الْحِکْمَةَ (۲ [البقرة]: ۱۲۹)، اسی طرح مِنْ اٰیٰتِ اللّٰهِ وَ الْحِکْمَةِ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۴)۔ راغب کے نزدیک ان آیات میں حکمت سے مراد تفسیر قرآن ہے یا حقایق قرآن کا فہم۔ اسی طرح اس سے ناسخ، منسوخ، محکمات اور متشابہات کا علم مراد لیا گیا ہے۔ سدی نے کہا ہے کہ اس سے مراد سنت نبوی ہے۔ حدیث میں بھی یہ لفظ آیا ہے اور اس میں بھی قریب قریب یہی معنی ہیں۔ علم اور حکمت میں فرق بیان کیا گیا ہے۔ حکمت علم کی ایک شاخ ہے۔ سورت لقمٰن میں آیت ۱۲ اور اس کے بعد حکمت کی بعض باتوں کی توضیح کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے حکمت علم کی ایک شاخ ہے۔ اس طرح علم اور حکمت میں ماہیت کا نہیں غایت اور نوعیت کا فرق پایا جاتا ہے۔ اللہ تعالٰی کے دو نام ہیں علیم و حکیم اور کوئی چھتّیس مواقع پر یہ دونوں صفات اکٹھی بیان ہوئی ہیں۔ اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان دونوں میں ترادف کا تعلق نہیں۔ حکیم کے معنی ہیں جس میں حکمت علی وجه الکمال پائی جائے اور اللہ تعالٰی کی حکمت اشیا کی معرفت اور انھیں اعلیٰ درجے کی مضبوطی سے وجود میں لانا ہے (مفردات)۔ اس کے مقابلے میں علیم کے معنی ہیں اِدْرَاکُ الشَّیْءِ بِحَقِیْقَتِهٖ کسی چیز کا اس کی حقیقت کے ساتھ پا لینا (مفردات)۔ اللہ تعالٰی کو علیم اس جہت سے کہا جاتا ہے کہ وہ جاننے والا ہے اس کا جو موجود ہے اور جو اس چیز کے ہونے سے پہلے تھا اور جو ہوگا (تاج العروس)۔ علم بمعنی تمیز اور رؤیت بھی آیا ہے، امام رازی نے تفسیر کبیر میں اور الآلوسی نے روح المعانی میں حکیم کے لفظ پر مفصّل بحث کی ہے۔

الجرجانی (التعریفات) کے نزدیک اس سے مراد نہ صرف حقیقت (جس کا مفہوم علم) ہے بلکہ اس کے ساتھ عمل بھی حکمت میں شامل ہے۔ شریعت کے علوم اور حلال و حرام کا علم، نیز وہ اسرار جو عام

علم کی گرفت میں نہیں آتے، یعنی ذات الٰہی کے اسرار۔ اس صورت میں اس سے مراد الحکمة المسکوت عنہا، یعنی ایسا علم ہوگا جس کے متعلق خاموشی اختیار کرنی چاہیے.

تھانوی نے کشاف میں اس کے کئی معنی دیے ہیں: (۱) إتقان الفعل و القول و أحکامہا؛ (۲) معرفة حق لذاته و الخیر لاجل العمل به و هو التکالیف الشرعیه (تفسیر کبیر)؛ (۳) اهل سلوک کے نزدیک معرفة آفات النفس و الشیطان و الریاضات؛ (۴) قوت عقلیه عملیه کی ایک هیئت جو مکر و حیله اور بلاهت کے درمیان ہے اور یہ عدالت کی ایک قسم ہے؛ (۵) بمعنی برهان، صاحب برهان کو حکیم کہا جاتا ہے؛ (۶) فائده اور مصلحت؛ (۷) صوفیه کے نزدیک حکمت المسکوت عنہاء اسراریست که با هیچ کو نتوان گفت؛ (۸) حکمت المجهوله وه ہے جس کی علت یا غایت انسانوں سے پوشیده ہو۔ ابن مسکویه نے کتاب الطہارت میں لکھا ہے: حکمت نفس ناطقه ممیزه کی فضیلت، یعنی حقایق موجودات کا علم بقدر طاقت بشری۔ امور الٰہیه اور امور نفسانیه کا علم، جس کے ذریعے معقولات کا ظہور ہوتا ہے، جو نیک و بد میں امتیاز سکھاتے ہیں۔ انہوں نے اس کی بہت سی قسمیں بتائی ہیں، مثلاً ذکا، تعقل، سرعة فہم وغیره.

هداية الحکمة کی رو سے، حکمت کی تعریف یہ ہے:
اعیان موجودات کے احوال کا علم (کما هی فی نفس الامر) بقدر طاقت بشری۔ اعیان سے مراد یا تو افعال و اعمال ہیں جو قدرت و اختیار میں ہیں یا وہ ہیں جو اس سے باہر ہیں۔ ان أعمال و افعال کا علم جو ہماری قدرت و اختیار میں ہیں حکمت عملی کہلاتا ہے اور دوسرا علم حکمت نظری۔ ان میں سے ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں: ۱۔ تہذیب الاخلاق؛ ۲۔ تدبیر المنزل؛ ۳۔ سیاست مدن.

حکمت نظری کی تین قسمیں یہ ہیں: ۱۔ علم ان حقایق کا جو وجود خارجی اور تعقل کے لیے مادے کے محتاج نہیں، مثلاً خدا کا علم، ایسے علم اعلٰی، علم الٰہی، فلسفه اولی، علم کلی اور مابعد الطبیعة بھی کہا جاتا ہے؛ (۲) علم اوسط، جیسے ریاضی تعلیمی کہا جاتا ہے؛ (۳) علم الادنی، جیسے طبیعی کہا جاتا ہے.

منطق کے بارے میں اختلاف ہے، بعض اسے حکمة میں شمار کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ جو لوگ حکمت کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ یہ ”نفس کا اقدام (خروج من القوة الی الفعل) ہے علم اور عمل دونوں جانب ہر ممکن کمال کے حصول کے لیے“ تو وہ منطق کو حکمت میں شامل سمجھتے ہیں، اس لیے کہ وہ عمل کو بھی حکمت میں شامل کرتے ہیں، اور اس کی تعریف علم باحوال موجودات سے کرتے ہیں، مگر جو لوگ عمل کو حکمت میں شامل نہیں سمجھتے، وہ منطق کو حکمت سے خارج سمجھتے ہیں.

ابن سینا نے حکمت کی تعریف یوں کی ہے:
علم اور عمل کی حدوں کے اندر رہ کر روح کے ادراک کمال کا نام ”حکمة“ ہے۔ اس میں ایک طرف تو صفت عدل کا کمال اور دوسری طرف نفس عاقله (Reasoning Soul) کی تکمیل شامل ہے، کیونکه یه نظریاتی اور عملی معقولات دونوں پر مشتمل ہے (البرهان، ص ۲۶۰).

ابن سینا نے اپنی کتاب منطق المشرقیین میں لکھا ہے کہ علم دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو ہمیشہ اور ہر جگہ نہیں رہتے بلکہ عارضی ہوتے ہیں؛ دوسرے وہ جو ہر زمانے میں (جمیع اجزاء الدهر) رہتے ہیں۔ اس دوسری قسم کو حکمة کہا جاتا ہے۔ اس کے توابع و فروع بھی ہیں جن میں سے منطق (بطور ایک علم الٰہیه) بھی ہے اور ہر علم کی بنیاد ہے۔ طب، زراعت اور دوسرے انفرادی علوم مأخوذ

علوم، شاخیں، یا فروع ہیں ۔ ایک گمشدہ تصنیف، جس کا المنطق ایک ٹکڑا ہے، الحکمة المشرقیة کہلاتی تھی، لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ کن علوم پر مشتمل تھی ۔ الجرجانی ہمیں صرف اس قدر بتاتا ہے کہ اشراقی حکما افلاطون (Plato) یا فلاطینوس (Plotinus) کے پیرو تھے (التعریفات) ۔ نصیرالدین الطوسی بھی ابن سینا کا اتباع کرتا ہے اور انفرادی طور سے علوم طب، زراعت اور دوسروں کو ثانوی حیثیت دیتا ہے ۔

معلوم ہوتا ہے کہ طب وغیرہ کو حکمة میں شامل کرنے کی روایت یونانیوں سے عربوں میں آئی اور بدستور قائم رہی ۔ طب کی ایک مختصر کتاب، جو *Corpus Hippocraticum* کا جز ہے، اس کا اثبات کرتی ہے کہ ''طبیب جو فلسفی بھی ہے دیوتاؤں کا ہمسر ہے'' ۔ اسی طرح علی الطبری نے، جو تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کا ایک ایرانی طبیب تھا، عربی زبان میں طب کا ایک ملخص لکھا جو اس زبان میں قدیم ترین تصنیفات میں سے ایک ہے ۔ اس کا نام اس نے فردوس الحکمة رکھا تھا ۔ اس میں محولہ مآخذ یہ ہیں: بقراط [رک بآن] (Hippocrates)، جالینوس [رک بآن] (Galen)، ارسطو [رک بہ ارسطو طالیس] اور حنین بن اسحاق [رک بآن]، جو مصنف کا ہم عصر تھا ۔ اس مختصر کتاب میں طبیعی علوم سے بھی بحث کی گئی ہے اور آخر میں ہندوستانی طب کا ایک خاکہ دیا گیا ہے ۔ براؤن E. G. Browne نے اپنی تصنیف *Arabian Medicine*، کیمبرج ۱۹۲۲ء میں اس کا حوالہ دیا ہے اور Meyerhof نے اس کا تجزیہ کیا ہے ۔ جابر بن حیّان نے کیمیا کے (مزعومہ) بانی پر لکھتے ہوئے کہا ہے: یہ سمجھ لینا چاہیے کہ حکما نے یکے بعد دیگرے اس علم کو غیر معمولی ترقی دی ہے، اور اسے ایک غیر معمولی قوت بخشی ہے، اس طرح انہوں نے اپنا مقصد حاصل کر لیا (دیکھیے ترجمۂ Kraus، ص ۳۵ تا ۵۵) ۔ یہ کیمیاگر الحکیم کے نام سے معروف تھا ۔ قسطا بن لوقا، جو ایک یونانی الاصل طبیب تھا، حکیم بھی تھا اور اس کے ساتھ ساتھ ریاضی دان اور ہیئت دان بھی ۔ ابن القفطی نے اپنی تصنیف تاریخ الحکماء میں جن مشہور لوگوں کے حالات زندگی لکھے ہیں ان سب کے لیے حکما کی اصطلاح استعمال کی ہے، ان میں بطلمیوس، بقراط وغیرہ بھی ہیں ۔ وہ تو جالینوس کو الحکیم الفیلسوف کہتا ہے ۔ ابن سینا کے نزدیک جو دانا اور عالم ہوتے ہیں ان کی رائے کا مصدر و مآخذ وہ نہیں جو عام لوگوں کا ہوتا ہے ۔ اوّل الذکر کا موضوع صداقت ہے اور اسی کی وہ جستجو کرتے ہیں ۔ مؤخر الذکر کا نقطۂ نظر روزمرہ سے متعلق ہے ۔

علوم ۔ ابن سینا کا الرسالة فی اقسام العلوم العقلیة اسی منہج پر روشنی ڈالتا ہے، جس میں حکمة کو اساس اور بنیاد کی حیثیت حاصل ہے ۔ اس کی شاخیں اس وقت کے دریافت شدہ علوم ہیں ۔ یہ تصنیف علم الحکمة کے بیان سے شروع ہوتی ہے: ''یہ مشغلے کا فن ہے ۔ جس کے ذریعے انسان اپنے اندر (علم کے ذریعے) ہر وجود رکھنے والی چیز کا اور اس چیز کا جس پر اسے ضرور عمل کرنا چاہیے تا کہ وہ بلند، کامل اور ایک معقول عالم بن جائے، تحقق (تحصیل) کر لیتا ہے'' (ص ۱۰۴ تا ۱۰۵) ۔ وہ مزید کہتا ہے کہ حکمة دو حصوں میں منقسم ہے: نظریاتی حصہ، جس میں ایسے موجودات کے قطعی علم کی جستجو کی جاتی ہے جن کے وجود کا انحصار انسان پر نہیں، اس طرح علم حقیقت اس کا مقصود ہے ۔ اور عملی حصہ اس خیر (نیکی) پر مشتمل ہے جو انسان کے دائرہ قدرت و اختیار میں ہے اور اس کے اعمال و افعال سے صدور پاتی ہے ۔ پہلے حصے میں حکمت کی مختلف شاخیں ہیں: (۱) طبعی علوم؛ (۲) ریاضی اور (۳) علم الٰہیات ۔

علمِ الٰہیات میں توحید اور خدا کی وحدانیت سے بحث ہوتی ہے، دوسرے حصے میں اخلاقیات (تہذیب الاخلاق)، گھریلو معاشیات (تدبیر منزل) اور سیاسیات شہر (سیاست مدن) . . . اس میں جن علوم کو بنیادی بتایا گیا ہے ان میں سے ہر ایک کی ذیلی تقسیم کی گئی ہے، کبھی . . . مابعدالطبیعیات سے معدنیات تک ہی، مگر بعض اوقات اس سے بھی آگے چلی جاتی ہے، خاص طور پر ماخوذ علم الحکمة (الحکمة الفرعیّة) کے مسائل میں طبعی علوم کے فروغ کے سلسلے میں طب، ہیئت اور جادو کا بھی ذکر آتا ہے، آخرالذکر کا مقصد غیر مادّی طاقتوں میں عالم ارضی کی اشیا کی آمیزش ہے، پھر معدنیاتی اشیا کے خواص کے ساتھ کیمیا کے استعمال کا ذکر ہے۔ الجبرا بھی ایک علم ہے، جو ریاضی کی شاخ ہے، جیسا کہ مائیات (hydraulics) وغیرہ۔ غرضیکہ حکمة میں منطق کی نو قسمیں شامل ہیں، یعنی اظہار بیان کے علوم۔ سب سے پہلے منطق ہے، پھر علم البلاغت (rhetoric) اور پھر شاعری۔

منطق المشرقیین کی اصطلاح کی رو سے حکمة کے اندر ہر وہ چیز شامل ہے جو علم سے تعلق رکھتی ہے۔ اس تقسیم کو اخوان الصفاء، الفارابی، الخوارزمی، الغزالی اور ابن خلدون نے بھی استعمال کیا ہے (جداول اور حوالے جو Gardet اور Anawati نے جمع کیے، *Introduction à la théologie musulmane*، ص ۱۰۸ تا ۱۲۳)۔ ابن سینا نے اپنی ایک اور مختصر کتاب عیون الحکمة (اس کا جس قدر حصہ چھپا ہے اس) میں الحکمة الطّبیعیّه کے نام کے تحت محض سائنسی موضوعات، طبیعیات، حرکت، زمان، غیر مادّی محرّک اعلیٰ کے ثبوت، روح اور حرکت ارادی سے بحث کی ہے۔ ان سب صورتوں میں ابن سینا حکمة کو علم کے مترادف استعمال کرتا ہے۔ اس کے باوجود یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ حکمة کے بلیغ تر معنی کو ترجیح دیتا ہے۔ آخرالذکر "فلسفہ" دانش کے مفہوم تک محدود نہیں (Gardet کے الفاظ میں، *La pensée religieuse d'Avicenne*، ص ۱۸، ۳۰)۔ اسی اعتبار سے طب کو بھی حکمت کہا گیا ہے، جس کا اطلاق انسانی جسم اور پھر اس کے وسیلے سے روح کی کارکردگی پر ہوتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکمة علم کا اعلیٰ روحانی تصور ہے، اس میں انسان کی دسترس میں آنے والا پورا علم (Knowledge)، حتّٰی کہ وحی کے ذریعے خدا پر ایمان لانا تک بھی شامل ہے اور یہ تعریف یونانیوں کی مروّجہ اصطلاح فلسفہ سے خاصی آگے چلی جاتی ہے۔ یہ علم (Science) سے ماورا ہے۔ علم بمعنی سائنس ان اشیاء کا ادراک ہے جو انسانی عقل سے متعلق ہیں، اور اسے ایسے طریقے سے گرفت میں لایا جاتا ہے کہ اس میں کوئی غلطی داخل نہ ہو (. . . . . .) اور اسے حکمة کہتے ہیں (فی العہد، ص ۳۳)۔ تحقیق اور اس کے اطلاق میں مکمل صدق و راستبازی کے طفیل حقیقی معنی میں حکیم صرف وہ شخص ہے جو کسی مسئلے کی بابت اپنی رائے قائم کر لینے کے بعد اپنے آپ سے اسی طرح بات کرتا ہے جس طرح دوسروں سے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ایمانداری سے سچ بولا ہے (السفسطة، ص ۹)۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن رُشد حکمة کو "مذہب" کے مقابلے میں فلسفہ کے محدود معنی میں لیتا ہے (فصل المقال)، تاہم وہ اسے "اعلیٰ فن" (صناعة الصّنائع) بتاتا ہے (کتاب مذکور، ص ۵ س ۷)۔

[صدیق حسن خان نے ابجد العلوم میں اور تہانوی نے کشّاف میں تقسیم علوم کے سلسلے میں حکمة اور علوم حکمیه کا ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک ایک زاویہ نظر سے علوم (یا علم) کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حکمی؛ (۲) غیر حکمی۔ علومِ حکمی کو علومِ حقیقۃ بھی کہا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ مرورِ زمانہ کے باوجود ان کے اصول نہیں بدلتے۔ بعض علومِ حکمی مقصود بالذّات ہیں، مثلاً حکمت نظری، دوسرے وہ ہیں جن کا علم برائے عمل ہوتا ہے، یہ حکمت عملی کے علوم ہیں.

حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں: (۱) علم اعلٰی، جسے علم الٰہی کہتے ہیں؛ (۲) علم ادنٰی، جسے علم طبیعی کہتے ہیں اور (۳) علم الاوسط، جسے علم ریاضی کہتے ہیں.

حکمت عملی کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم السیاسۃ؛ (۲) علم الاخلاق؛ مگر اس کی تین قسمیں بھی بن جاتی ہیں، کیونکہ تدبیر منزل بھی اسی سے متعلق ہے.

ابجد العلوم میں علوم کی تقسیم کی اور صورتیں بھی درج ہیں، مگر بالآخر مذکورہ بالا ہی دوسرے الفاظ میں سامنے آجاتی ہیں؛ [نیز صدرا: اسفار اربعہ].

مآخذ: متن میں مذکور حوالوں (نیز رک بہ الحکیم) اور تفاسیر کے علاوہ: (۱) راغب: مفردات؛ (۲) تھانوی: کشاف؛ (۳) P. Brunet اور A. Miel: *Histoire des Sciences*، ۱: ۱۱۳ تا ۱۱۴، ۱۱۷ تا ۱۱۸، ۱۵۸، ۲۲۳؛ (۴) G. Sarton: *Introduction to the History of Science*، ۱: ۶۵، ۷۲، ۶۰۲؛ (۵) P. Kraus: *Jabir ibn Hayyān, II, Jabir et la science grecque* (Mem. Inst. d'Egypte)، ۴۵: ۴۵ تا ۵۵)؛ (۶) علی بن ربّن الطبری: فردوس الحکمۃ، طبع محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸ء، تجزیہ از Meyerhof، در *Isis*، ۱۶ (۱۹۳۱ء): ۱ تا ۴۵؛ (۷) الفارابی: احصاء العلوم و التعریف باغراضہا، طبع و ترجمہ از A. González Palencia، میڈرڈ، بار دوم، ۱۹۵۳ء؛ (۸) احصاء العلوم، طبع عثمان امین، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۹) ابن سینا: الشفاء، قاہرہ ۱۹۵۶ اور ۱۹۵۸ء، منطق، ج ۵، البرہان، ص ۲۶۰ اور ج ۶، السفسطۃ، ص ۶؛ (۱۰) منطق المشرقیین، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۴ تا ۱۱۸؛ (۱۱) عیون الحکمۃ، ص ۲ تا ۴؛ (۱۲) فی العہد، ص ۱۳۳؛ (۱۳) مباحثات، در عبدالرحمٰن البدوی: ارسطو عند العرب، قاہرہ ۱۹۴۷ء، ص ۲۳۳ تا ۲۳۶؛ (۱۴) ابن رشد: فصل المقال، طبع و ترجمہ از Gauthier، الجزائر بار سوم ۱۹۴۸ء، بذیل مادّہ Philosophie، Sagesse؛ طبع G.F.H. Hourani، لائڈن ۱۹۵۹ء؛ انگریزی ترجمہ از G.F. Hourani: *Averroes on the harmony of religion and philosophy*، سلسلہ یادگار گب، سلسلہ جدید، ج ۲۱، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) J. Stephenson: *The Classification of the Sciences according to Nasiruddin Tusi*، در *Isis*، ۵ (۱۹۲۳ء): ۳۲۹ تا ۳۳۸؛ (۱۶) L. Gauthier: *La racine arabe ḪKM et ses dérivés*، در *Homenaje a D. Francisco Codera*، سرقسطہ ۱۹۰۴ء، ص ۴۳۵ تا ۴۵۴؛ (۱۷) A.M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d'ibn Sina*، عدد ۱۷۷.

(A.M. Goichon [و ادارہ])

⊕ **حِکْمَۃُ الْإِشْرَاق**: اس مسلکِ فکر کا بانی شہاب الدین یحیٰی بن حبش بن امیرک السہروردی [رک بآں] (تولّد ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء اور ۵۴۹ھ/۱۱۵۵ء کے مابین) المعروف بہ شیخ المقتول تھا، جسے علم و فکر کی دنیا میں شیخ الاشراق کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ سہروردی اپنے دوسرے ہم نام سہروردی سے مختلف ہے، جنھوں نے تصوف کے سلسلہ سہروردیہ کی بنیاد رکھی تھی۔ اس نام کے تین چار بزرگ اور بھی ہیں [رک بہ السہروردی]۔ وہ زنجان کے قریب ایک گاؤں سہرورد میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم مراغہ میں مجدالدین الجیلی سے حاصل کی۔ بعد میں وہ اصفہان چلا گیا، جہاں اس نے ظہیرالدین القاری سے

مزید تحصیل علم کی، جہاں فخرالدین رازی بھی اس کے ہم مکتب تھے۔ رسمی تعلیم کے بعد سہروردی نے ایران کے دوسرے شہروں کا سفر اختیار کیا اور اس زمانے کے ممتاز صوفیوں سے ملاقات کی اور خود بھی تصوف کی طرف مائل ہوا۔ پھر وہ آناطولی اور شام کی طرف نکل گیا، جہاں دمشق میں وہ الملک الظاہر (فرزند سلطان صلاح الدین ایوبی) سے ملا، جس نے اسے حلب میں مقیم ہونے کی دعوت دی، جو اس نے قبول کر لی۔ یہاں سہروردی کے کئی دشمن پیدا ہو گئے اور بالآخر ملک الظاہر کے پاس اس کے فاسد عقائد کی شکایت ہوئی جو اوّل الذکر نے نہ سنی۔ اس پر یہی شکایت براہِ راست سلطان صلاح الدین کی خدمت میں پیش ہوئی۔ یہ زمانہ صلیبی لڑائیوں کا تھا اور سلطان کسی بےچینی و ملکی اضطراب کا متحمل نہ ہوسکتا تھا۔ اس وجہ سے سلطان نے رائے عامہ سے متأثر ہو کر اسے قید کرنے کا حکم دیا اور وہ اسی حالت میں ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں اڑتیس سال کی عمر میں وفات پا گیا یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس کی موت کا اصلی سبب کیا تھا۔ بعض کے نزدیک وہ بھوک سے مرا، بعض روایتوں کے مطابق مقتول یا مصلوب ہوا، بعض کچھ اور کہتے ہیں (دیکھیے حسین نصر: *Three Muslim Sages*، ص ۵۷؛ نیز سامی الکیالی: السہروردی)۔ سہروردی نے اس مختصر مدّت عمر میں تقریباً پچاس کتابیں لکھیں۔ ان میں سے کچھ عربی میں ہیں، کچھ فارسی میں۔ ان میں ایک حکمۃ الاشراق بھی ہے۔ اس میں اور اس کی دوسری تصانیف میں حکمۃ الاشراق کے مسائل بکھرے پڑے ہیں۔ شیخ الاشراق کے مآخذ فکری میں خصوصیت سے الحلاج، الغزالی اور ابن سینا شامل ہیں۔ ان سے استفادہ کرنے میں کہیں تو ان کے خیالات قبول کیے ہیں اور کہیں رد کیے ہیں۔ قدیم حکما میں فیثاغورث اور افلاطون اور ہرمس (ہرمز) کے Hermeticism سے استفادہ کیا ہے۔ [ظاہر ہے کہ نو افلاطونی خیالات یعنی Saccas اور Plotinus کی Neo Platonism سے بھی استفادہ کیا ہوگا] ۔ اس نے قدیم ایران اور ہند کی دانش کا اثر بھی قبول کیا اور ان کے افکار کو اپنے سلسلۂ فکر میں جذب کرنے کی کوشش کی، خصوصاً نور اور ظلمت کی ثنویت کے سلسلے میں؛ اگرچہ اس نے زردشت کا معتقد ہونے سے انکار کیا، بالخصوص اس کی ثنویت کے سلسلے میں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے انہیں امتزاجی خیالات کی وجہ سے مطعون ہوا۔ شیخ الاشراق کا اپنا دعویٰ یہ ہے کہ وہ الحکمۃ اللدنیہ اور الحکمۃ العتیقہ کو باہم جمع کر رہا ہے۔

اشراق کے معنی میں اختلاف ہے۔ الجرجانی نے اشراقیّوں کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: ”یہ وہ حکما ہیں جن کا معلّم اول افلاطون تھا“۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سہروردی سے پہلے بھی حکمائے اسلام نے اشراقی اساسی حکمت کا اعتراف کیا ہے، مثلاً ابن سینا کی منطق المشرقیّین میں۔ دوسرا لفظ مَشرق نہیں مُشرق ہے۔ یوں مَشرق (بمقابلہ مغرب) میں بھی اشراق کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ ابن سینا کے رسائل میں حکمۃ المشرقیہ کی تعریف یہ کی گئی ہے۔ ”ھی ادراک حقائق العالم من طریق الارادۃ والعقل۔۔۔“ (رسائل، ص ۲۰۳)۔ اس طرح ابن سینا اشراق اور تصوف میں فرق کرتا ہے کیونکہ تصوف محض طلب و ذوق و وجد ہے اور اشراق میں ذوق اور عقل دونوں شامل ہیں؛ لیکن سہروردی کے نزدیک معرفت حقیقت ذوق پر منحصر ہے نہ کہ بحث پر۔۔۔۔ یہ وہی خیال ہے جس میں ”تالّہ“ (اللہ تعالیٰ پر گہرا اعتقاد) کو حکمت کے لیے ضروری سمجھا گیا ہے۔

حکمۃ الاشراق کا اساسی خیال یہ ہے: ”انّ اللّٰہ نور الانوار و مَصدر جمیع الکائنات“، یعنی خدا نور کا

سرچشمہ اور تمام کائنات کا مصدر ہے (شرح حکمة الاشراق، ص ۱۰۶) ۔ اسی کو نور قاہر کہا گیا ہے ۔ اس حکمت میں اشراق کے معنی کشف ہیں، یعنی ظہور انوار عقلیہ اور اس کی وہ تجلیات و لمعات جو نفوس پر حالت تجرد کامل میں وارد ہوتے ہیں ۔ سہروردی کے نزدیک اشراقی فیض علوی تک پہنچنے کی ایک سبیل ہے اور یہ فیض اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کسی کا قلب حکمت کے ذوق سے سرشار نہ ہو جائے ۔ یہ دوسرے عارف مفکروں سے یوں مختلف ہے کہ دوسرے تو حقیقت کو جمال یا ارادہ (will) میں دیکھتے ہیں، لیکن سہروردی حقیقت میں نور کا مشاہدہ کرتا ہے ۔ سہروردی کے نزدیک حکیم وہ ہے جسے مشاہدۂ امور علویہ حاصل ہو اور اس کا ذوق بھی ہو اور وہ "تألّہ" بھی رکھتا ہو ۔ حکمت کی ابتدا انسلاخ عن الدنیا (دنیا سے کامل انقطاع) اور مشاہدۂ انوار الٰہیہ (بے انتہا) ہے (دیکھیے المشارع و المطارحات، طبع Corbin)؛ اس طرح سہروردی نے قدیم و جدید حکمت و فلسفہ و تصوف کے مابین امتزاج پیدا کیا، اسی لیے اسے الحکیم المتألّہ کہا جاتا ہے ۔ اس نے اپنی کتاب حکمة الاشراق میں لکھا ہے: "الاشراقیون لاینتظم امرهم دون سوانح نورانیة ..." کتاب حکمة الاشراق ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء میں لکھی گئی ۔ اس پر پانچ ماہ کا عرصہ صرف ہوا ۔ سہروردی کے اپنے الفاظ میں یہ فیض روح القدس تھا ۔ کتاب رواں اور بے تکلف زبان میں ہے ۔ کتاب کے آغاز میں مقصد بیان کیا گیا ہے ۔ اس کے بعد فصل اوّل میں ارسطو اور فرفوریوس کی منطق ہے، مگر یہ بجنسہٖ نہیں لی گئی ۔ اس کے بعد ارسطو کی حکمت کا تجزیہ ہے ۔ اس سلسلے میں وہ ارسطو اور مسلمان حکماے مشائین پر سخت تنقید کرتا ہے اور خصوصیت سے ارسطو کے مسئلہ اصالة الماهية پر اور اصالة الوجود پر ناقدانہ بحث کرتا ہے ۔ وہ بعض باتوں میں مشائین کے خلاف رواقیین کی طرف جھکاؤ رکھتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس کی حکمت پر فلوطینوس Plotinus کے نو افلاطونی خیالات کا اثر ہے ۔ اگرچہ وہ قدیم ایرانی اصنامی اصطلاحیں بھی استعمال کرتا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کے خیالات اسلامی ہیں؛ وہ سب پر تنقید کرتا ہے اور سب سے اخذ کرتا ہے اور اس کے ساتھ تألّہ میں بھی اعتقاد رکھتا ہے ۔ بہرحال اس کے خیالات کا عکس آگے چل کر میر باقر داماد اور ملّا صدرا کے افکار میں ملتا ہے، اگرچہ ملّا صدرا اس کی تردید یا ترمیم بھی کرتے ہیں ۔ سہروردی ارسطو کے نقادوں میں سے ہے ۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ارسطو نے افلاطون کے اعیان سے انکار کیا ہے ۔ اسی طرح سہروردی نے مثل کی تعریف و تشریح بھی افلاطون کے مطابق کی ہے ۔ سہروردی کے نزدیک کائنات عبارت ہے نور اور ظلمت سے ۔ اس کی نظر میں مادی اجسام ظلمت ہیں، جو نور کے لیے رکاوٹ ہیں ۔

شیخ الاشراق بقاے روح کے مسئلے میں بھی ارسطو سے مختلف رائے رکھتا ہے ۔ اس کے نزدیک روح ایک جوہر نورانی ہے ۔ اسی طرح مشاہدہ (رؤیت بالبصر) کے نظریے میں بھی وہ مشائین سے مختلف ہے ۔ اس کے نزدیک رؤیت یا شہود اشراق کے نتیجے میں ہے اور ایک اشراق یافتہ روح کا عمل ہے ۔ سہروردی کے نزدیک حقیقت کلّی عبارت ہے نور سے، جس کے انعکاس کے کئی درجے ہیں ۔ نور الانوار خدا تعالٰی کی ذات ہے، جسے آنکھ نہیں دیکھ سکتی ۔ یہ نور الانوار جملہ کائنات کا منبع و مصدر ہے ۔ کائنات کا علم بھی اسی نور کے حوالے سے حاصل ہو سکتا ہے ۔ نور کے یہ انعکاسات یا تو نور مجرد ہیں یا نور عرضی ۔ اسی طرح ظلمت یا تو قائم بالذات ہے (جسے غسق کہا گیا ہے) یا قائم بالغیر (جسے ھیئة کہا گیا ہے) ۔ سہروردی نے ملائکہ کی ماہیت بھی

انھیں اصطلاحوں میں بیان کی ہے، جن میں سے بعض کو "طولی" اور بعض کو "عرضی" قرار دیا ہے۔ طولی محاذ پر ملائکۂ کبار ہیں، جنھیں بہمن یا نورالاقرب یا نورالاعظم کہا گیا ہے۔ اس نے فرشتوں کے مختلف سلسلوں کی مفصل تشریح کی ہے اور انوار المدبّرہ اور انوار الاسفہبذیہ وغیرہ اصطلاحوں کے ذریعے ان کے مختلف مراتب کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد عالم اجسام اور عالم انسان کی تشریح ملتی ہے، جو نور و ظلمت کی اصطلاحوں میں ہے۔ رسالہ حکمة الاشراق کا آخری باب بعد الموت روح کی حالت کے بارے میں ہے۔ اس سلسلے میں شیخ نے یہ لکھا ہے کہ جو لوگ اس زندگی میں نفس کا تزکیہ کر کے اشراق حاصل کر لیتے ہیں اسی درجے کے مطابق ان کی روحیں بعد الموت بھی سعادت سے بہرہ ور ہوں گی۔ رسالہ حکمة الاشراق کے مباحث میں علم حقیقة الوجود (Ontology)، علم الکائنات، علم الملائکہ، متصوفانہ طبیعیات و نفسیات اور عقیدۂ معاد (Eschatology) کے مباحث شامل ہیں۔

عمومی نظر سے حکمت الاشراق کی اس بنا پر مذمت ہوتی ہے کہ اس میں عقائد راسخہ سے انحراف ہے، لیکن اس کے باوجود اس حکمت کے معتقد علما و حکما (خصوصاً شیعی فکر سے تعلق رکھنے والے) خاصی تعداد میں ہیں۔ ایران میں اس مکتب کو خاصی مقبولیت حاصل رہی۔ رسالہ حکمة الاشراق کی دو شرحیں مشہور ہیں: ایک تو الشہرزوری کی ہے، جو شیخ اشراق کے مریدوں میں سے تھا اور دوسری قطب الدین شیرازی کی۔ میر داماد، ملّا صدرا، الاحسائی وغیرہ نے اشراقی حکمت کو اپنے افکار میں خاص جگہ دی ہے۔ فرقۂ نوربخشی پر بھی اس حکمت کے اثرات پائے جاتے ہیں [دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، فروری و مئی ۱۹۲۵ء]۔ بعد میں ملّا ہادی سبزواری نے بھی اس حکمت کو پھیلایا اور برصغیر پاک و ہند میں بھی ملّا صدرا کی کتابوں کے ذریعے اس کا اثر ہوا۔ اس حکمت کے تفصیلی مطالعات کے لیے رک بہ الاشراقیون، الحکیم، السہروردی (= شہاب الدین بن حبش۔ شیخ الاشراق)، (ملّا) صدرا وغیرہ۔

مآخذ: السہروردی کی اپنی تصانیف کے علاوہ (۱) سامی الکیالی: السہروردی (سلسلة نوابغ الفکر العربی، دارالمعارف)؛ (۲) مہدی بیانی: دو رسالۂ فارسی سہروردی، تہران ۱۳۲۵ھ ش؛ (۳) دانا سرشت: افکار سہروردی و ملّا صدرا، تہران، ۱۳۱٦ھ ش؛ (۴) شیخ محمد اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia*، بزم اقبال، لاہور؛ (۵) حسین نصر: *Three Muslim Sages*، ہارورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹٦۴ء؛ (٦) ایم۔ ایم۔ شریف: *History of Muslim Philosophy*، ۱: ۳۷۲ تا ۳۹۸، جس میں دوسرے مشرقی و مغربی مآخذ مذکور ہیں، خصوصیت سے H. Corbin کے تحقیقی مطالعات کی فہرست شامل ہے۔

[ادارہ]

حُکُومَة: [حُکُومَت] (ع)، ح ک م مادہ سے ہے۔ اس کے دوسرے بہت سے اشتقاقات ہیں، جیسے حُکْم [رک باں]، حَکَم، مُحکَم، تحکیم، مُحَکِّم (خوارج کا ایک نام)، حاکم، حکمت [رک باں] وغیرہ۔

بطور اسم حُکُومة اور اُحکُومة دونوں شکلیں آتی ہیں۔ لسان میں ہے: حَکَم، حکیم اور حاکم اللہ تعالٰی کی صفات بھی ہیں اور ان کے معانی قریب قریب ہیں۔ لغت میں حُکْم کے کئی معنی آئے ہیں: (۱) العِلْمُ و الفِقْہ؛ (۲) القَضَاءُ بالعدل۔ حدیث میں ہے: الخِلَافَةُ فی قریشٍ و الحُکْمُ فی الانصارِ، یعنی خلافت قریش میں چلے گی اور قضا انصار میں؛ چنانچہ اکثر فقہائے صحابہ مثل معاذؓ بن جبل و ابیؓ بن کعب، زیدؓ بن ثابت وغیرہم انصار میں سے تھے۔ دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: فی ارش الجراحات حکومة، یعنی زخموں کا معاوضہ قاضی (= حاکم) کے فیصلے

پر منحصر ہے۔ ان کی مدّت مقرر نہیں؛ (۳) حکمتُ، احکمتُ، حکّمتُ – منعتُ و رددتُ، یعنی میں نے روک دیا۔ حاکم وہ ہوگا جو ظالم کو ظلم سے روکے۔ قرآن مجید کو الذّکر الحکیم (۳ [آل عمرٰن] : ۵۸)، اسی لیے کہا گیا ہے کہ وہ جہل اور سفاہت سے روکتا ہے اور اسی لیے اسے حدیث میں الحاکم لکم و علیکم کہا گیا ہے؛ (۴) مضبوط اور مستحکم، قرآن مجید کو حکیم اس لیے بھی کہا گیا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں؛ (۵) حاکم ہے منفذ الحکم اور مانع عن الفساد، یعنی فیصلے کو نافذ کرنے والا اور فتنہ و فساد کو روکنے والا۔ لفظ حکم مختلف صرفی صورتوں میں قرآن مجید میں کئی مرتبہ آیا ہے، چنانچہ لفظ حکّام (حاکم کی جمع) اس آیت میں ہے: و تدلوا بہا الی الحکّام لتاکلوا فریقاً من اموال النّاس (۲ [البقرۃ] : ۱۸۸)۔ اس میں حکّام سے مراد حکم (عرب کے دستور کے مطابق) اور قاضی (زمانۂ اسلام کے مطابق) دونوں ہیں۔

امام راغب نے ان سب پر بحث کرتے ہوئے حکم اور حاکم کے چند مفہوم بیان کیے ہیں، جو قریب قریب مندرجہ بالا لغوی معنی کے تابع ہیں [رک بہ الحکم]۔ اس لغوی بحث کی رو سے حاکم کی چند ضروری صفات سامنے آتی ہیں: (۱) فیصلہ اور قضا بالعدل کرنا؛ (۲) اس فیصلہ بالعدل کو نافذ کرنا؛ (۳) اس کے لیے مناسب قوّتِ تنفیذ کا موجود ہونا؛ (۴) برائی سے منع کرنا؛ (۵) دانش‌مند اور عقل‌مند ہونا اور دانش و عقل کو پھیلانا۔ اس لحاظ سے وہ شخص اصولاً حاکم نہیں ہو سکتا جو عادل نہ ہو اور برائی کو روک نہ سکے یا اچھائی کو نافذ نہ کر سکے اور عقل‌مند نہ ہو۔ غور کیا جائے تو حکم اور حکومت میں اقتدار طبعی سے زیادہ عدل گستری اور حق پژوہی کا مفہوم ہے۔ بعد ازاں اس میں اقتدار بالجبر تک شامل ہو گیا، مگر زبان کے اصلی معنی روح عدل ہی کو حکومت کی غایت قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ حکم اور حاکم میں فرق ہے: حکم کے لیے ضروری نہیں کہ اپنے فیصلے کو نافذ بھی کرے یا اس کا فیصلہ واجب الاتباع ہو، حاکم اپنے فیصلے کو نافذ کرتا اور اس کی اطاعت پر مجبور کرتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالٰی نے خود کو اَحکم الحاکمین (۱۱ [ہود] : ۴۵)، خیر الحاکمین (۷ [الاعراف] : ۸۷) کہا ہے، یعنی خدا کے فیصلے ہر سقم، اختلاف، اضطراب، شک اور جانبداری سے پاک ہیں اور ہر حال میں واجب الاتّباع ہیں۔ حدیث میں ہے۔ اذا حکم الحاکم فاجتہد فاصاب فلہ اجران (البخاری، کتاب الاعتصام؛ مسلم، کتاب الاقضیۃ)۔

ابتدائی دور اسلامی میں حکومت کے سربراہ کو امام، خلیفہ اور امیر کہا جاتا تھا اور اس کے منصب اور فرائض کو امامت اور خلافت کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ گورنروں کو عامل اور عدلیّہ کے منصب‌دار کو قاضی کہا جاتا تھا اور یہ آخری اصطلاح شاید حاکم کے قائم مقام کی تھی۔ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ انتظامی منصب‌دار کے لیے حاکم کے لفظ کی ابتدا کب سے ہوئی۔ خلفاے راشدین رض کے دور میں صوبائی گورنروں کو عامل [رک بآں] کہا جاتا تھا، جو اصولاً ایک مالی مہتمم تھا۔ خلفاے راشدین رض کے زمانے میں عاملوں کے ساتھ قاضی بھی ہوتے تھے۔ ۔ ۔؛ ممکن ہے یہی قاضی بعد میں حاکم بھی کہلائے ہوں کیونکہ معروف و منکر کے بارے میں فیصلہ دینا اور اسے نافذ کرنا اسی عہدےدار کے سپرد تھا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آگے چل کر حاکم محض انتظامیہ (ایگزکٹو) عہدےدار (مجسٹریٹ) کے معنی میں تبدیل ہو گیا ہو اور ترقی کرتے کرتے یہ لفظ خود رئیس یا امیر مملکت کے معنوں میں استعمال

ہونے لگا ہو۔ حکومت کا لفظ عربی ادب میں نظامِ مملکت کے معنوں میں کب سے رائج ہوا، یہ واضح نہیں ہو سکا۔ اس کے لیے عموماً دولة کا لفظ بھی استعمال ہوتا تھا۔ حکومت بمعنی اقتدارِ اعلٰی بعد کا استعمال معلوم ہوتا ہے۔ لفظ حکومت فارسی اور اردو میں داوری، سلطنت، ریاست وغیرہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ ان مذکورہ ادبوں میں وہ پورا مفہوم ادا کرتا ہے جو انگریزی میں لفظ گورنمنٹ کا ہے، مگر اس میں حاکمیت کے اصول اور تصورات شامل نہیں۔ یہ محض ہیئت حاکمہ اور نظامِ انتظامی کو ظاہر کرتے ہیں، اس لیے یہاں حکومتی نظامات کی بحث کو نظرانداز کر کے حاکمیت کے اصول سے بحث کی جاتی ہے۔

اسلام کے اصولی سیاسی ادب میں امامت کا حق اور اصولِ امامت و نیابت، عقدالامامت اور اوصاف و فرائض امامت کی بحث آئی ہے۔ حاکمیت کسی حکومت کے بنیادی اصول اور نصب‌العین کا نام ہے، جسے انگریزی میں Sovereignty کہتے ہیں اور جس کے معنی یہ ہیں کہ اختیار و اقتدار کا مرکز و منبع کون ہے یا نیابت کا حق کسے حاصل ہے؟ امام اور خلیفہ کے تصور میں ایک ایسے فردِ واحد کا تصور بھی شامل ہے جو بذریعۂ انتخاب یا بیعت چُنا گیا ہو۔ اس سے قدرتی طور سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام میں بہت سے افراد پر مشتمل ہیئتِ حاکمہ کو بھی امامت و خلافت کا درجہ حاصل ہے یا نہیں؟ یہ تو صحیح ہے کہ شورٰی کا ادارہ بنیادی ہے اور امام اور خلیفہ کو وزنی وجوہ کی بنا پر معزول بھی کیا جا سکتا ہے، مگر رئیس الاوّل (باصطلاح فارابی) بہرحال فرد واحد ہی ہوگا؛ لیکن غور کیا جائے تو اصل حاکمیت (بطور خلافتِ نبوی) اس جماعت کے پاس ہے جو خلیفہ کو منتخب بھی کر سکتی ہے اور معزول بھی کر سکتی ہے۔ رئیس الاوّل اپنے جملہ اختیارات کے باوجود نائبِ جمہوری ہے۔ اسی اصول کی بنا پر اس کے معزول کر سکنے کا اختیار بھی ہے۔ قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ اگر خلیفہ پر کفر طاری ہو جائے یا وہ شرعی احکام کو متغیر کرنے لگے یا بدعت کا غلبہ ہو جائے تو وہ حاکم نہیں رہ سکتا اور اس کی اطاعت واجب نہیں رہتی، مسلمانوں پر اس کے خلاف کھڑا ہو جانا ضروری ہو جاتا ہے اور یہ لازم ٹھیرتا ہے کہ کسی دوسرے امامِ عادل کا تقرّر کیا جائے (النووی، ۲ : ۱۲۵)۔

آج کل حکومت اسی حاکمیت کی تنظیم کرنے والے نظام و ہیئت کو کہا جاتا ہے اور یہ ان نمائندوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو کسی خاص اصولِ نیابت و ذمےداری کے تحت نمائندے سمجھے جاتے ہیں؛ چنانچہ جدید تصور کی رو سے جمہور یا عوام ہی اصل حاکم ہیں، جو بذریعۂ انتخاب اپنی نمائندگی کا فیصلہ کرتے ہیں۔

اسلام میں حاکمیت صرف اللہ کی ہے۔ بندگان خدا بطور خلافت حاکم ہو سکتے ہیں، مگر یہ از خود نہیں ہو سکتے بلکہ اہل الحل و العقد کی اجازت سے ہو سکتے ہیں۔ قرآن مجید میں اس اختیار و اقتدار کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لیے کئی الفاظ آتے ہیں، مثلاً (۱) استخلاف فی الارض (۲۴ [النور] : ۵۵)؛ (۲) تمکّن فی الارض (۱۸ [الکہف] : ۸۴)؛ (۳) وراثتِ النّبی (۲۱ [الانبیاء] : ۱۰۵)؛ (۴) امر (۴ [النساء] : ۵۹)؛ (۵) حُکم (جمع : حکام) (۲ [البقرة] : ۱۸۸)؛ (۶) امانت (۴ [النساء] : ۵۸)؛ مگر ان میں اختیار و اقتدار سے زیادہ ذمےداری اور قضا بالعدل کی روح پائی جاتی ہے، البتہ معاشرۂ انسانی کے توازن و محکمی کے لیے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور حفاظت حق کے لیے جہاد کی تنظیم اس میں شامل ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے ایک تنفیذی نظامِ حِسْبہ [رک بآن] (احتساب) کم و بیش ہر زمانے میں

رہا ہے۔

آنحضرتؐ نے نیابتِ الٰہی، شوریٰ اور نفاذِ عدل و خیر کے جو اصول قائم کیے، خلافتِ راشدہ کے دور میں ان پر عمل اور ان کی توسیع ہوئی اور جمہور کے اختیار کی حدّیں قائم ہوئیں اور خلافت کے ایام کے لیے اہل الحل و العقد اور جماعت کے مشورات ہوئے؛ اگرچہ شیعی نقطۂ نظر سے امامت کی تعیین از روئے نص ثابت تھی۔ بنو امیّہ کے اقتدار نے حاکمیت جمہور بطور نیابت و خلافت کے تصور کی نفی کرتے ہوئے مسلمانوں میں ملوکیّت، شاہی اور مطلق العنان سلطنت کی بنیاد ڈال دی۔

اس اثنا میں حاکمیت ایک شخص کی ذات میں مرکوز ہوگئی۔ بنو عبّاس کے زمانے میں قاضی ابو یوسف نے حکومت کے تنظیمی اصولوں کی مد میں بشکلِ خدا میں نفاذِ عدل کا تصور دیا اور یہ دین کا ایک حصہ ہے۔ مگر اسی زمانے میں "الحاکم الحکیم" (Philosopher King) کے یونانی، بالخصوص افلاطونی تخیل نے فلسفۂ سیاست کو متأثر کیا؛ چنانچہ ابن ابی الربیع: سلوک المالک فی تدبیر الممالک؛ الفارابی: کتاب آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ اور کتب اخلاق کے مصنفین، جیسے ابن مسکویہ (کتاب الطہارت) وغیرہ میں اس کے آثار نظر آتے ہیں۔ الفارابی، رئیس الاوّل کا ذکر کرکے اس کے لیے افلاطون کے مانند کمالِ عقل کو ضروری قرار دیتا ہے۔ البتہ امام غزالیؒ نے اپنی کتابوں مثلاً (احیاء العلوم) میں حاکم کی جو تصویر کھینچی ہے وہ ذی علم صاحبِ اقتدار کی نہیں بلکہ خدا ترس خادمِ جمہور کی تصویر ہے۔ بہت بعد میں آنے والے ابن خلدون کے یہاں حاکمیت معاشرتی تعاون کی ایک صورت ہے، جس میں جملہ طبقات بالاختیار شرکت کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں الماوردی کا ذکر لازم ہے، جس نے الاحکام السلطانیۃ میں اس نظام اختیار کے لیے اسلامی اصطلاح امامۃ [رکّ بآں] پر طویل بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ امامت، خلافتِ نبوت [آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلّم کی جانشینی] کا نام ہے، جس کا کام بیک وقت حراسۃ الدین اور سیاسۃ الدنیا ہے اور اس کا ہونا امّت کے لیے واجب ہے۔ قرآن مجید میں انھیں اولی الامر (۴ [النساء]: ۵۹) کہا گیا ہے اور ان کی اطاعت کا حکم ہے (و ھم ائمۃ المأمورون)۔

قیامِ امامت کا وجوب عقلی بھی ہے اور شرعی بھی۔ یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے: اہل الحل والعقد کی رائے سے (جمہور کے فیصلے سے)؛ سابق امام کی طرف سے عہد یا وصیّت یا نامزدگی سے۔ اس موقع پر الماوردی نے امام (خلیفہ) کے اوصاف و شرائط وغیرہ کے بعد نظامِ امامت کے ڈھانچے کی بھی تفصیل دی ہے، جس میں وزارت، امارت علی البلاد، امارت علی الجہاد، ولایت علی حروب المصالح (یعنی مرتدین، باغیوں اور رہزنوں وغیرہ سے جنگ)، ولایت القضاء، ولایۃ المظالم، ولایۃ النقابۃ، ولایات علی اقامۃ الصلوات، ولایۃ علی الحج، ولایت علی الصدقات والفئی والغنیمہ والجزیۃ والخراج والحمی والارفاق فی احکام الاقطاع؛ اس کے بعد دیوان کی تنظیم، احکام جرائم اور احکام الحسبہ کی تفصیل بتلائی ہے۔ پانچویں صدی میں اسلامی حکومت کا یہ تصور اور اس کا یہ نظام تھا۔

اس مقالے میں دورِ اسلامی کی مختلف سلطنتوں کے نظامِ حکومت اور ان کے ارتقا کی بحث نہیں کی گئی (ان کے لیے دیکھیے ہر ملک اور خاندان کے ذیل میں درج شدہ مقالے)۔ یہاں لفظ حکومت کے تعلق سے حاکمیت کے اس تصور سے بحث ہے جو اسلام کی اصل تعلیم نے ہمیں دیا ہے۔ اسلام کا تصورِ حاکمیت (حکومت) دراصل اکثر مغربی نظریات

سے مختلف ہے۔ اصل حاکمیت خدا کی ہے اور انسان کو اس کی نیابت حاصل ہے، لیکن یہ نیابت ایک قانون کے تابع ہے جو شارع علیہ السّلام کے توسط سے نازل ہوا۔ اس لحاظ سے اسلامی حاکمیت کے دو نام رکھے جا سکتے ہیں: (۱) نیابت حاکمیت الٰہیہ؛ (۲) حاکمیت قانونِ الٰہی۔ اس میں نیابت ایک ذمے داری، ایک دین، ایک خدمت، ایک خیر ہے، منصب اور سلطانی نہیں۔ یہ حاکمیتِ الٰہی و خلافتِ نبوی جمہور (اهل الحل و العقد) کی رائے سے قائم ہوتی ہے اور اس میں جماعة کا اصول چلتا ہے۔ یہ مغربی حاکمیت جمہور سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ مغرب میں جمہور اپنا دستور العمل خود بناتے ہیں اور پھر اپنے بنائے ہوئے قانون کو اکثریت کے زور سے منسوخ بھی کر دیتے ہیں۔ اسلامی حاکمیت میں اکثریت کو یہ اختیارات حاصل نہیں۔ اکثریت کے فیصلے قانون الٰہی کے تابع ہوتے ہیں۔ بعض مغربی مصنفین اس اساس کو ”بادشاہوں کے ایزدی حقوق“ (Divine Rights) سے ملتبس کر دیتے ہیں۔ امام کے اپنے اختیارات اپنی مرضی کے تابع نہیں ہوتے بلکہ شریعت کے تابع ہوتے ہیں اس کے برعکس شاہی میں بادشاہ کو مجبوری کے سوا کوئی شے روکنے والی نہیں ہوتی۔

جب اسلامی ملکوں میں ملوکیت اور سلطانی کا دور دورہ ہوا تو حاکمیت عملاً سلاطین و ملوک کے ہاتھ میں آ گئی، لیکن قانون بالعموم شریعت کے تابع رہا۔ ۔ ۔ ۔ ان معنوں میں مسلم سلاطین ظلّ اللہ اور ظلّ سبحانی کہلانے کے باوجود بہرحال قانونِ شرع کی حاکمیت تو مانتے رہے [نیز رَكّ بہ سلطان، سلطنت]۔

لفظ حکیم پر بحث کرتے ہوئے علّامہ تھانوی نے لکھا ہے کہ بعض حکیموں کو عالم عنصری کی ریاست بھی حاصل ہوتی ہے۔ یہ لوگ خلیفة اللہ ہوتے ہیں اور دنیا میں ہر وقت کوئی نہ کوئی ایسا خلیفہ ضرور موجود رہتا ہے۔ انھیں یہ خلافت براہ راست اللہ کی طرف سے ملتی ہے۔ ضروری نہیں کہ ایسے خلفاء کو دنیوی غلبہ بھی حاصل ہو، لیکن وہ بہرحال استحقاق امامت ضرور رکھتے ہیں۔ اس طرح بعض ملوک حکیم بھی ہوتے ہیں، جیسے سکندر، فریدوں اور کیومرث وغیرہ۔ بعض دفعہ یہ دنیا کی نگاہوں سے اوجھل ہوتے ہیں، جنھیں عوام قطب کا نام دیتے ہیں۔ انھیں ایک قسم کی در پردہ ریاست حاصل ہوتی ہے۔ جس دور میں سیاست ان لوگوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے وہ زمانہ نورانیّت سے معمور ہوتا ہے اور اس میں علم، حکمت اور عدل وغیرہ کا دور دورہ ہوتا ہے۔ ان کے زمانے کو ہم انبیاء کے عہد سے مشابہت دے سکتے ہیں (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۳۷۲)۔ امامت کے موضوع پر قدیم کتابوں کے علاوہ شاہ ولی اللہ صاحب کی تصانیف اور شاہ اسمٰعیل شہید کی کتاب منصب امامت بھی ملاحظہ ہو۔

قدیم و جدید حکومتی نظامات کے لیے رَكّ بہ سیاست؛ نیز حاکمیّت کے اصولی تصوّر اور اس کے ارتقا کے لیے رَكّ بہ خلافت، امامت، ریاست و سیاست۔

[ادارہ]

حکیم: (جمع حکماء)، طبیب یا ڈاکٹر کے لیے عربی نام ہے، مگر اس میں دانش‌مند، عقلمند، ماہر یا ہشیار کا مفہوم بھی شامل ہے؛ مادہ ح ک م کے عبرانی اور خصوصاً آرامی معنی سے مقابلہ کیجیے۔ اسی ابتدائی مفہوم سے ”حاکم“ (قاضی، گورنر) اور ”حکیم“ بنے ہیں (دیکھیے فرانسیسی لفظ *Sage-femme*، بمعنی دانا اور *Sage-homme*، بمعنی قانون دان [= علم و حکمت سے بہرہ‌ور])۔ اسی طرح ڈاکٹر کے لیے عربی کے دوسرے لفظ طبیب (جمع اطباء) کی اصل ط ب ب ہے، جس کے معنی عقلمند ہونا اور سمجھنا ہے اور جس کے مشتقات خاص طور پر حبشی زبان (Ethiopic) میں

بہت سے ہیں۔ قدیم زمانے میں طبیب کی اصطلاح بیشتر مستعمل تھی، خصوصاً ادبی زبان میں؛ لیکن بعد کے زمانے میں اور خاص طور پر عوام کی زبان میں لفظ حکیم کو ترجیح دی جانے لگی۔ بعض اوقات دونوں اصطلاحوں میں یوں فرق کیا جاتا ہے کہ حکیم جدید طب کا ماہر ہے اور طبیب قدیم طب کا۔ عام اصطلاح ''حکیم'' کے علاوہ ماہرین کے لیے کچھ اور نام بھی ہیں مثلاً الجرّاح، بمعنی ''سرجن'' (ماہر علم جراحت)، ''الکحّال'' (آنکھوں کا معالج)۔ جدید عربی زبان میں ان ناموں کی بجائے ایسے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں جو لفظ حکیم سے مرکب ہیں، جیسے ''حکیم العیون'' (آنکھوں کا ڈاکٹر)، ''حکیم الأسنان'' (دانتوں کا معالج)۔ تاریخ الحکماء کے نام سے حکمت اور علم طبّ کی تاریخ پر متعدد تصانیف موجود ہیں، جن میں سب سے زیادہ مشہور القفطی [رک بآں] کی تصنیف ہے، جسے J. Lippert نے تصحیح کر کے شائع کیا ہے (لائپزگ ۱۹۰۳ء)۔ [اس کے باوجود لفظ حکیم بمعنی دانشور و ماہر فلسفہ وغیرہ اب بھی استعمال ہوتا ہے، مثلاً اردو میں حکیم الامۃ اور حکیم مشرق جیسے القاب علامہ اقبال کے لیے استعمال ہوے ہیں].

(E. MITTWOCH)

* **حکیم آتا**: خوارزم کے ایک ترک ولی اللہ، جو احمد یسوی [رک بآں] کے شاگرد تھے۔ ان کا انتقال ۵۶۲ھ / ۱۱۶۶-۱۱۶۷ء میں ہوا۔ ان کا اصلی نام سلیمان باقرغانی تھا اور وہ سلیمان آتا یا حکیم خوجہ بھی کہلاتے تھے۔ مقام باقرغان وہ باقرغان نہیں جس کا المقدسی نے ذکر کیا ہے (طبع ڈخویہ، ص ۳۴۲ س ۱۰) بلکہ اس سے بہت شمال کی طرف جدید شہر کُنگرد کے ذرا نیچے کو واقع تھا۔ وہاں حکیم آتا مدفون ہیں اور ان کے مزار پر اب بھی زائرین جاتے ہیں۔ ان کے سوانح حیات کی رو سے باقرغان ''آپاق قورغان'' (= بہت سفید قلعہ) کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے۔ یہی مقامی نام (ظرف مکان) ترکستان میں ہمیں ایک اور جگہ بھی ملتا ہے: خجند کے قریب سیر دریا میں خوجہ باقرغان نام ایک ندی آ کر ملتی ہے اور یہاں بھی ایک ولی اللہ کی تعظیم و تکریم مقامی طور پر کی جاتی ہے۔ حکیم آتا کی زندگی سے متعلق ہمارے پاس محض روایتیں اور قصے ہیں۔ جو کتابیں ان کی طرف منسوب ہیں (جن میں علاوہ باقرغان کتابی کے حضرت مریم کتابی، آخر زمان کتابی وغیرہ بھی شامل ہیں) وہ قازان میں کئی مرتبہ چھپ چکی ہیں۔ پرانے قلمی نسخے، جہاں تک ہمیں علم ہے، اب باقی نہیں ہیں (دیکھیے C. Salemann، در *Bulletin de l'Acad. Imp.*، ستمبر ۱۸۹۸ء، ۹ / ۲ : ۱۰۵ ببعد؛ نیز دیکھیے W. Barthold، در *Turkestan* وغیرہ، ۲ : ۳۹؛ اور *Nachrichten über den Arabl-See*، لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۳۳؛ P. Komarow، در *Protokoli Turk. Kružka Ljub' Arkh.*، ۶ : ۱۰۵ ببعد.

(W. Barthold)

* **حکیم باشی**: ''رئیس الأطبّاء''، سلطنت عثمانیہ میں محل کے سب سے بڑے طبیب کا لقب، جو ساتھ ہی سرکاری محکمۂ صحت کا بھی سربراہ ہوتا تھا۔ محل کے تمام اطبّا، جرّاحوں، معالجینِ چشم، دواسازوں وغیرہ کا سربراہ ہونے کے علاوہ وہ سلطنت کے تمام مسلم یا غیرمسلم طبیبوں کی نگرانی بھی کرتا تھا۔ یہی شخص تمام طبیبوں، جرّاحوں اور دواسازوں کی تقرّری اور برطرفی کا اختیار رکھتا تھا۔ وہ ان کی نگرانی کرتا، ان پیشوں کے امیدواروں کا امتحان لیتا اور اہل امیدواروں کا تقرّر کرتا اور انھیں ترقّی دیتا تھا۔

اغلب ہے کہ قدیم زمانے ہی سے اطبّاء کو

محل میں مستقل یا عارضی طور پر ملازم رکھا جاتا تھا۔ محمد ثانی کے عہد حکومت میں قطب الدین احمد، ابو سعید تیموری کا سابق طبیب، اپنی مہارت کی بدولت عثمانی دربار میں تمام اطباء کا رئیس مقرر ہو گیا، جہاں اس وقت شکر اللہ شیروانی، خواجہ عطاء اللہ عجمی، لاری اور دیگر اطباء موجود تھے۔ اس کا روزانہ وظیفہ ۵۰۰ آقچہ تھا، جو بعد کے سالوں میں حکیم باشی کا عام مشاہرہ رہا؛ مشاہرے کے علاوہ اسے موسم گرما اور موسم سرما کی پوشاکوں کے سرکاری تحائف اور شخصی تحائف بھی ملتے تھے۔

حکیم باشی 'خاص اوضہ' کے افسروں میں شمار ہوتا تھا۔ وہ باش لله، قلسی میں رہتا تھا، جسے محمد ثانی کے عہد میں تعمیر کیا گیا تھا [رک بہ سرای]؛ وہ کسی حد تک باش لله (سلطان کا سب سے بڑا اتالیق) کے ماتحت ہوتا تھا۔ جب سلطان بیمار پڑتا تو اس کی ذمے داری اہم ترین ہوتی تھی؛ اگر اس کا مریض مر جاتا تو اسے عام طور پر برطرف کر دیا جاتا تھا۔ جو دوائیاں وہ تجویز کرتا، انھیں محل کے دوا ساز اس کی نگرانی میں باش لله قلسی میں واقع دواخانہ میں تیار کرتے تھے؛ پھر انھیں مرتبانوں میں رکھ دیا جاتا، جنھیں حکیم باشی اور باش لله بند کر دیتے اور بوقت ضرورت شاہی مریضوں کو دی جاتیں۔

محمد ثانی کے زمانے سے یعقوب پاشا، لاری چلبی، اخی چلبی اور غرس الدین زادہ ایسے مشاہیر اور ماہرین سلطان کے مقرب خاص بھی ہوتے تھے۔ بعد کے سالوں میں نوروز (۲۱ مارچ) کے موقع پر حکیم باشی شربت میں محلول کیا ہوا ایک مرکب ''نوروزیہ'' تیار کرتا جسے وہ سلطان، محل اور حکومت کے اعلیٰ عہدے داروں کو پیش کرتا۔ ان کے اعلیٰ مرتبے کی ایک دلیل یہ ہے کہ جاگیروں کی صورت میں، جو عام طور پر ادرنہ، تکروغی اور گلیبلو کے قریب واقع ہوتی تھیں، آربلیق [رک بآں] عطا کیے کہ ان کے درجے میں بلندی اور سہولتوں میں اضافہ کیا جاتا۔

دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی سے لے کر حکیم باشی کو رئیس الاطباء بھی کہا جاتا تھا (اس کے القاب کے لیے دیکھیے فریدون: منشئات السلاطین، بار دوم، ۱ : ۲۰۱)۔ اس دور کی قدیم تاریخی دستاویزوں سے پتا چلتا ہے کہ محل کے جراحوں کے رئیس (جراح باشی)، جراحوں، اطباء، عطاروں (عشاب) اور مشروبات تیار کرنے والوں (شربت جی) کی تقرریاں، تبادلے اور ترقیاں اس کے اختیار میں تھیں، جن کے لیے وہ دیوان کو سفارشات پیش کرتا تھا۔ وہ برصہ میں بایزید ولی کے ہسپتال [بیمارستان] اور استانبول میں محمد ثانی کے ہسپتال کے عملے کی نگرانی بھی کرتا تھا، اور ابراہیم پاشا کے محل اور غلطہ سرای [رک بآں] جیسے اداروں میں اطباء کی تقرریاں بھی کرتا تھا، ضرورت کے وقت خالی اسامیوں کو کل اوغلری سے پر کرتا، جنھوں نے ''فرنگستان اور عرب ممالک میں عطاری کے فن کی مشق کی ہوتی تھی'' یا ''فرنگستان میں جراحی کا فن حاصل کیا ہوا تھا''۔ ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد بھی اسے اس کا وظیفہ برابر ملتا رہتا تھا۔

حکیم باشی اصولی طور پر علمی زندگی سے تعلق رکھتا تھا؛ اسے بعض اوقات دفتردار یا وزیر کے مرتبہ (پای) تک ترقی دے دی جاتی تھی۔ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں بھی یہ عہدہ اہم تھا: ۱۰۰۳ھ/۹۵-۱۵۹۴ء کے ایک روزنامچہ رجسٹر اور عین علی کے رسالہ کے مطابق اس وقت حکیم باشی کے ماتحت بیس سے زیادہ مسلمان اور چالیس سے زیادہ یہودی طبیب تھے۔ اولیا چلبی لکھتا ہے (۱ : ۵۳۰) کہ اس صدی کے وسط میں حکیم باشی کے پاس پانچ صد آقچوں کی مولویت

[رک بآں] اور ایک سو خدّام تھے۔

اس کے بعد اس عہدے کی اہمیّت کم ہوگئی؛ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر میں یہ ان عہدوں میں شمار ہونے لگا جن کا انحصار دار السّعادت کے آغاؤں پر ہوتا تھا اور مکمّل طور پر ان کے زیر اثر آ گیا تھا۔ اس عہدے پر فائز لوگوں کو اکثر تبدیل کر دیا جاتا تھا۔ ۱۸۲۶ء سے لے کر اس عہدے پر تقرّریاں انتظامیہ کے شعبۂ ملکیہ سے ہوتی تھیں۔ ۱۸۴۴ء میں اس لقب کو سر طبیب شہریاری سے بدل دیا گیا، اور ۱۸۵۰ء میں وزارتِ امورِ طبیّہ کے قیام سے اس عہدے پر فائز شخص کے فرائض کو محل کے ایک نجی طبیب کے فرائض میں محدود کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) تاش کوپری زادہ: الشّقائق النّعمانیّہ، بمواضع کثیرہ (عام طور پر اطبّا کو ہر عہد حکومت کے آخر میں ایک علٰحدہ طبقے میں رکھا گیا جاتا ہے)؛ (۲) طیّار زادہ عطاء: تاریخ عطاء، ۱: ۱۹۳ ببعد؛ (۳) راشد: تاریخ، ج ۳؛ (۴) الصُّبحی: تاریخ، ورق ۱۷؛ (۵) عزّی: تاریخ، ص ۵۶، ۱۰۳؛ (۶) جودت: تاریخ، ۷: ۲۹۳؛ (۷) لطفی: تاریخ، ۵: ۷۰؛ (۸) استانبول، باش وکالت ارشیوی، مہمّہ def. ج ۳ (۹۶۸ھ/۱۵۶۰-۱۵۶۱ء کی)، ص ۵۵، ۶۳، ۱۹۸؛ (۹) رؤس دفترلری (کہسی تصنیفی)، عدد ۵۰۲، ۹۸۰ تا ۹۸۱ھ/۱۵۷۲ تا ۱۵۷۳ء، ص ۳۴، ۲۹۶، ۱۶۳، ۲۲۹، ۱۲۰، ۱۷۰، ۲۰۳، ۲۹۵؛ (۱۰) اسمٰعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتنن سرای تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۳۶۳ تا ۳۶۸؛ (۱۱) M. D'Ohsson: *Tabl au général* . . . . .، بار دوم، ۷: ۹ ببعد؛ (۱۲) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۲۰۰ ببعد؛ (۱۳) Hammer-Purgstall: *Histoire*، ۳: ۱۳۱، ۲۱۳ تا ۲۱۴؛ (۱۴) A. Adnan-Advar: عثمانلی ترک لرنده علم، استانبول ۱۹۴۳ء (اس کا توسیع یافتہ نسخہ: *La science chez les turcs ottomans*، پیرس ۱۹۳۹ء) بمواضع کثیرہ؛ (۱۶) O. Sh. Uludagh: بش بچک امیرلق تورک طبابت تاریخی، استانبول ۱۹۲۵ء؛ (۱۷) عزت: حکیم باشی اوطہسی، الک آکزنہ باش لالاقلسی، استانبول ۱۹۳۳ء؛ (۱۸) الف۔ سہیل انور: اسکی حکیم باشی لر لستسی، استانبول ۱۹۴۰ء؛ (۱۹) وہی مصنّف: حکیم باشی وقت کاتب زادہ م۔ رفیع (اول ۱۷۹۹ء)، استانبول ۱۹۴۰ء؛ (۲۰) وہی مصنّف: حکیم حقی پاشا، استانبول ۱۹۵۳ء؛ (۲۱) M. Z. Pakalın: *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*، بذیل مادّہ؛ (۲۲) گب اور بوون Bowen، بمدد اشاریہ۔

(M. TAYYIB GÖKBILGIN)

⊗ **حلال و حرام**: (ع)، یہ دونوں لفظ خالص عربی الاصل ہیں اور معنوی اعتبار سے متضاد؛ اسی طرح ان دونوں لفظوں سے تعلق رکھنے والے اسماء، مصادر اور مشتقات بھی ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، مثلاً حُرمت و حِلّت، تحلیل و تحریم اور احلال و احرام وغیرہ باہم متضاد و متقابل الفاظ ہیں۔ حرام کے لفظی معنی ہیں: ممنوع، محفوظ، معزز و محترم۔ حرمت کے معنی ہیں: حرام یا ممنوع ہونا، تحریم اور احرام کے معنی ہیں: کسی شئی کو حرام قرار دینا، حرام کی جگہ بطور مترادف المحرّم (جمع المحرّمات بمعنی حرام کردہ) بھی استعمال ہوتا ہے۔ اَلْمَحَارِم (حرام کردہ اشیاء) سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اللہ تعالٰی نے حرام قرار دی ہیں۔ اسی طرح حلال کے معنی ہیں: مباح، جائز [رک بآں]، روا یا غیر ممنوع وغیرہ۔ حِلّت کے معنی حلال یا جائز ہونا اور تحلیل و احلال کا مطلب ہے حلال قرار دینا (تفصیل کے لیے دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس، زیر مادّہ ح ر م اور ح ل ل؛ مفردات القرآن، زیر مادّہ ح ر م؛ کشّاف اصطلاحات

الفنون، ۱ : ۳۶۸) ۔

حلال شریعت اسلامی کی رُو سے وہ شے ہے جس کی حِلّت یا جواز کتاب و سنّت کی رو سے بصراحت ثابت ہو جائے۔ حلال کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ: جس سے غیر کا حق منقطع ہو چکا ہو اور جس میں اللہ کی نافرمانی بھی نہ پائی جائے؛ یہی وجہ ہے کہ اکلِ حلال کے سلسلے میں وارد ہونے والی حدیث نبوی میں کہا گیا ہے کہ ”جس نے چالیس دن تک رزقِ حلال کھایا اللہ تعالٰی اس کے قلب کو منوّر کر دے گا اور اس سے حکمت کے سرچشمے پھوٹیں گے (کشّاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۳۴۷) ۔ بعض فقہاء نے حلال کے بجائے مُباح کو حرام کے متضاد اور متقابل لفظ کے طور پر استعمال کرنا پسند کیا ہے، کیونکہ حلال کی نسبت یہ لفظ جامع تھا جس کے ضمن میں حلال اور جائز بھی آ جاتے ہیں، مثلاً حلال اشیاء تو وہ ہیں جن کی حِلّت کتاب و سنّت کی رو سے بصراحت ثابت ہے اور بندے کے لیے یہ لازم نہیں قرار دیا گیا کہ وہ ہر حلال چیز کھائے بلکہ یہ اس کی مرضی اور اختیار پر موقوف ہے، لیکن وہ اشیاء جن کی حلت و حرمت صراحت کے ساتھ ثابت نہیں اور وہ مُشْتَبِہ (تعریف آگے آتی ہے) کے درجے میں بھی نہیں آتیں تو سوال پیدا ہوا کہ انہیں کس زُمرے میں رکھا جائے؟ فقہاء نے اس مشکل کو دور کرنے کے لیے مُباح (از اِباحت بمعنی جائز و روا قرار دینا) کا جامع لفظ منتخب کیا ہے جو حلال اور جائز کو بھی شامل ہے (الخضری : اصول الفقہ، ص ۵۳ ببعد؛ الخطیب : فقہ الاسلام، ص ۲۳ ببعد؛ محمد ابو زہرہ : اصول الفقہ، ص ۴۲ ببعد) ۔ چنانچہ شیخ محمد ابو زہرہ امام شوکانی کا قول نقل کرتے ہیں کہ مباح وہ ہے جس کا کرنے والا یا نہ کرنے والا کسی مدح یا مذمت کا مستحق قرار نہیں پاتا یا صاحبِ شریعت نے بندے کو اس کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا ہو۔ اب اس کی مرضی ہے کہ اسے کرے یا نہ کرے؛ اور مباح کو حلال اور جائز بھی کہتے ہیں (اصول الفقہ، ص ۴۳؛ نیز الخضری اصول الفقہ، ص ۵۷)؛ اس کی تائید امام ابوبکر الجصّاص کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ ”تمام طیّبات و لذائذ (یعنی پاکیزہ و لذیذ اشیاء) مباح ہیں تاوقتیکہ کسی کے حرام یا ممنوع ہونے کی حجت و دلیل نہ قائم ہو جائے (احکام القرآن، ۲ : ۲۱۲) ۔

مباح کی اقسام تین ہیں : (۱) شارع نے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا ہے چاہو تو کرو اور چاہو تو نہ کرو؛ (۲) شارع کی طرف سے اختیار دینے کی سمعی دلیل تو نہیں، لیکن شارع نے ”حرج“ یا ”اثم“ کی نفی کر دی ہے؛ (۳) شارع کی طرف سے جس چیز کے بارے میں کچھ وارد نہیں ہوا، یہ اپنی اصلی حالت، یعنی اِباحت پر رہے گا اور یہیں سے ہمارے فقہاء نے یہ اصول وضع کیا ہے : ”اَلْاَصْلُ فِی الْاَشْیَاءِ الْاِبَاحَۃُ“، یعنی اشیاء کی اصل اباحت ہے (الخضری : اصول الفقہ، ص ۵۷ ببعد؛ سلم الوصول، ص ۷۳ ببعد؛ القرضاوی، ص ۱۵ ببعد) ۔

حرام وہ فعل ہے جس کی حرمت، یعنی اسے نہ کرنے کا شریعت نے صریح حکم دیا ہو اور جس کا مرتکب خدا کا نافرمان اور عتاب و سزا کا مستوجب قرار پائے۔ حرمت کے حکم کو تحریم بھی کہتے ہیں، بعض کا قول ہے کہ ”حرمت“ اور ”تحریم“ اصلاً اور ذاتاً تو ایک (مُتّحِد) ہیں، مگر اعتباراً مختلف ہیں (کشّاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۳۶۷)؛ علامہ الخضری (اصول الفقہ، ص ۵۲ ببعد) نے حرام کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے : ”اَلحرام ما اَشعر بالعقوبۃ علی فعلہ“ (یعنی حرام وہ ہے جس کے کرنے پر سزا یا عقوبت کی آگاہی بندے کو دے دی گئی ہو) ۔ شیخ ابو زہرہ (اصول الفقہ، ص ۴۲) نے لکھا ہے کہ جمہور علماء کے

نزدیک حرام وہ فعل ہے جس سے شارع نے حتماً و لازماً قطعی یا ظنی دلیل سے منع کر دیا ہو؛ لیکن علماے احناف کے نزدیک جہاں اجتناب کا حکم کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع امت کی قطعی نصوص سے ثابت ہو وہ تحریم کا مقتضی ہے اور یہ فرض کے درجے میں آتا ہے؛ اگر خبرِ واحد اور قیاس سے ثابت ہو تو کراہت تحریمی کا مقتضی ہے اور یہ واجب کی حیثیت رکھتا ہے؛ اور اگر کسی چیز سے منع تو کیا گیا ہو، مگر اس کے ارتکاب پر سزا یا عقوبت نہ بتائی گئی ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہ سنت کے درجے میں آتا ہے (الخضری: اصول الفقہ، ص ۲۵ ببعد؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۴۳ ببعد).

حرام کی دو قسمیں ہیں (۱) حرام لعینہٖ یا حرام لذاتہٖ، یعنی شارع نے اسے کسی ایسی وجہ سے حرام قرار دیا ہے جو اس کی اصل یا حقیقت میں داخل ہو اور اس سے پانچ ضروریات (الضرورات الخمسہ، یعنی جسم، نسل، مال، عقل اور دین) متاثر ہوتے ہوں (یعنی انھیں نقصان پہنچتا ہو)، جیسے مردار کھانا، شراب پینا، زنا کرنا وغیرہ؛ (۲) حرام لغیرہٖ، یعنی جو اصلاً اور ذاتاً تو حلال ہے اور نہی کسی ذاتی سبب کے باعث وارد نہیں ہوئی بلکہ کسی خارجی سبب کے باعث حرام ہے، مثلاً وہ کسی ایسی چیز کے ارتکاب کا وسیلہ اور سبب بن سکتی ہے جو اصلاً اور ذاتاً حرام ہے جیسے عورت کے اعضا کی طرف دیکھنا جو زنا کی طرف رغبت کا سبب بنتا ہے۔ جو شے کسی وقتی یا عارضی سبب سے حرام ہو، مثلاً ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا، اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت اور چوری کا حلال جانور (بکری، گائے وغیرہ) ذبح کر کے کھانا بھی حرام لغیرہٖ کے ضمن میں آئے گا (ابو زہرۃ: اصول الفقہ، ص ۴۲ ببعد؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۸).

حلالِ بیّن وہ ہے جس کی حلت یا تحلیل کتاب و سنت کی نصِ قطعی یا اجماعِ امت سے ثابت ہو؛ اسی طرح حرامِ بیّن وہ ہے جس کی حرمت یا تحریم کتاب و سنت کی نصِ قطعی یا اجماعِ امت سے ثابت ہو، لیکن جس چیز کی حلت یا حرمت بیّن، یعنی واضح نہ ہو اسے مشتبہ کہا جاتا ہے۔ مشتبہ وہ ہے جس کی حلت اور حرمت کے دلائل متعارض و متصادم ہوں، مثلاً بعض باتیں حلت کا تقاضا کرتی ہیں اور بعض حرمت کا۔ بعض فقہا نے مشتبہ کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کے کھانے یا پینے کے جواز کے بارے میں علما میں اختلاف پایا جائے، جیسے گھوڑے کا گوشت کھانے اور نبیذ کے بارے میں علما کا اختلاف ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۳۴ ببعد).

فقہاے اسلام کا یہ استنباط کہ اشیاء کی اصل حلت و اباحت ہے کیونکہ حرمت یا کراہت کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، اس کی بنیاد اس آیت پر ہے: اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً ؕ (۳۱ [لقمٰن]: ۲۰) "کیا تو نے نہیں دیکھا کہ جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے وہ سب اللہ نے تمھارے لیے مسخر کر دیا اور اپنی ظاہری و باطنی نعمتیں تمھیں عطا فرما دی ہیں۔" ایک اور آیت میں ہے: هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ۚ (۲ [البقرۃ]: ۲۹) "اللہ وہ ذات ہے جس نے تمام زمینی اشیاء تمھارے لیے پیدا فرما دی ہیں"۔ ایک موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا: حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کر دیا ہے اور حرام وہ جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے، اور جس کے بارے میں کتاب اللہ نے سکوت اختیار کیا وہ تمھارے لیے معاف اور مباح ہے" (القرضاوی، ص ۲۱)؛ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں محرمات کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن حلال و مباح کا دائرہ بے حد

وسیع ہو جاتا ہے (حوالہ سابق)۔

شریعت اسلامی نے ان اشیا کو حرام قرار دیا ہے جن میں انسانیت کے لیے نجاست اور ضرر موجود ہے۔ جن اشیا میں کچھ نفع بھی ہے، مگر ان کا ضرر اور نقصان نفع سے زیادہ ہے، انھیں بھی حرام قرار دیا گیا ہے (۲ [البقرہ] : ۲۱۹)؛ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلّم کا منصب یہی بتایا گیا ہے کہ آپ طیّبات، یعنی پاکیزہ اشیا کو حلال اور خبائث، یعنی نجاست اور ضرر والی اشیا کے حرام ہونے کا اعلان کریں گے (۷ [الاعراف] : ۱۵۷)۔

علاّمہ ابن القیمؒ نے دین اسلام کی حکمت و سہولت کے ضمن میں لکھا ہے کہ اللہ تعالٰی نے اپنے بندوں پر جو اشیا کسی حکمت کے پیش نظر حرام قرار دی ہیں ان کا نعم البدل بھی عطا فرمایا ہے جس سے نہ صرف محرمات کی کمی پوری ہو جاتی ہے بلکہ بندہ ان سے بے نیاز ہو جاتا ہے مثلاً تشاؤم (یعنی بدشگونی) کو حرام قرار دیا تو اس کے عوض صلوٰۃ الاستخارہ کی اجازت دی، سود حرام کر کے تجارت کا حکم دیا، زنا حرام کر کے نکاح کی اجازت دی، مسکرات (منشّیات) کے بدلے لذیذ و مفید مشروبات عطا کیے، خبائث (مضر، پلید اور نقصان دہ ماکولات) کے عوض طیّبات (مفید، پاکیزہ اور نفع بخش ماکولات) عطا فرما دی ہیں (روضۃ المحبین، ص ۱۰، اعلام الموقعین، ۲ : ۱۱۱، القرضاوی، ص ۲۳)۔

اسلام میں تحلیل و تحریم، یعنی کسی شے کو حلال یا حرام قرار دینا صرف اللہ تعالٰی کا منصب ہے، چنانچہ قرآن کریم نے متعدّد دفعہ واضح کیا ہے کہ کسی انسان کو حلت و حرمت کا مجاز ماننا شرک ہے اور یہود و نصارٰی کے ان دینی پیشواؤں کی مذمّت کی ہے جو تحلیل و تحریم کو اپنا منصب قرار دے بیٹھے تھے (۹ [التوبۃ] : ۲۹، ۳۱، ۳۷؛ ۱۰ [یونس] : ۵۹؛ ۱۶ [النحل] : ۱۱۶؛ ۵ [المائدہ] : ۱۰۳؛ ۶ [الانعام] : ۱۴۳ تا ۱۴۴؛ ۷ [الاعراف] : ۳۲؛ نیز القرضاوی، ص ۲۷ ببعد)، جو اشیا حرام کا وسیلہ بنتی ہیں وہ بھی حرام ہیں اور حرام کو حیلے بہانے سے حلال بنا لینا بھی حرام ہے (القرضاوی، ص ۳۳ ببعد)۔

شریعت اسلامی نے جن اشیا کو حرام قرار دیا ہے وہ انسان کے لیے کئی پہلوؤں سے مضر اور نقصان دہ ہیں اور زمانے کے تغیّر کے باوجود بھی یہ ایک حقیقت ہے کہ محرمات کے ارتکاب سے انسان کی وہ پانچ چیزیں ضرور متأثر ہوتی ہیں جنھیں فقہائے اسلام نے ضروریات خمسہ (الضّروریات الخمسۃ) کا نام دیا ہے، یعنی : جسم، نسل، عقل، مال اور دین یا اخلاق (دیکھیے ابوزہرہ : اصول الفقہ، ص ۳۴۴؛ القرضاوی، ص ۴۳ ببعد)۔

اسلامی شریعت کی رُو سے جو چیزیں حرام قرار پاتی ہیں ان کے تین دائرے ہیں : پہلے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن کا تعلّق ہر مسلمان کی انفرادی زندگی سے ہے جیسے مُردار، دم مسفوح (جو ذبح کرتے وقت جانور کی شہ رگ سے جاری ہوتا ہے)، خنزیر کا گوشت، ایسی نذر و نیاز جس میں شرک کا شائبہ ہو، شراب، جوا وغیرہ (۲ [البقرہ] : ۱۷۳؛ ۵ [المائدہ] : ۳، ۶ [الانعام] : ۱۴۵) یا لباس، رہن سہن، کسب معاش وغیرہ سے متعلق (القرضاوی، ص ۴۳ ببعد)؛ دوسرے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن کا تعلّق خانگی یا ازدواجی زندگی سے ہے جیسے زنا سے اجتناب، شرعی محرمات (یعنی جن سے نکاح حرام ہے) سے نکاح نہ کرنا، نکاح، طلاق اور اولاد سے متعلقہ مسائل (حوالۂ سابق، ص ۱۳۰ ببعد) میں ناجائز راستہ اختیار کرنا؛ تیسرے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن سے مسلمان کو عام معاشرتی زندگی میں واسطہ پڑتا ہے جیسے رسم و رواج، لین دین کا کاروبار، کھیل کود، معاشرتی تعلّقات اور مسلمان کے غیر مسلموں سے

تعلّقات وغیرہ کے مسائل (حوالہ سابق، ص ۱۸۳ ببعد)؛ [ان کی اساس معاشرتی ہے اور ان کی اہمیت بھی اتنی ہی ہے جتنی دو اول الذّکر دائروں کی۔ یہ امر واضح ہے کہ اسلام میں حلال و حرام کا اصول طہارتِ زندگی، حفظ زندگی اور شرف زندگی کے تصور پر قائم ہے۔ اس میں فرد کی تطہیر و فلاح بھی شامل ہے اور عدل اجتماعی کے تقاضے بھی شامل ہیں۔ فرد کو اجتماع کے فلاحی مقاصد سے روحانی طور سے وابستہ رکھنے کے لیے محرمات کے امتناع کے ذریعے آمادہ رکھنا ضروری تھا، چنانچہ نفس کا یہ ڈسپلن، اجتماع کے مصالح کے لیے ہر فرد کو آمادہ رکھتا ہے، ورنہ پہلے معاشرتی اختلال اور بعد میں اجتماع کے جملہ شعبوں میں خلل پیدا ہو کر فساد و انتشار کا باعث بن جاتا ہے]۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم (موضوع سے متعلقہ آیات)؛ (۲) الترمذی: الجامع الصحیح، دہلی ۱۹۳۵ء؛ (۳) الشافعی: کتاب الاُمّ، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴) وہی مصنف: الرسالۃ، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۵) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ حرم، حلل؛ (۶) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادّہ حرم، حلل؛ (۷) ابن القیم: اعلام الموقّعین، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۸) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۹) الخضری: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۰) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۱۱) محمّد ابو زہرہ: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) عمر عبداللہ: سلّم الوصول، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) راغب: مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۱۸ھ؛ (۱۴) یوسف القرضاوی: الحلال و الحرام، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ [(۱۵) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادّہ الحرام، الحلال و الحرام و الشّبہات۔]

(ظہور احمد اظہر)

* **حَلَب**: (الف) شمالی شام کی ایک [سابقہ] ترکی ولایت جس کی شمال مغربی اور شمالی سمت میں آطنہ [رک بہ آدَنَہ] اور سیواس کی ولایتیں ہیں، شمال مشرق میں معمورۃ العزیز کی ولایت، مشرق میں دَیر الزُور کا ضلع (سنجاق)، جنوب میں دمشق کی ولایت اور بحیرۂ رُوم۔ اس ولایت کی کوئی نمایاں جغرافیائی خصوصیات نہیں اور یہ تین سنجاقوں، یعنی ضلعوں میں منقسم ہے، یعنی (ا) حلب جس کا رقبہ چوبیس ہزار مربّع میل ہے اور آبادی چھ لاکھ بہتّر ہزار پانچسو، (ب) مَرْعَش [رک بآں] اور (ج) عُرفہ (رک بآں)۔ پوری ولایت کا رقبہ چھتیس ہزار مربع میل اور آبادی نو لاکھ پچانوے ہزار آٹھ سو ہے جس میں سات لاکھ بانوے ہزار پانچسو مسلمان ہیں، انچاس ہزار ارمنی، اور ایک لاکھ چونتیس ہزار تین سو شامی عیسائی (بقول **Brockhaus**: *Conversations Lexicon*)۔ حلب کو سَیف الدّولہ الحَمْدانی کے زمانے یعنی تقریباً ۳۳۳ھ سے انتظام ملکی کے لحاظ سے ایک علیحدہ علاقہ تصوّر کیا جا سکتا ہے۔ سَیف الدّولہ حلب کا پہلا بادشاہ تھا۔ اس وقت سے حلب کا علاقہ (خواہ بطور ایک ریاست یا سلطنت کے اور خواہ مملوک یا عثمانی سلطنت کے ایک صوبے کے طور پر) دریاے فرات کے پار حرّان تک برابر پھیلا ہوا تھا، مگر اٹھارھویں صدی عیسوی کے رُبع آخر میں دیر الزُّور کی مستقل سنجاق بن جانے سے اس کا رقبہ کم ہوگیا، لیکن جنوب کی طرف حَماۃ کا ضلع فاطمی خلفا کے زمانے ہی سے اس سے علیحدہ ہو گیا تھا۔ مملوکوں کے عہد میں نویں صدی ہجری میں اس کی وسعت انتہا کو پہنچ گئی، کیونکہ اس وقت اس کی حدّ شمال مشرقی ایشیاے کوچک کے شہر بوربگی تک وسیع ہو گئی تھی اور کچھ مدّت تک جنوب کی طرف حمص بھی

اس میں شامل رہا۔ بوزنطی دور حکومت میں چوتھی صدی ہجری تک قنسرین [رک بآں] صوبے کا صدر مقام رہا۔ انطاکیہ [رک بآں] اور اس کے منحقہ علاقے جہاں ایک صدی تک صلیبی مجاہدین کی حکومت رہی تھی، ۶۶۸ھ میں سلطان بیبرس کے قبضے میں آ گئے اور حلب کے صوبے میں شامل کر دیے گئے۔

فان کریمر کی کتاب (*Kulturgeschichte des Orients under den Chalifen*، وی انا ۱۸۷۵ء، ص ۳۵۰ و ۳۵۱) اور Le Strange: *Palestine under the Muslims*، ص ۴۴ تا ۴۸) سے ہمیں اس بات کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے کہ عباسی عہد حکومت میں حلب کے صوبے کو کل کتنا محصول ادا کرنا پڑتا تھا۔ ابن خلدون نے جراب الدولة کے حوالے سے لکھا ہے کہ حلب اور العواصم کا صوبہ چار لاکھ (ایک اور نسخے کی رو سے چار لاکھ بیس ہزار) دینار، المامون کے عہد (۱۵۸ تا ۱۷۰ھ) میں ادا کرتا تھا۔ (لیسٹرینج Le Strange کے اندازے کے مطابق دینار کو دس شلنگ کے مساوی سمجھا جا سکتا ہے)۔ الجہشیاری کی کتاب الوزراء کے بیان کے مطابق ہارون الرشید کے عہد (۱۷۰ تا ۱۹۵ھ) میں یہ رقم چار لاکھ ستر ہزار دینار تھی اور قدامہ کی کتاب الخراج کے مطابق ۲۰۴ھ میں تین لاکھ ساٹھ ہزار، ابن خرداذبہ اور ابن الفقیہ کے قول کے مطابق ۲۳۰ھ میں چار لاکھ اور المقدسی کی رو سے ۳۷۵ھ میں تین لاکھ ساٹھ ہزار تھی۔ سلطان نورالدین زنگی کے زمانے میں یہ رقم کم تھی، جیسا کہ کارلائل Carlyle نے ابن تغری بردی کی ”مورد اللطافة“ کے ایڈیشن کے حواشی میں ص ۱۷۱ پر کیمبرج کے ”تواریخ بنی ایوب“ کے قلمی نسخے کے حوالے سے لکھا ہے۔ اس نے پوری سلطنت کی آمدنی جس میں شام کا ملک دمشق تک اور عراق عرب موصل تک شامل تھے، مگر عواصم شامل نہ تھا، چار لاکھ دو ہزار سات سو تینتیس دینار لکھی ہے اور حلب اور اس سے متصل علاقے کی صرف چھیانوے ہزار ایک سو چھیاسی دینار۔ سلطان الظاہر الغازی کے زمانے میں آمدنی اس سے خاصی زیادہ تھی، چنانچہ فان کریمر نے *Sitzungsber. der Wiener Akad., Phil. Hist. Klasse*، ۱۸۵۰ء، ص ۲۳۵ تا ۲۳۸، میں جو ابن شحنہ کا ترجمہ دیا ہے، اس میں ابن ابی طیّ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حلب کے شہر کی آمدنی (اس کے کھیتوں اور باغوں کو شامل کر کے) اس وقت انہتّر لاکھ چوراسی ہزار پانچ سو درہم، یعنی چار لاکھ پینسٹھ ہزار چھ سو تینتیس دینار تھی، اور سلطان النّاصر یوسف ثانی کے عہد حکومت کے خاتمے کے قریب (تقریباً ۶۵۸ھ میں) یہ آمدنی اسّی لاکھ درہم، یعنی پانچ لاکھ تینتیس ہزار تین سو تینتیس دینار کے لگ بھگ تھی۔

جہاں تک صوبۂ حلب کے انتظامی امور کا تعلق ہے، اس کے لیے مملوک عہد سے متعلق ہمارے پاس اچھے مستند مصادر موجود ہیں۔ القلقشندی کی ضوء الصبح (دیکھیے مادہ حاجب) کی رو سے دمشق کے بعد حلب سب سے بڑا صوبہ تھا۔ صوبے کا ایک حاکم اعلٰی ہوا کرتا تھا، جو ایک ہزار مملوک سپاہیوں کا سردار (امیر) اور سلطان کا نائب تھا اور جسے ملک الامراء کا خطاب حاصل تھا۔ اس کے بعد اور حکّام و عمّال تھے: (الف) قلعے کا گورنر جو سابق الذکر امیر کے ماتحت نہیں تھا، بلکہ چالیس مملوک سپاہیوں کا امیر تھا اور بعض اوقات اسے اسی حیثیت سے ایک ہزار کے امیر تک کی بھی ترقی مل جاتی تھی۔ اتابک یعنی صوبے میں متعیّنہ فوجوں کا سپہسالار (اس وقت ان کی تعداد چھ ہزار اجیر (پیشہور) سپاہی اور پانچ سو

مملوک سپاہی تھی) ۔ اور حاجب الحجاب، یعنی فوجی انتظامی عدالت کا صدر، جس کی مدد کے لیے تین ادنٰی درجے کے حاجب [رک باں] ہوتے تھے ۔ یہ سب فوجی حکّام تھے جو تقریبًا عمومًا مملوکوں کی ترکی فوج میں سے انتخاب کیے جاتے تھے؛ (ب) دینی حکّام: چاروں مستند مذہبوں کے قاضی القضاۃ؛ ایک حنفی اور ایک شافعی قاضی عسکر (اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ایک مفتی ہوتا تھا)؛ ناظم بیت المال [رک باں]؛ (ج) دیوانی محکموں کے عہدیدار: وزیر، جو حلب کے صوبے کا ناظر انسپکٹر کہلاتا تھا؛ کاتب (جسے حلب میں امیر دیوان الرسائل کہتے تھے) ۔ یہ دیوانی عہدیدار ان سے کمتر درجے کے تھے جو ان کی طرح قاہرہ میں متعین ہوتے تھے؛ امیر محکمۂ رسد؛ ناظر دفتر (مشرف دواوین)؛ صدر بلدیہ (شیخ بلدہ)؛ پوسٹ ماسٹر (صاحب البرید)؛ سرکاری زمینوں کا ناظر (مفتش)؛ ناظر عمارات؛ پولیس کا افسر اعلٰی (صاحب الشرطہ)؛ محتسب (جسے اکثر اوقات دینی عہدیداروں میں سے منتخب کیا جاتا تھا)؛ (د) طبی عہدیدار (جو وظائف صناعیہ سے متعلق تھے)، مثلاً طبیب اعلٰی، جراح اعلٰی اور ماہر امراض چشم ۔ یہ الجھا ہوا نظام حکومت قاہرہ کی مرکزی حکومت کے نظام کی چھوٹے پیمانے پر ایک نقل تھا اور جہاں تک بستہ ور سپاہیوں اور مملوکوں کا تعلق ہے، کسی حد تک نظام جاگیرداری کے اصولوں پر مبنی تھا ۔ ترکوں کے عہد میں بھی اس کی یہی صورت رہی، اگرچہ القاب اور فرائض کی تقسیم میں تھوڑی سی تبدیلی پیدا ہو گئی ۔ انیسویں صدی عیسوی کے ربع اوّل میں ینی چری نظام کے خاتمے اور اصلاحات کے نفاذ کے بعد پہلی مرتبہ نظام حکومت میں سادگی اور سہولت پیدا کی گئی ۔ مملوک سلاطین کے زمانے میں حلب کا صوبہ مختلف درجے کے تحت گورنروں (عمّال) کے انتظام میں تھا جو کسی حد تک براہ راست والی کے ماتحت تھے، اگرچہ اہم عاملوں کا تقرر خود سلطان کیا کرتا تھا ۔ سرحدی قلعے ایک ہزاری امیروں کے ماتحت تھے اور باقی شہر اپنی اپنی اہمیت کے لحاظ سے یا تو جاگیر سے لے کر دس امیروں یا بستہ ور سپاہیوں کے ملازموں کے زیر انتظام تھے ۔ ترکمان قبیلے دو حدوں پر بستے اور چند کرد قبیلے خود اپنے اپنے سرداروں کے زیر حکومت تھے جنہیں سلطان مقرر کرتا تھا ۔ ترکی نظام حکومت کے لیے رک بہ ایالت۔

(ب) حمص جو ملک شام کے شہروں میں دوسرے درجے پر ہے۔

۱ ۔ طبعی جغرافیہ اور عمومی حالات.

حلب کا شہر [۳۷ درجے ۸ دقیقے ۵ ثانیے] طول بلد مشرقی اور [۳۶ درجے ۱۲ دقیقے] عرض البلد شمالی پر، سطح سمندر سے [۱۲۷۵] فٹ کی بلندی پر، دریائے قویق (کویک چای) کے کنارے ان دو علاقوں کے درمیان واقع ہے جن میں شمالی شام کو تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی مغربی پہاڑی علاقہ اور مشرقی علاقہ جو زیادہ تر میدانی ہے ۔ موسم سرما میں آب و ہوا سرد ہوتی ہے (صحیح موسمی حالات و کوائف کے لیے دیکھیے رسل Russel کی کتاب *Natural History of Aleppo*، طبع لندن ۱۷۹۴ء، ۱: ۸۳ تا ۹۶)۔ موسم بہار فروری میں شروع ہو جاتا ہے اور مئی سے لے کر ستمبر تک بہت گرمی پڑتی ہے ۔ اوسط درجۂ حرارت سال بھر کا ۶۸ درجے، جاڑے کا ۴۴ درجے اور گرمی کا ۸۲ درجے فارن ہائٹ ہے ۔ حلب کی تجارتی اہمیت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ یہ شہر شمال سے جنوب کو جانے والی شاہراہ اور ان سڑکوں کے کنارے واقع ہے جو بحیرۂ روم سے عراق عرب کو جاتی ہیں، اور اس طرح وہ شمالی

شام اور شمالی الجزیرہ کی اس تجارت کے ایک بڑے حصّے کا مرکز بن گیا ہے جس کا سلسلہ دیار بکر اور ماردین تک اور دریاے فرات کے کنارے عانہ تک پھیلا ہوا ہے (دیکھیے *Geographie les Welthandels* : Karl Andree طبع جدید، ۱۹۱۲ء، ۲ : ۷۲۸) ۔ اگرچہ جزائر شرق الہند کے بحری راستے کی دریافت کے بعد سے حلب کی تجارتی اہمیّت کم ہونی شروع ہو گئی تھی، تاہم سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی تک وہ ایک خوشحال تجارتی مرکز تھا ۔ فرانس، جرمنی، ہالینڈ اور وینس کے بہت سے تاجر وہاں اپنے اپنے قنصلوں کی حفاظت میں رہتے تھے اور زیادہ‌تر یہودی آڑھتیوں کی وساطت سے باہر سے مال منگواتے اور بیرونی ملکوں کو مال بھیجتے تھے؛ لیکن سب سے زیادہ تعداد انگریز تاجروں کی تھی، جن کا وہاں جیمس اوّل (۱۶۰۳ تا ۱۶۲۵ء) کے زمانے سے ایک بڑا کارخانہ قائم تھا ۔ ۱۷۷۵ء میں حلب میں اسّی فرنگی تاجر کاروبار کرتے تھے ۔ انیسویں صدی کے وسط میں حلب کی خوشحالی اور اس کے تجارتی تعلّقات تقریباً ختم ہو گئے، جس کے کئی اسباب تھے : نپولین اوّل کے وقت میں بحیرۂ روم غیر محفوظ تھا؛ ملک کا انتظامِ حکومت خراب تھا؛ ۱۸۱۳ اور ۱۸۲۶ میں ینی چری نے بغاوت کر دی؛ ۱۸۲۲ء میں ایک خوفناک زلزلہ آیا اور اس کے بعد ۱۸۲۷ اور ۱۸۳۲ء میں چند خفیف زلزلے آئے؛ ہیضے (۱۸۳۲ء) اور طاعون (۱۸۳۷ء) نے ملک کو ویران کر دیا؛ ۱۸۳۱ء سے لے کر ۱۸۳۷ء تک مصری حکّام کی ناقابلِ یقین بد عنوانیاں جاری رہیں، جن کے بُرے اثرات سے شام کے دیگر حصّے نسبۃً محفوظ رہے (دیکھیے *La Syrie sous le gouvernement de* : F. Perrier *Mehemmed Ali jusqiu'en 1840*، پیرس ۱۸۴۲ء) اور آخر میں ترکی حکومت کا ازسرِ نو قیام عمل میں آیا ۔ اگرچہ ۱۷۷۵ء میں تجارتِ درآمد کی مالیت ساڑھے آٹھ ملین فرانک تھی اور تجارتِ برآمد ۹ ملین فرانک تک پہنچ گئی تھی، مگر ۱۸۴۴ء میں تجارت درآمد گھٹ کر ساڑھے پانچ ملین فرانک رہ گئی اور تجارت برآمد تو صرف اڑھائی ملین فرانک کی ہوئی (دیکھیے *Esquisse de l'état politique et commercial* : Henri Guy *de la Syrie*، پیرس ۱۸۶۲ء) ۔ اس کے بعد کہیں ۱۸۸۰ اور ۱۸۹۰ء کے درمیانی سالوں میں حلب کی حالت کچھ سنبھلنی شروع ہوئی ۔ اب اس کے باشندوں کی تعداد اور تجارت درآمد و برآمد کی مجموعی مالیّت میں اضافہ ہوا اور ریلوے مختلف شہروں کو آپس میں ملا کر (حلب ↔ ریاق ↔ دمشق ↔ بیروت؛ حلب ↔ حمص ↔ طرابلس) مفید نتائج پیدا کرنے لگی ۔ ایک تجویز کے مطابق نہ صرف یہ کہ بغداد ریلوے پر حلب کو دوسرے مقامات سے ملا دیا گیا، بلکہ اسے براہ راست اسکندرونہ کی بندرگاہ سے مربوط کر دیا گیا ۔ یہ سب باتیں اس امر کی ضمانت دیتی تھیں کہ حلب کا مستقبل بہت شاندار ہوگا.

چالیس پچاس سال پہلے سامانِ درآمد کی مالیت ½۸۵ ملین فرانک (جس میں سے ۲۰ ملین کی صرف روئی وغیرہ ہے) اور سامان برآمد کی مالیت ۲۰ ملین فرانک تھی (تل، ملٹھی، مازو، مکّھن، زیتون کا تیل، اون، ریشم، کھالیں وغیرہ) ۔ ۱۸۲۲ء کے زلزلے سے پہلے سیّاحوں کے اندازے کے مطابق حلب کی آبادی ایک لاکھ پچاس ہزار تھی، لیکن ۱۸۲۲ء کے بعد کم ہو کر صرف پچاس ہزار رہ گئی ۔ ۱۸۲۲ء میں (Guide Joanne برائے ۱۸۸۷ء) صرف نوّے ہزار سے ایک لاکھ تک بتائی جاتی ہے، مگر ۱۸۹۳ء میں بڑھ کر ایک لاکھ تیس ہزار ہو گئی (دیکھیے *Reisebuch* : Meyor) اور ۱۹۱۲ء کے اندازے کے مطابق ڈیڑھ اور دو لاکھ کے درمیان تھی (Baedeker، فرانسیسی ایڈیشن)، اگرچہ اس میں

کچھ مبالغہ بھی ہے ۔ قدیم شہر چوکور شکل کا تھا، جس کا محیط ساڑھے چار میل تھا ۔ اس کے گرد فصیل تھی، مگر مسلمانوں کی فتح کے وقت بھی اس کے باہر چاروں طرف بستیاں تویں (دیکھیے سطور زیریں) ۔ شہر اور بیرونی بستیوں میں دروازے تھے ۔ شہر کے دروازوں میں سے کئی دروازے اب تک اچھی حالت میں ہیں، لیکن بیرونِ شہر کے دروازوں کا اس کتبے کے سوا جو سابق باب الملک کے پاس ہے اب کوئی نشان باقی نہیں ۔ یورپی باشندے عزیزیہ محلّے میں رہتے ہیں، مقامی عیسائی بیشتر مَشارقہ اور کُتّاب محلّوں میں اور یہودی بحسیتہ محلے میں، جو شیخسیتہ بھی کہلاتا ہے ۔ بازاروں پر چھتیں ہیں، جن کی وجہ سے لوگ بارش اور گرمی سے محفوظ رہتے ہیں ۔ اس قسم کے بازار اتنے طویل ہیں کہ ان کی چھتوں پر انسان ڈیڑھ گھنٹے تک پیدل چل پھر سکتا ہے ۔ حلب کے شہر کو لوگ اچھا نہیں سمجھتے، اس لیے کہ وہاں کے رہنے والے اکثر ایک مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں جو "حَبّ حلبی" (ایک قسم کی خارش یا پھوڑا) کہلاتا ہے اور جس سے جلد پر بدنما داغ پڑ جاتے ہیں ۔ بظاہر اس بیماری کے جراثیم جلد کے کسی معمولی زخم کے راستے جسم میں داخل ہو جاتے ہیں ۔ بچوں کو یہ مرض اکثر لاحق ہو جاتا ہے، مگر بالغ فرنگی شاذ و نادر ہی اس کی زد میں آتے ہیں؛ دیکھیے v. Luschan : *Mittell. über die Therapie des Aleppoknotens*، در *Verhandl. d. Wien. Anthr. Gesells.*، ۲۱ : ۷۱؛ *Globus*، ج ۶۰ ۔

۲ ۔ شہر کی تاریخ

۱ ۔ زمانۂ قبل از اسلام

حلب دنیا کے ان قدیم ترین شہروں میں سے ہے جو اب تک موجود ہیں ۔ اس کی بنا غالباً حِطیوں (Hittites) نے رکھی تھی ۔ سب سے پہلے اس کا ذکر قدیم زمانے، یعنی بیسویں صدی قبل مسیح میں بوغازکوی کی بعض دستاویزوں میں حَلَب (حَلُو یا حَلُون) کے نام سے کیا گیا ہے؛ ان میں حلب کا ایک معاہدہ بھی شامل ہے ۔ بابل کے کتبوں میں حلب کا ذکر اس عہد نامے کے سلسلے میں آیا ہے جو آشُور نراری اور ماتوایلو کے مابین ۷۵۰ قبل مسیح میں ہوا تھا ۔ اس عہدنامے میں اور آشوری زبان کے اس کتبے میں جو شلمنصر Salmanassar کی لاٹھ (ستون) پر ۸۵۰ ق ۔ م میں لکھا گیا تھا "حَلَب" کے دیوتا رمان کا ذکر ہے (یہ معلومات E. Weidner، نے فراہم کی ہیں) ۔ قدیم مصری زبان کی تحریروں میں حلب (ح رب [=حرب]) کا ذکر سولھویں صدی قبل مسیح میں جنرل امنمحب Amenemheb کے سوانح حیات کے ضمن میں پایا جاتا ہے (دیکھیے Sethe : *Urkunden*، ۴ : ۸۹۰ ببعد) اور اس لڑائی کے حالات میں بھی جو حطیوں سے ۱۲۸۸ء قبل مسیح میں قادش کے مقام پر ہوئی تھی (یہ معلومات برک ھارٹ Burkhardt، نے مہیا کی ہیں) ۔ عہد نامۂ قدیم میں جس "ارم صوبہ" کا ذکر ہے وہ حلب ھی معلوم ہوتا ہے ۔ سلوقی خاندان کے عہد میں اس کا نام بِرویا (Beroia، وغیرہ) ہو گیا ۔ یہ نام سلوکس نکاتور Seleucus Nikator نے رکھا تھا، جو اس شہر کو بہت ھی عزیز رکھتا تھا ۔ خسرو اول (نہ کہ خسرو ثانی جیسا کہ Pauly-Wissowa اور Baedeker کے بیانات میں غلطی سے لکھا گیا ہے) کی فتح کے وقت ۵۴۰ء میں اسے شدید نقصان پہنچا ۔ بوزنطی عہد میں اس کا پرانا نام یونانی شکل χαλεπ میں ہمیں دوبارہ دکھائی دیتا ہے ۔

۲ ۔ عربوں کے زیر حکومت

معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے زمانے میں حلب کی آبادی بیشتر شامی تھی، اگرچہ اس میں ایک

بڑی تعداد نووارد عربوں کی بھی شامل ہو گئی تھی، برخلاف قنّسرین کے جہاں کی آبادی ملی جلی تھی۔ ''حاضر حلب'' یا ''تنوخ'' کی بیرونی بستی میں پوری آبادی تنوخ قبیلے کے بدویوں پر مشتمل تھی، اسی لیے جب مسلمانوں نے ۱۶ھ میں خالدؓ بن ولید کی سرکردگی میں حلب پر یلغار کی تو کسی نے ان کا جاں فشانی سے مقابلہ نہیں کیا۔ اہل شہر نے بلا کسی مزاحمت کے ابوعُبیدہؓ کے آگے ہتیار ڈال دیے۔ قیاس یہ ہے کہ مسلمان پہلے ''حلب حاضر'' کے نواحی علاقے پر، جو باب انطاکیّہ کے سامنے تھا، قابض ہوے اور اسی دروازے سے شہر میں داخل ہوے۔ یہاں انہوں نے پہلی مسجد کی بنا ڈالی، جو بعد میں المسجد الغضائری اور المدرسة الشُّعَیبیّة کے ناموں سے مشہور ہوئی اور آجکل ''الطّوطی'' کہلاتی ہے۔ اس موقع پر حلب کے باشندوں کو بھی امان مل گئی، جس کی رُو سے ان کی جانوں، کلیساؤں اور گھروں کی حفاظت کا ذمّہ لیا گیا۔ وہاں عربوں میں سے بعض نے فوراً اسلام قبول کر لیا، لیکن باقی لوگ عبدالملک کی خلافت سے پہلے مسلمان نہیں ہوے۔ عیسائیوں کے پاس پانچ گرجے رہ گئے، لیکن ان میں سے بعض کو صلیبی لڑائیوں کے زمانے میں مساجد میں تبدیل کر دیا گیا (دیکھیے سطور زیریں)، مفتوحہ صوبوں میں مسلمانوں نے لشکرگاہیں یا چھاؤنیاں [رک بہ جُند] قائم کر لیں۔ ابو عُبیدہؓ حمص، قنّسرین اور عراق عرب کے والی مقرّر ہوے اور انہوں نے اپنے ماتحت اور عامل متعیّن کیے۔ ۱۸ھ میں ان کے انتقال کے بعد امیر معاویہؓ پورے شام کے حاکم ہو گئے۔ جب وہ خلیفہ ہوے تو انہوں نے حمص کا نظم و نسق قنّسرین اور اس کے تابع علاقوں کے نظم و نسق سے الگ کر دیا (ایک اور روایت کی رُو سے یہ اقدام ان کے بیٹے یزید نے کیا تھا)۔ اموی خلفا کے والی حلب اور اس کے گرد و نواح میں رہتے تھے اور ان کی یادگار اب تک بعض مقامات کے ناموں میں باقی ہے، مثلاً ''حاضر حلب'' کو اس محلّ کے نام پر جو عبدالملک کے بھائی سلیمان والی حلب نے تعمیر کرایا تھا، اب تک ''حاضر السلیمانی'' کہا جاتا ہے۔ دوسرے والی حلب کے قرب و جوار میں رہا کرتے تھے۔ خلافت کے لیے بنو امیّۃ اور بنو عبّاس کے درمیان جو کشمکش ہوئی اس میں پہلے تو حلب کے باشندے عبّاسی سپہسالار عبداللہ بن علی الہاشمی کے ساتھ مل گئے، لیکن بعد میں انہوں نے مَجزی ابوالورد کی مدد کی، جو مَسْلمۃ اموی کے ورثا کی طرف سے بنو عبّاس کے خلاف کوشاں تھا، اگرچہ وہ نئے حکمرانوں، یعنی بنو عباس کے خلاف کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ پہلے عبّاسی خلیفہ السفّاح [رک بآں] کے انتقال (۱۳۶ھ) پر اس کے چچا القائد عبداللہ بن علی نے، جس کا ابھی ذکر ہوا ہے، شام اور الجزیرہ پر قبضہ جما لیا، لیکن جب ابو مسلم کے مقابلے کے لیے بڑھا تو اسے بھاگنا پڑا۔ اب ابو مسلم کو شام کا والی مقرّر کیا گیا اور اس نے مختلف اضلاع میں اپنے ماتحت عامل مقرر کر دیے۔ ۱۳۹ھ میں وہ شام سے چلا گیا اور صالح ہاشمی، جو حضرت عبداللہ بن علی کی اولاد میں سے تھا، اس کی جگہ مقرر ہوا۔ شام کی ولایت پر بعد کی صدی میں (۲۵۰ھ تک) اکثر اوقات اسی خاندان کے ارکان متعیّن ہوتے رہے۔ ہارون الرّشید نے، جو ولی عہدی کے زمانے ہی میں شام کا حاکم رہ چکا تھا، اس کے سرحدی علاقوں کو قنّسرین کے صوبے سے الگ کر دیا، اس لیے کہ ان علاقوں میں بوزنطیوں کے خلاف اس کی کامیاب جنگوں کی بدولت بہت کچھ اضافہ ہو چکا تھا (یہ جنگیں صائفہ، یعنی گرمی کی مہمّات، کہلاتی تھیں)؛ چنانچہ ۱۷۰ھ میں اس نے ایک نیا صوبہ قائم کر دیا، جس کا صدر مقام انطاکیہ [رک بآں] تھا اور جو ''العواصم'' [رک بآں] کہلاتا تھا۔ اس صوبے کے مستحکم سرحدی مقامات،

جو ثغور کہلاتے تھے، اس کی بیرونی چوکیاں تھیں۔

۲۵۸ھ میں ترک سپہ سالار احمد ابن طولون [رک باں] کو ثغور کا علاقہ جاگیر میں عطا ہوا۔ اس نے ایک بڑے لشکر کی مدد سے، جو اسی غرض سے جمع کیا گیا تھا، شام کی ایک بغاوت کو فرو کرنے میں مدد دی؛ پھر اپنی فوج کے ساتھ شام کے والی احمد الموفق کے خلاف، جو خلیفہ المعتمد کا بھائی تھا، اعلان جنگ کر کے شام پر اپنا قبضہ جمانا چاہا۔ اس نے شام اور حلب پر بغیر کسی خاص مزاحمت کے قبضہ کر لیا، بلکہ وہاں اس کا بطور نجات دہندہ خیر مقدم کیا گیا۔ ۲۷۵ھ میں اس کے بیٹے خمارویہ [رک باں] نے طغج بن جف (محمد الاخشید کے والد) کو حلب کا گورنر بنایا۔ خمارویہ کا ۲۸۰ھ میں انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا جیش اور پھر دوسرا بیٹا ہارون اس کے جانشین ہوے۔ ایک طویل جنگ و جدال کے بعد آخرکار ۲۸۶ھ میں خلیفۂ بغداد اور ہارون کے درمیان مصالحت ہو گئی، جس کی رو سے حلب خلیفہ کے قبضے میں رہا۔ ۲۹۰ھ میں قرامطہ [رک باں] نے حملہ کیا۔ انہوں نے والی کو شکست دے کر حلب کا محاصرہ کر لیا، لیکن جب محصور فوج نے شہر کے باشندوں کی مدد سے باہر نکل کر ان پر حملہ کیا تو انہیں مجبوراً پسپا ہونا پڑا۔ دمشق اور مصر کے کھوئے ہوے صوبوں کو دوبارہ فتح کرنے کی غرض سے خلیفہ المکتفی نے ایک زبردست فوج محمد بن سلیمان کی قیادت میں روانہ کی، جس میں حلب پہنچنے کے بعد عرب قبیلوں کلاب اور تمیم کے لوگ بھی شامل ہو گئے۔ محمد بن سلیمان نے قرامطہ کو وسطی شام میں شکست فاش دی، مصر پر قبضہ کر لیا اور ۲۹۲ھ میں ہارون کو قتل کرا دیا۔ اس فتح سے شام پر خلیفہ کا اقتدار کافی عرصے کے لیے مستحکم ہو گیا۔ والیوں اور نائب والیوں کو تھوڑے تھوڑے عرصے کے بعد عموماً زبردستی بدل دیا جاتا تھا۔ شام ۳۲۵ھ میں مصر کے والی محمد الاخشید کے ماتحت آ گیا اور اسی نے احمد بن سعید الکلابی کو، جو بدوی قبیلہ کلاب کا سردار تھا، حلب کا والی مقرر کیا اور کلابی وہاں بڑی تعداد میں جا کر جمع ہو گئے۔ خلیفہ نے شام کا صوبہ محمد بن رائق [رک بہ ابن رائق] کو دے دیا تاکہ وہ اخشیدیوں کو وہاں سے نکال باہر کرے، جو خلیفہ کی سیادت کو نہیں مانتے تھے۔ ابن رائق نے احمد الکلابی کو مار بھگایا اور خود محمد الاخشید کے مقابلے میں میدان جنگ میں اتر آیا۔ محمد الاخشید کو شکست ہوئی اور وہ دمشق کو ابن رائق کے حوالے کر کے مصر بھاگ گیا۔ ۳۲۹ھ میں اس نے اپنے سپہ سالار کافور کو ایک بڑی فوج کے ساتھ شام بھیجا۔ کافور نے ابن رائق کے والی حلب کو شکست دی اور حلب پر قبضہ کر لیا۔ آئندہ سال الاخشید اور ابن رائق کے درمیان صلح ہو گئی اور ابن رائق کو حلب کے علاوہ حمص بھی مل گیا۔ اسی سال ابن رائق کو ناصر الدولہ حمدانی نے قتل کر دیا۔ مؤخر الذکر کو اب امیر الامراء کا خطاب مل گیا اور اس کے مشہور و معروف بھائی علی کو سیف الدولہ کا خطاب عطا ہوا۔ آئندہ چند سالوں کی حلب کی تاریخ کا سیف الدولہ کے عہد سے اس قدر گہرا تعلق ہے کہ ہم پڑھنے والوں کو مادہ ''سیف الدولہ'' کا حوالہ دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ۳۵۶ھ/۹۶۷ء میں سیف الدولہ کے انتقال کے بعد اس کے ورثا حلب میں ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء تک حکومت کرتے رہے، بشرطیکہ ہم اس مدت میں حمدانی حکومت کے ضمیمے کے طور پر حمدانی مملوک لؤلؤ اور اس کے بیٹے منصور کا عہد حکومت بھی شامل کر لیں۔ اس زمانے میں، جس کی تاریخ زیادہ تفصیل کے ساتھ مادہ (بنو) حمدان میں دی گئی ہے، حلب نے اپنے ملحقہ علاقوں کے ساتھ ترقی کر کے تقریباً ایک خود مختار ریاست کی صورت اختیار کر لی تھی۔

اور وہ شمالی شام کا سب سے اہمّ شہر بن گیا تھا۔ اس کی اہمیّت دنیا کی تاریخ میں اس کامیاب جدّ و جہد کی وجہ سے ہے جو اس نے بوزنطی سلطنت کے مقابلے میں کی۔ اپنی غیر معمولی قابلیّت سے سیف الدّولہ نے شام کو اسلامی تہذیب و تمدّن کا محفوظ مرکز بنا دیا تھا، لیکن مذکورۂ بالا سال (۴۰۶ھ) میں حلب کا شہر براہِ راست فاطمی حکومت کے زیرِ نگیں ہو گیا جس کے لیے بنو حمدان، لؤلؤ اور منصور کے عہد ہی میں تمہید رکھی جا چکی تھی۔

خلیفہ الحاکم نے اس صوبے کے لیے، جو مسلسل جنگ کی وجہ سے بہت بدحال ہو گیا تھا، ۴۰۷ھ کے محاصل معاف کر دیے اور عزیزالدّولہ فاتک کو حلب کے شہر اور قلعے کا والی بنایا۔ فاتک نے اپنے لیے ایک مستحکم قیام گاہ تعمیر کی، جو قلعے سے ملحق تھی اور شہر کی دیواروں کی مرمّت بھی کرائی (دیکھیے مقالہ ھذا میں تعمیرات کی فصل)۔ بوزنطیوں سے خوشگوار تعلقات پیدا کرنے میں وہ کامیاب رہا۔ اسی زمانے میں شہنشاہ بازل Basil نے شام اور مصر کے مسلمانوں سے تجارت کی ممانعت کر دی تھی۔ یہ اقدام اس زمانے کی مسلم عیسائی کشمکش کے زیرِ اثر کیا گیا تھا، مگر شہنشاہ نے عزیزالدّولۃ کی رعایت سے حلب کو اس سے مستثنی کر دیا۔ اپنی دوہری قوّت پر بھروسا کر کے، جو اسے بحیثیت شہر اور قلعے کے حاکم اور بوزنطیوں کے دوست ہونے کی بنا پر حاصل تھی، اس نے الحاکم کی اطاعت ترک کر دی، اپنے نام کا سکّہ جاری کیا اور خلیفہ کو خراج بھیجنا بند کر دیا۔ اس پر خلیفہ نے غضبناک ہو کر اس کے خلاف جنگ کی ٹھان لی، لیکن پیشتر اس کے کہ جنگی تیاریاں مکمّل ہوں، خلیفہ کو قتل کر دیا گیا (رکّ بہ الحاکم)۔ کہا جاتا ہے کہ ۴۱۱ھ میں عزیزالدّولۃ نے حاکم کے جانشین الظّاہر اور اس کی بہن [ستّ المُلک] سے، جو اس وقت حکومت کا کام چلا رہی تھی، صلح کر لی؛ لیکن یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ۴۱۳ھ میں وہ ملکہ کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ بعض لوگ اس قتل کا الزام بدر پر رکھتے ہیں، جو حلب کے قلعے کا حاکم تھا اور مختارِ کُل بننا چاہتا تھا؛ لیکن بدر کی تدبیر کارگر نہ ہوئی، اس لیے کہ ستّ الملک نے اسے اپنی فوج کی مدد سے شہر سے نکال باہر کیا اور بطورِ حفظِ ما تقدّم ۴۱۴ھ میں شہر اور قلعے کے لیے دو الگ الگ والی مقرّر کر دیے۔ شام میں کوئی شخص بھی فاطمی حکومت سے مطمئن نہ تھا، اسی لیے اس کے دوسرے سال یہ عجیب واقعہ پیش آیا کہ شمالی شام کے تین بڑے بدوی قبیلوں کے سرداروں نے آپس میں اتفاق کر لیا، یعنی بنو کِلاب کے سردار صالح بن مِرداس [رکّ باں]، بنو کلب کے سردار سِنان اور بنو طی کے سردار حسّان بن المفرّج متحد ہو گئے اور یہ قرار پایا کہ صالح حلب پر حملہ کرے، سِنان دمشق پر اور حسّان فلسطین پر۔ اس خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے خلیفہ کے بہترین سپہ سالار انوشتگین الدِّزبَری کو فلسطین بھیجا گیا تاکہ وہ بغاوت کو فرو کرے، مگر انوشتگین اپنے حریفوں کی بھاری فوجوں سے مغلوب ہو گیا اور صالح کو موقع مل گیا کہ وہ آزادی سے حلب پر چڑھائی کر سکے؛ چنانچہ دو ماہ بعد دونوں والیوں کے باہمی مناقشے کی وجہ سے یہ شہر اس کے حوالے کر دیا گیا۔ اب صالح نے اپنی فوج کا کچھ حصّہ تو قلعہ کی تسخیر کے لیے پیچھے چھوڑا اور باقی فوج لے کر جنوب کی طرف روانہ ہو گیا۔ انوشتگین کو دوبارہ شکست دے کر اس نے ۴۱۶ھ میں حمص، بعلبک اور صیدا پر قبضہ کر لیا۔ رحبہ، منبج، بالس اور رقّیہ کے مشرقی شہروں نے بھی اس کی اطاعت قبول کر لی اور اس طرح شام کا مُلک دوبارہ آزاد ہو گیا۔ جب مصر

میں حالات کچھ بہتر ہو گئے تو خلیفہ الظّاہر نے انوشتگین کی قیادت میں دوبارہ ایک فوج فلسطین بھیجی اور اس مرتبہ یہ مہم کامیاب رہی - اقحوانہ کی جنگ میں، جو دریاے اُردن کے کنارے پر ہوئی، صالح بن مرداس مارا گیا اور اس کے بیٹوں نے، جو حلب میں پیچھے رہ گئے تھے، اس کی حکومت کو آپس میں بانٹ لیا؛ چنانچہ معزّالدّولہ ثِمال کو قلعہ ملا اور شبل الدّولہ نصر کو شہر، اگرچہ دوسرے ہی سال ثِمال نے قلعے پر بھی قبضہ جما لیا اور اپنے بھائی کو اس کے بدلے میں کچھ اور علاقہ دے دیا - اس نے پھر بوزنطیوں کے خلاف موسم گرما کے مشہور حملے (صائفہ) شروع کر دیے اور انطاکیہ کے گورنر کو شکست فاش دی - اس حملے کا انتقام لینے کے لیے شہنشاہ رُومانوس حلب کی طرف بڑھا، لیکن اس کی فوج نے گرمی کی شدّت اور پانی کی قلّت کی وجہ سے بہت اذیّت اٹھائی اور شکست کھا کر اسے پسپا ہونا پڑا - انطاکیہ کے نئے گورنر کو حلب کے ملحقہ قصبات کو لوٹنے اور مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد کو قید کر لینے میں کامیابی ہوئی - نصر کو مجبور ہو کر ہار ماننا پڑی اور اس نے خراج دینے اور صلح و امن قائم رکھنے کا عہد کیا - اس کے بعد کے چند سال خاصے امن و عافیت سے گزرے، سوائے اس کے کہ کچھ معمولی سی گڑبڑ ہوتی رہی - ۴۲۷ھ میں نئے فاطمی خلیفہ نے، جسے اس نے بوزنطی مالِ غنیمت میں سے گرانقدر تحائف بھیج کر خوش کر لیا تھا، نصر کے باقاعدہ حاکم حلب ہونے کی تصدیق کر دی اور اسے ''وزیر'' کا سب سے بڑا رتبہ عطا کیا - دو سال بعد انوشتگین نے، جو ۴۲۰ھ سے دمشق کا والی تھا، فاطمی سپاہ کی مدد سے حلب کو فتح کرنے کا ارادہ کیا - اسے بنو کلاب کی تائید بھی حاصل تھی، جو ابھی تک بر سرِ پرخاش تھے - نصر اپنے ساتھیوں کے ہمراہ اس کے مقابلے کے لیے بڑھا، مگر لَطْمِین کی لڑائی میں ثِمال میدانِ جنگ سے بھاگ نکلا اور نصر مارا گیا - اب اس کے بھائی ثِمال نے اس کی جگہ حلب کی حکومت سنبھال لی، مگر بعد میں خود عراق چلا گیا اور شہر اور قلعے میں اپنے نائب پر چھوڑ گیا - اس کی روانگی کے بعد حلب میں بدنظمی پھیل گئی اور قتل و غارت کا بازار گرم رہا، یہاں تک کہ انوشتگین نے شہر کا محاصرہ کر لیا اور چند شرائط پر اہلِ حلب نے اس کی اطاعت قبول کر لی - اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اہل قلعہ نے بھی ہتھیار ڈال دیے - انُوشتگین نے حلب میں شہر اور قلعہ دونوں کے لیے والی متعیّن کر دیے اور شمالی شام میں اپنی قوّت کو اور زیادہ مستحکم کر لیا - اس کی کامیابیوں سے فاطمی وزیر اس سے بدظن ہو گیا اور اس نے اس کے اہلِ خاندان کو، جو قاہرہ میں تھے، اس کے پاس جانے سے روک دیا - اس پر انوشتگین نے پر زور احتجاج کیا، جس کی وجہ سے ان کے باہمی تعلقات اور بھی کشیدہ ہو گئے، یہاں تک کہ آخرکار وزیر نے انوشتگین کے فوجی افسروں کو احکام بھیجے کہ وہ اس کا ساتھ چھوڑ دیں اور حلب کی حکومت ثِمال بن صالح بن مرداس کو دے دیں - جب اس کے قائد اس کی رفاقت سے کنارہ کش ہو گئے تو انوشتگین چند ہمراہیوں کے ساتھ حلب چلا گیا، جہاں ثِمال بھی اس کے تعاقب میں پہنچا - انُوشتگین مایوس اور بیمار ہو کر ۴۳۳ھ میں انتقال کر گیا - اس کے وارث نے کئی لڑائیوں کے بعد اور خلیفہ کی طرف سے اس بارے میں فرمان کے وصول ہونے پر آخرکار حلب کو ثِمال کے حوالے کر دیا - ثِمال نے نہ صرف قاہرہ کے فاطمی خلیفہ سے اچھے تعلقات قائم رکھے، جس نے ۴۳۶ھ میں دوبارہ اس فرمانْ کی تصدیق کر کے اس کی حیثیت تسلیم کر لی تھی، بلکہ ملکہ تھیوڈورا Theodora سے بھی اس کے اچھے مراسم تھے، جو اسے اور اس

کے جانشینوں کو سالانہ خراج کی ادایگی کے معاوضے میں خطابات اور تحائف دیتی رہی۔ مزید براں اس نے البساسیری جیسے زبردست ترک امیر سے بھی، جو سلطان طُغرل بیگ سلجوقی سے ہزیمت کھا کر بغداد سے بھاگ آیا تھا، جنگ کی نوبت نہ آنے دی بلکہ اسے رَقّہ بطور جاگیر دے دیا۔ بنو کلاب کے مطالبات کی وجہ سے اسے برابر بہت سی مشکلات کا سامنا رہا اور ان کے بے باکانہ حملوں سے وہ اس قدر برداشتہ خاطر ہوا کہ ۴۴۹ھ میں فاطمی خلیفہ کی اجازت سے اس نے حلب کے بدلے جُبَیل، بیروت اور عکّہ کی حکومت سنبھال لی۔ خلیفہ نے اب حلب میں دو والی مقرر کر دیے: ایک شہر کے لیے اور ایک قلعہ کے لیے۔ تین سال تک امن و امان قائم رہا، لیکن ۴۵۲ھ میں بنو کلاب نے ثمال کے بھتیجے محمود کی قیادت میں حلب کی تسخیر کے لیے اپنی قوتوں کو یکجا کیا اور ایک طویل جنگ کے بعد، جس میں کبھی ایک فریق کو غلبہ حاصل ہو جاتا تھا اور کبھی دوسرے کو (ایک موقع پر تین دن کے اندر اهل حلب کو تین مختلف حکمرانوں سے سابقہ پڑا)، محمود نے آخرکار شہر اور قلعے پر قبضہ کر لیا؛ لیکن وہ یہاں زیادہ دن تک قبضہ برقرار نہ رکھ سکا اور ۴۵۳ھ میں خلیفہ کے حکم سے ثمال نے ایک بار پھر اس سے حلب چھین لیا۔ اس سلسلے میں اسے محمود کو باقاعدہ شکست دینے کی بھی ضرورت پیش نہیں آئی، کیونکہ بنو کلاب کے شیوخ نے یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ چچا کے خلاف بھتیجے کی تائید کرنا مناسب نہیں؛ محمود کو بطور معاوضہ کہیں اور جاگیر مل گئی۔ ثمال کے عہد کے آخری ایام میں بوزنطیوں سے جنگ برابر جاری رہی اور اس میں کبھی ایک فریق کو اور کبھی دوسرے کو کامیابی حاصل ہوتی رہی۔ ۴۵۴ھ کے آخر میں ثمال نے شدید علالت کے بعد وفات پائی۔ اپنے طویل دَور حکومت میں اس نے بوزنطی اور فاطمی سلطنتوں کے درمیان حلب کو ایک خاصی خود مختار حیثیت دے دی تھی۔ اپنے انتقال سے کچھ عرصے پہلے اس نے اپنے بھائی عطیہ کو اپنا جانشین مقرر کیا، لیکن محمود نے اپنے چچا کی حکومت کو تسلیم نہیں کیا اور نصر کا بیٹا ہونے کی حیثیت سے اس نے اپنے حقِ وراثت کا ازسرنو دعوی کیا۔ چار سال کی جنگ و جدال کے بعد ۴۵۷ھ میں نصر، جس نے بوزنطیوں سے روپیہ لے کر ترک پیشہ ور سپاهیوں کو اپنی فوج میں بھرتی کر لیا تھا، حلب لینے میں کامیاب ہو گیا۔ ۴۵۹ تا ۴۶۲ھ میں وبائی امراض اور ترک عساکر کے متواتر حملوں سے شمالی شام میں افلاس اور قحط کا زور رہا اور بہت سی جانیں ضائع ہو گئیں۔ اس وقت تک فاطمی خلفا کی قوت گھٹ چکی تھی اور عباسی خلافت نے سلجوق سلاطین کی مدد سے نیا رسوخ اور اقتدار حاصل کر لیا تھا، حتّٰی کہ محمود نے خلیفہ القائم اور سلطان آلْپ آرسلان کا نام خطبے میں شامل کر لیا کہ شاید اس طرح اسے ان کی مؤثر امداد حاصل ہو جائے گی۔ شیوخ تو بدلی ہوئی سیاسی صورت حال کو خوب سمجھتے تھے، چنانچہ انھوں نے سیاہ (عباسی) لباس پہن لیا، لیکن عوام نے سرکشی اختیار کی...۔ آلْپ آرسلان نے اب یہ مطالبہ کیا کہ دیگر باجگزار امیروں کی طرح محمود بھی اپنے ساتھیوں کو همراہ لے کر اس کی فوج میں شامل ہو اور جب محمود نے اس سے انکار کیا تو آلپ آرسلان نے حلب پر فوج کشی کر دی؛ تاهم اس نے شہر کے محاصرے پر ہی قناعت کی، کیونکہ اسے امید تھی کہ وہ شہر پر حملہ کیے بغیر ہی قابض ہو جائے گا۔ وہ اسے بلاضرورت کمزور نہیں کرنا چاهتا تھا تاکہ آگے چل کر یہ بوزنطیوں کے خلاف ایک مضبوط مورچے کا کام دے سکے۔ عین وقت پر

محمود نے شہر آلپ آرسلان کے حوالے کر دیا، لیکن سلطان نے فوراً اسے بطور جاگیر واپس دے دیا اور اسے دمشق کے خلاف ایک مہم پر بھیج دیا۔ وہ بعلبک پہنچ چکا تھا کہ اچانک اسے حلب واپس آنا پڑا تاکہ اپنی مملکت کو اپنے چچا عطیّہ کے حملوں سے بچا سکے، جس نے بوزنطیوں سے اتحاد کر لیا تھا۔ مؤخرالذکر کے مقابلے کے لیے محمود نے فلسطین کے ترک پیشہ ور سپاہیوں کے قائدین کو اپنی ملازمت میں لے لیا اور بوزنطیوں کو واپس جانا پڑا۔ عطیّہ بھی ان کے ہمراہ قسطنطینیہ چلا گیا، جہاں کچھ عرصے کے بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ ۴۶۷ھ میں محمود نے بھی وفات پائی۔ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں وہ حریص اور مطلق العنان ہو گیا تھا۔ اس کا بیٹا جلال الدین نصر اس کا جانشین ہوا۔ وہ بڑا بے رحم اور ظالم تھا۔ جب ۴۶۸ھ میں اسے قتل کر دیا گیا تو ترک لشکریوں نے اس کے بھائی سابق کو حاکم منتخب کیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد بنو کلاب نے اس کے ایک اور بھائی وثّاب کی حمایت میں قنسرین پر چڑھائی کر دی، مگر پیش قدمی کرنے والے ترکوں کا مقابلہ کرنے کی ان میں ہمت نہ تھی، چنانچہ وہ سب کے سب تتر بتر ہو کر بھاگ کھڑے ہوے اور ترکوں نے ان کی خیمہ گاہ پر قبضہ کر کے ان کی عورتوں، بچوں اور مویشیوں پر قبضہ کر لیا۔ وثّاب اور اس کے ساتھیوں نے اب سلطان سے مدد مانگی، لیکن وہ خود ان کی اعانت سے قاصر تھا، تاہم اس نے شام کا ملک بطور جاگیر اپنے بھائی تُتُش کو دے دیا اور ترک فوجی افسروں کو اس کے جھنڈے تلے جمع ہو جانے کا حکم دیا۔ تتش شام میں داخل ہوا اور اس نے بنو کلاب کے علاوہ عُقیلی امیر شرف الدولہ مسلم سے بھی معاہدہ کر لیا۔ متحدہ فوجوں نے ۴۷۱ھ میں تین ماہ تک حلب کا محاصرہ جاری رکھا، لیکن عربوں اور ترکوں کا یہ اتحاد زیادہ مضبوط نہ تھا۔ عام طور پر کلابی اور عقیلی ان سے علٰحدہ رہے۔ مسلم بھی سابق کے ہمراہ اپنے گھر کی طرف لوٹ آیا۔ اس نے تتش سے رخصت مانگی اور دوسرے کلابی سرداروں کو مشورہ دیا کہ وہ بھی اپنی حفاظت کا انتظام کر لیں۔ باقی ماندہ بنو کلاب سابق سے جا ملے۔ جب دیگر معاون ترک دستوں کو، جو حلب کی طرف بڑھ رہے تھے، بدویوں نے شکست دے دی تو تُتُش نے محاصرہ اٹھا لیا اور فرات کی طرف چلا گیا۔ موسم بہار میں اس نے پھر حلب پر چڑھائی کی، لیکن دوبارہ شکست کھائی اور دمشق چلا گیا، جو اسے ترک امیر عزیز نے دے دیا تھا۔ دمشق کو مرکز بنا کر اس نے شمالی شام پر تاخت و تاراج شروع کر دی اور معرّۃ النعمان سے حلب تک پورے علاقے میں لوٹ مار مچا دی، جس کی وجہ سے وہاں کے بہت سے باشندے بھاگ کر عراق عرب چلے گئے۔ سابق کو یہ احساس ہو گیا کہ وہ اب زیادہ عرصے تک مقابلہ نہ کر سکے گا، اس لیے ۴۷۲ھ کے آخر میں اس نے حلب کو اپنے بھائی کی مرضی کے خلاف عُقیلی امیر مسلم کے حوالے کر دیا۔ مسلم تازہ دم فوج اور مزید سامانِ حرب لے کر حلب آیا اور اس نے ان تینوں بھائیوں کو چھوٹے چھوٹے شہر معاوضے میں دے دیے۔ مسلم بن قریش (رک بآں) آخری عرب حکمران تھا، جو حلب کے تخت پر بیٹھا۔ ۴۷۷ھ میں جب سلیمان بن قُتُلمش سلجوقی سے جنگ کرتے ہوے مارا گیا تو پھر اس شہر پر برابر ترکی نسل کے خاندانوں ہی کی حکومت رہی۔ ابن قُتلمش نے حلب کا محاصرہ کر لیا، لیکن شہر کے باشندوں نے شریف الحُتَیتی کی قیادت میں مقابلہ کیا، جس نے شہر پناہ کے جنوبی پہلو میں ایک بیرونی قلعہ، جو قلعۃ الشریف کہلاتا تھا، بنا لیا تھا، کیونکہ انہیں یہ امید تھی کہ ملک شاہ سے مدد مل جائے گی۔ اس سے مایوس ہو کر انہوں نے تُتُش سے مدد مانگی

اور وہ فوراً ان کی اعانت کے لیے روانہ ہو گیا۔ ابن قتلمش اس کے مقابلے کے لیے آگے بڑھا، لیکن ایک ہی جھڑپ میں، جو حلب کے قریب ہوئی، اس کی فوج نے شکست کھائی اور مایوس ہو کر اس نے خودکشی کر لی۔ جیسا کہ پہلے سے طے ہو چکا تھا، تُتش حلب پر قبضہ کرنے کے لیے وہاں پہنچ گیا، مگر جب شریف العُتَیتی نے شہر کو اس کے حوالے کرنے سے انکار کیا تو چند دن کے بعد، شہر کے بعض غداروں کی مدد سے، وہ شہر میں زبردستی داخل ہو گیا؛ صرف سالم بن قریش، جس سے مسلم نے یہ عہد لے لیا تھا کہ وہ قلعے کو خود سلطان ملک شاہ ہی کے سپرد کرے گا، تُتش کا کامیابی سے مقابلہ کرتا رہا۔ اس اثنا میں ملک شاہ بھی ایک بڑی فوج کے ساتھ راستے میں تمام مستحکم مقامات کو مسخر کرتا ہوا حلب کے قریب پہنچ رہا تھا۔ تتش دمشق واپس چلا گیا اور ملک شاہ بلا کسی مزاحمت کے بحیرۂ روم کے ساحل تک بڑھتا چلا گیا۔ اس نے اپنے وفادار دوست قاسم الدّولہ آق سُنقُر (رک بآں) کو، جو زنگی خاندان کا بانی تھا، ۴۷۹ھ میں حلب کا حاکم مقرر کیا۔ حلب کی تجارت اور کاروبار کو اس کے عہد میں بہت فروغ ہوا (دیکھیے مقالہ ھذا کی تیسری فصل، دربارۂ عمارات)؛ امن و امان کے تقریباً دس سالوں میں لوگوں کا جان و مال ہر طرح محفوظ رہا۔ وہ اپنی رعایا سے بہت نرمی کا برتاؤ کرتا تھا، لیکن بدقسمتی سے ۴۸۷ھ میں تُتش سے ایک جنگ کے دوران میں دشمنوں نے اسے گرفتار کر کے قتل کر دیا۔ اب حلب تتش کے قبضے میں آ گیا اور کچھ عرصے کے بعد اس کے انتقال پر اس کے بیٹے رِضوان [رک بآں] کو مل گیا۔

صلیبی جنگوں کا زمانہ: اس کے بعد چند سالوں تک شام کے حکمرانوں میں مسلسل تباہ کن جنگیں جاری رہیں، چنانچہ وہ فرنگیوں کے اس حملے کا مقابلہ نہ کر سکے جو صلیبی جنگوں کے آغاز پر ۴۹۰ھ میں ہوا۔ تارنتم Tarentum کے حاکم بوہمند Boemund نے انطاکیہ پر قبضہ کیا، اور شامی امیروں کے باہمی اختلافات کی بدولت اس نے اس زبردست فوج کو شکست دی جو انطاکیہ کی مدد کے لیے بھیجی گئی تھی۔ اس طرح اس نے انطاکیہ کی ریاست کی بنا ڈالی، جو بہت عرصے تک حلب کے لیے ایک مسلسل خطرے کا باعث بنی رہی۔ یہ سب باتیں تاریخ دان اصحاب کو بخوبی معلوم ہیں۔ رِضوان کو، جس سے لوگ اس لیے متنفر تھے کہ وہ حشیشین کے اسمٰعیلی فرقے ہی سے تھا، دوسرے مسلمانوں سے کوئی خاص مدد نہیں ملی؛ تاہم جب تک وہ زندہ رہا صلیبی حلب کو فتح نہ کر سکے حالانکہ اپنے حملوں کے دوران میں وہ بعض اوقات اس کے دروازوں تک پہنچ جاتے تھے۔ ۵۰۷ھ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے سادہ لوح اور عیش پسند بیٹے آلپ آرسلان کے مختصر عہد حکومت کے بعد (وہ ۵۰۸ھ میں قتل ہو گیا) اس کا خورد سال بیٹا سلطان شاہ وارثِ تخت ہوا اور سلطنت کی حفاظت اور دیکھ بھال لؤلؤ کے سپرد ہوئی، جو ۵۱۱ھ میں مارا گیا۔ اسی سال ایلغازی بن اُرتُق [رک بآں] کو محافظ سلطنت مقرر کیا گیا، لیکن شروع میں حلب کی بربادی اور افلاس کی وجہ سے وہ اپنی فوج کو تنخواہ بھی نہ دے سکتا تھا۔ ۵۱۲ھ میں کہیں جا کر وہ فرنگیوں سے ایک مفید مطلب معاہدے کے ذریعے قحط کو کسی حد تک دُور کرنے کے بعد وہ اس قابل ہوا کہ اپنا اقتدار قائم کر سکے۔ ایلغازی چونکہ برابر جنگ میں مشغول رہتا تھا اس لیے اسے حلب میں قیام کرنے کا بہت کم موقع ملتا تھا اور وہاں اس نے اپنے بیٹے سلیمان کو اپنا نائب مقرر کر رکھا تھا۔ چونکہ اس نے ۵۱۵ھ میں اپنے باپ کے خلاف بغاوت کی، اس لیے ایلغازی

نے اسے معزول کر کے اس کی جگہ اپنے بھتیجے سلیمان بن عبدالجبّار کو مقرر کر دیا۔ مؤخرالذکر نے (سنّی عقیدے کے مطابق دینیات کی تعلیم کے لیے) حلب میں پہلا مدرسہ تعمیر کیا، مگر اس سے وہاں کے کچھ باشندے بہت برافروختہ ہوے۔ کہا جاتا ہے کہ جو کچھ وہ دن کے وقت تعمیر کراتا تھا اسے وہ لوگ رات کو منہدم کر دیتے تھے۔ سلیمان اپنے چچا کے انتقال پر ۵۱۶ھ میں وارث حکومت ہوا، لیکن دوسرے سال ہی اس کے ایک اور چچا بَلَک بن بہرام [رک بآں] نے اس جرم میں کہ وہ صوبۂ شام کا فرنگیوں کے خلاف کامیابی سے دفاع نہ کر سکا تھا، اسے حکومت سے محروم کر دیا۔ بَلَک نے حلب کے بادشاہ سلطان شاہ سلجوقی کو بھی معزول کر کے اسے حرّان میں جلاوطن کر دیا۔ اس سال فرنگی ملک کو تاخت و تاراج کرتے ہوے حلب کے دروازوں تک پہنچ گئے اور مقدس درگاہوں کو لوٹ کر مقبروں میں سے قبروں کے تعویذ تک اکھاڑ کر لے گئے۔ اس کے انتقام میں قاضی ابن الخشّاب نے حلب کے تین گرجاؤں کو مساجد میں تبدیل کر دیا (دیکھیے عمارات)۔ اس کے دوسرے سال مَنْبِج کے محاصرے میں بَلَک مارا گیا اور اب اس کا چچا زاد بھائی، یعنی ماردین کا حاکم، تیمور تاش [رک بآں] اس کا وارث ہوا اور اس نے حلب میں اپنی طرف سے ایک حاکم مقرر کر دیا۔ تیمور تاش میں اتنی قوت نہ تھی کہ وہ فرنگیوں کے خلاف اپنے نئے مقبوضات کی حفاظت کر سکے۔ فرنگی سلطان شاہ اور حِلّہ کے حاکم دُبَیس [رک بآں] کو ہمراہ لے کر حلب کی جانب بڑھے۔ دُبَیس کو یہ خیال تھا کہ حلب کے باشندے، جن کے مذہبی تعصب کی مثال ہم بیان کر چکے ہیں، بغیر لڑے بھڑے اس کی اطاعت قبول کر لیں گے، لیکن اس کی یہ توقع باطل ثابت ہوئی کیونکہ شہریوں نے قاضی ابن الخشّاب کی قیادت میں بہت بہادری سے اپنا دفاع کیا۔ چونکہ ان کے آقا تیمور تاش نے انہیں بے یار و مددگار چھوڑ دیا تھا اس لیے انہوں نے موصل کے حاکم آق سنقر سے مدد مانگی تھی۔ آق سُنقر ایک بڑی فوج لے کر آیا اور اس نے فرنگیوں اور ان کے مسلمان حلیفوں کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ اس نے عقل مندی کا ثبوت دیتے ہوے دشمن کا تعاقب نہیں کیا، اور صرف اس بات پر قناعت کی کہ ۵۱۸ھ کے آخری ایام میں حلب پر اپنے قبضے کو مستحکم کر لے۔ اس کے مختصر دور حکومت میں فرنگیوں سے برابر جنگ ہوتی رہی، یہاں تک کہ ۵۲۰ھ میں اسے حشیشین نے موصل میں قتل کر دیا۔ اس واقعے سے کچھ عرصے پہلے اس نے اپنے بیٹے مسعود کو حلب میں اپنا نائب مقرر کیا تھا اور وہی اس کی مملکت کا وارث ہوا، مگر جب اگلے ہی سال اس کا بھی انتقال ہو گیا تو حلب میں بالکل بدنظمی پھیل گئی۔ کہا جاتا ہے کہ مسعود نے قُتْلُغ کو حلب کا شہر دے دیا تھا، جس نے اس پر قبضہ کر لیا۔ چونکہ اہل شہر اس سے خوش نہ تھے، لہذا انہوں نے اسے قلعے میں محصور کر دیا، یہاں تک کہ قراقوش، جو موصل کے نئے فرمانروا اتابک زنگی [رک بآں] کا نائب تھا، ایک فوج کے ہمراہ آیا اور اس نے اس جنگ و جدال کا خاتمہ کیا۔ زنگی نے خود حلب آ کر یہاں پورے طور پر امن و امان قائم کیا اور مجرموں کو سخت سزائیں دیں۔ آئندہ سال (۵۲۲ھ) سلجوق سلطان نے اسے حلب کا شہر دے دیا، اور اگرچہ اس کے عہد میں جنگ برابر جاری رہی، مگر حلب کو کبھی کوئی خطرہ پیش نہیں آیا بلکہ وہاں امن و امان قائم رہا اور خوشحالی بحال ہو گئی۔ اس نے حماۃ، حمص، بعلبک وغیرہ کو فتح کر کے اپنے علاقے کو اور وسیع کر لیا، مگر ۵۴۱ھ میں قلعہ جعبر کے محاصرے کے دوران میں

وہ مارا گیا اور اس کا بیٹا نورالدین محمود [رک بآں] موصل اور حلب اور ان سے متعلق شامی علاقوں کا حاکم بن گیا۔ بُوری خاندان کے نااہل حکمران آبق سے دمشق چھین کر اس نے صلیبیوں کے مقابلے کے لیے اپنے آپ کو اور مضبوط بنا لیا اور صلاح الدین کے ذریعے مصر کی کمزور فاطمی حکومت کو ختم کرنے کے لیے زمین ہموار کر لی۔ اس کے بیٹے الملک الصالح اسمٰعیل کو، جو نورالدین کے انتقال پر اس کا جانشین ہوا، فرنگیوں سے بار بار ذلّت آمیز شرائط پر صلح کرنا پڑی اور دمشق صلاح الدّین کے حوالے کرنا پڑا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد ۵۷۷ھ میں اسمٰعیل کا انتقال ہو گیا اور اگلے سال موصل کے حاکم عزّالدین مسعود اوّل نے، جسے اس نے اپنا جانشین نامزد کیا تھا، حلب عماد الدین زنگی ثانی، حاکم سِنجار، کو دے دیا، مگر مؤخرالذکر اسے صلاح الدین کے ہاتھ سے نہ بچا سکا۔ ۵۷۹ھ میں صلاح الدین نے دوبارہ حلب پر چڑھائی کی اور اگرچہ فوج نے محاصرین کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا، تاہم عماد الدین زنگی (ثانی) کو بالآخر یہ یقین ہو گیا کہ وہ حلب پر قبضہ نہ رکھ سکے گا، کیونکہ اپنے سپاہیوں کے لیے اس کے پاس نہ تو روپیہ تھا نہ سامان رسد؛ چنانچہ خفیہ گفت وشنید کے بعد دونوں حکمرانوں میں ایک معاہدہ ہو گیا، جس کی رو سے عماد الدّین زنگی (ثانی) کو سِنجار، نصیبین اور بعض دوسرے علاقے مل گئے اور ان کے بدلے حلب صلاح الدین کو دے دیا گیا۔

آلِ ایّوب (۵۷۹ھ تا ۶۵۸ھ) : صلاح الدین نے پہلے تو اپنے گیارہ سالہ لڑکے الملک الظّاہر غازی کو حلب کا حاکم مقرر کیا، لیکن چند ماہ بعد اس کی حکومت اپنے بھائی الملک العادل (رک بآں) کو منتقل کر دی۔ ۵۸۱ھ میں صلاح الدّین اتنا سخت بیمار ہو گیا کہ ہر ساعت اس کے انتقال کا اندیشہ تھا۔ اس موقع پر اسے اس بات کا پورا یقین ہو گیا کہ وہ اپنے عزیزوں پر کامل اعتماد نہیں کر سکتا، لہٰذا جب وہ صحت یاب ہو گیا تو ۵۸۲ھ میں اس نے اپنے مقبوضہ علاقوں کو از سر نو تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا؛ چنانچہ الملک العادل کو شام کی ولایت سے علٰحدہ کر کے اپنے بیٹے کے اتابک کے طور پر مصر بھیج دیا اور غازی کو دوبارہ حلب کا حاکم مقرر کر کے العادل کی بیٹی ضائفہ خاتون سے اس کا عقد کر دیا۔ غازی نے ایک وفادار باجگزار کی طرح ہمیشہ صلیبی دشمنوں کے مقابلے میں اپنے والد کا ساتھ دیا اور اس کے انتقال پر الملک العادل کو اپنا فرمانروا تسلیم کر لیا۔ اس کی حکمت عملی کا مقصد یہ تھا کہ ایّوبی سرداروں میں ایک دوسرے سے اتحاد و یگانگت پیدا کر کے ان میں توازن قایم رکھا جائے۔ اس نے ہر قسم کے حملے سے محفوظ رکھنے کے لیے حلب کے مورچوں کو زیادہ مستحکم بنا دیا۔ ۶۱۳ھ میں غازی کا انتقال ہو گیا۔ اپنی وفات سے پہلے اس نے اپنے چھوٹے بیٹے الملک العزیز محمد کو، جو العادل کی بیٹی ضائفہ خاتون کے بطن سے تھا، اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا تاکہ العادل اس کا طرفدار بن جائے۔ العادل کے بیٹے الملک الاشرف موسٰی نے حلب کی فوج کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی اور سلطان کیکاؤس سلجوق کے حملے کو کامیابی سے پسپا کر دیا۔ تمام دیوانی محکمے غازی کے معتمد نائب اتابک طغرل (دیکھیے عمارات) اور مشہور قاضی بہاءالدین ابن شدّاد کے ہاتھ میں تھے [رک بہ ابن شدّاد]۔ الملک العادل اور اس کے بیٹے اور وارث الملک الکامل دونوں نے العزیز کی حکومت کی تصدیق و توثیق کی۔ ۶۲۸ھ میں العزیز نے ملکی انتظام خود سنبھال لیا، حلب میں نئے عمّال مقرر کیے اور اپنے ہاتھ مضبوط کرنے کے لیے باجگزار امیروں کے قلعہ بند شہروں میں نئے سپہ سالار متعین کیے۔ الکامل

کی مدد سے اس نے شَیْزَر کا قلعہ فتح کر لیا (دریاے فرات پر)، البیْرہ کا مقام اسے اپنے چچا الظّاہر داؤد (صلاح الدین کے بھائی) سے ورثے میں ملا تھا۔ غازی اور العزیز نے حلب کو بہت خوشحال بنا دیا اور شام اور عراق عرب میں اپنے مقبوضہ علاقوں کی توسیع کی۔ العزیز جوانی ہی میں ۶۳۴ھ میں انتقال کر گیا اور تخت اپنے سات سالہ بیٹے الملک النّاصر یوسف ثانی کے لیے چھوڑ گیا، جو سلطان الکامل کی بیٹی فاطمہ کے بطن سے تھا۔ سیاسی مشکلات کے زمانے میں یوسف کی دادی ضَیْفَة خاتون (دیکھیے اوپر) امور سلطنت کی نگران بنی۔ اسے مصر کے حاکم الکامل پر اعتماد نہ تھا، اس لیے اس نے دمشق کے حکمران الاشرف سے اتّحاد کر لیا۔ صلیبی معاندین کے خلاف، جو اس کے ملک پر حملے کر رہے تھے، اسے اپنے بچاؤ میں کوئی دقّت پیش نہ آئی اور اس کی فوج نے صلاح الدین کے بیٹے المعظّم کی قیادت میں کئی موقعوں پر انھیں شدید نقصانات پہنچا کر پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے اس نے ایشیاے کوچک کے سلطان کیخسرو سلجوقی سے بھی گہرے روابط قائم کر لیے، خطبے اور سکّے میں اس کی سیادت تسلیم کر لی اور اپنے نو عمر ہونے کی نسبت اس کی بہن سے ٹھیرا دی۔ اس وقت شام کو ایک بڑا خطرہ درپیش تھا۔ خوارِزْم کے وحشی اور جنگجو قبائل، جنھیں چنگیز خان [رک بآن] نے بحر خَزَر کے کنارے پر واقع ان سرزمینوں سے جہاں وہ آباد تھے نکال باہر کیا تھا، عراق عرب میں گھس آئے تھے اور الصالح ایّوب کے بیٹے الکامل کی مملکت کے بعض علاقوں پر قابض ہو گئے تھے۔ بدقسمتی سے ایّوبی شہزادے اپنی دائمی رقابتوں کی وجہ سے متّحد نہ تھے اور جب مصلحت دیکھتے، خوارزمیوں کے ساتھ مل جاتے تھے۔ ۶۳۸ھ میں حلب کی فوجوں نے ایک بہت بڑے لشکر کے مقابلے میں سخت ہزیمت اٹھائی۔ ان کا قائد المعظّم قید ہو گیا اور ان کا تمام ساز و سامان غنیم کے ہاتھ آ گیا، جس نے ملک بھر میں ادھر ادھر حملے کر کے دریاے فرات سے لے کر حماۃ تک تمام علاقہ تباہ و برباد کر دیا۔ آخر کار حلب کی فوج کو حمص کے حکمران اور ان بدویوں کی امداد پہنچ گئی جنھوں نے دشمن کا ساتھ چھوڑ دیا تھا۔ اس سے وہ اس قابل ہو گئی کہ خوارزمشاہیوں کے مقابلے میں آ سکے۔ حلب کے لشکریوں نے دشمن کا، جو ان سے برابر پہلو بچاتا رہا تھا، الرُّھا تک تعاقب کیا اور دونوں فوجوں کا اس مقام کے قریب ہی مقابلہ ہوا۔ حملہ آوروں کو شکست فاش ہوئی اور حَرّان سے ہوتے ہوے وہ عانہ کی سمت، جو دریاے فرات پر ہے، لوٹ گئے اور وہاں جا کر وہ خلیفہ کے علاقے میں مقیم ہو گئے۔ عراق عرب کے سب شہر ان سے واپس لے لیے گئے اور جن قیدیوں کو وہ حرّان میں چھوڑ گئے تھے انھیں رہا کر دیا گیا۔ ۶۴۰ھ میں حلب کی فوجوں نے خوارزمشاہیوں کو دوبارہ شکست دی، ان کے خیموں کو لوٹ لیا اور بہت سا مال غنیمت حاصل کیا۔ چند ماہ بعد ضَیْفَة خاتون کا انتقال ہو گیا اور اس کے پوتے النّاصر یوسف نے حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے کر تقریباً پورے ملک شام پر اپنا اقتدار قائم کر لیا، لیکن جونہی اس کی سلطنت عروج کو پہنچی اس کے زوال کا وقت بھی قریب آ گیا۔ تاتاری ہلاگو خان نے ۶۵۸ھ میں حلب پر یورش کر دی اور سلطان یوسف، جو مصر سے امداد ملنے کی امید لگائے بیٹھا تھا، بھاگ کر دمشق چلا گیا؛ بعد ازاں اسے ہلاگو کی اطاعت قبول کرنا پڑی۔ ہلاگو نے حلب پر قبضہ کر لیا، جہاں کئی دن تک قتل و غارت کا بازار گرم رہا۔ اس نے شام کے شہروں حماۃ، بعلبک اور دمشق کو بھی فتح کر کے والی مقرّر کر دیے۔

بعد کا زمانہ: تاتاریوں کی حکومت بہت کم عرصے تک قائم رہی۔ ۶۵۸ھ میں سلطان قُطُز نے انھیں عَین جالُوت [رک بآن] کے مقام پر شکست فاش دی اور وہ واپس ہٹنے پر مجبور ہو گئے۔ قُطُز نے حلب میں ایک والی مقرر کر دیا۔ کچھ دنوں بعد تاتاریوں کی ایک فوجی جماعت نے دوبارہ حلب پر قبضہ کر لیا۔ تاتاری وھاں تین یا چار مہینے تک جمے رہے۔ اس اثنا میں انھوں نے وھاں کے باشندوں پر بہت مظالم کیے۔ ۵ محرم ۶۵۹ھ/ ۱۰ دسمبر ۱۲۶۰ء میں انھیں حمص کے قریب شکست ھوئی اور شام کا ملک چھوڑنا پڑا۔ اس واقعے کے بعد کہا جاتا ہے کہ سلطان یوسف کو ھلاکو نے قتل کروا دیا (نہ کہ عَین جالُوت کی جنگ کے بعد، جیسا کہ عام طور پر بیان کیا جاتا ھے)۔ حلب اب مملوک سلاطین کے زیر نگین آ گیا۔ ۸۰۰ھ میں اسے امیر تیمور کے حملے کی وجہ سے پھر خوفناک مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ مغول کے چلے جانے کے بعد شہر کو اصلی حالت پر لایا گیا اور اب وہ اس کے موروثی دشمن آرمینیا کے مقابلے میں ایک زبردست مورچہ بن گیا، چنانچہ یہاں کے والی، آرمینیا اور اس کے بعد آق قُویُونلو اور قرہ قُویُونلو ترکمان حکمرانوں، اَبلستین کے امراء اور ترکانِ عثمانیہ کے خلاف بے شمار جنگیں کرتے رہے۔ ایشیائے کوچک کا وہ علاقہ جو مملوک سلاطین وقتاً فوقتاً فتح کرتے رہے، ھمیشہ حلب ھی کے صوبے میں شامل کیا جاتا تھا۔ خود حلب کے شہر کو وھاں کے حاکموں نے بہت خوبی سے مستحکم کر دیا تھا، خصوصاً آخری مملوک بادشاہ کے پیشرو سلطان غُوری کے گورنر اَیْنَبَک نے قَلعے کو بہت ھی مضبوط بنایا۔ آخرکار غدّاری کے نتیجے میں ترکانِ عثمانیہ کا اس پر قبضہ ھو گیا۔ قلعے کو اتنا مستحکم کر دیا گیا تھا کہ ۹۲۶ھ میں کئی مہینے کے محاصرے کے باوجود باغی امیر جانبردی اسے فتح نہ کر سکا۔ اس کی قلعہ بندیوں کی ترتیب میں آج تک کوئی خاص فرق نہیں آیا۔ عثمانی ترکوں کے عہد میں حلب کی تجارتی خوشحالی قائم رہی، اگرچہ پاشاؤں کی بدانتظامی سے اسے بہت نقصان پہنچا۔ ۱۸۳۱ سے ۱۸۳۹ء تک حلب مصریوں کے تصرف میں رھا۔ ابراھیم پاشا [رک بآن] ایک روشن خیال اور نیک نیّت آدمی تھا، لیکن اس کے بھاری جنگی لگان، جبری بھرتی اور اجارہ داریوں کا طریقہ، جس سے اس کے اپنے حکّام ھی فائدہ اٹھا سکتے تھے، حلب کے لیے بہت تکلیف دہ ثابت ھوئے۔ ترکی حکومت کے دوبارہ قیام پر حالات بدتر ھو گئے، لیکن ۱۸۸۰ء کے بعد اس شہر نے بہت ترقی کر لی ہے اور تجارتی مرکز کی حیثیت سے وہ اپنی قدیمی اھمیت کو دوبارہ حاصل کر رھا ھے۔

عمارتی تاریخ پر حواشی

(جو ڈاکٹر ھرتس فیلٹ Herzfeld اور راقم مقالہ کی مشترکہ تحقیقات پر مبنی ھیں)۔

حلب میں فوجی، غیر فوجی اور مذھبی نوعیت کے بیشتر آثار موجود ھیں۔ ان میں سے اکثر اچھی حالت میں ھیں اور ان پر ایسے کتبے موجود ھیں جن سے ان کی تعمیر کی تاریخ اور بانی کا تعین کیا جا سکتا ھے۔ علاوہ ازیں مؤرخین کے بیانات میں وھاں کی عمارتوں کے متعلق بہت سی معلومات ملتی ھیں، چنانچہ حلب کی عمارتوں کے ذریعے ھمیں نہ صرف اس شہر کے بلکہ تمام شمالی شام کے تعمیری ارتقاء کی ایک مکمّل تصویر مل جاتی ھے۔

(۱) شہر کی فصیلیں: سلُوقی اور بوزنطی زمانوں میں بھی حلب ایک مضبوط قلعہ بند شہر تھا۔ غالباً اس کی چار دیواری مستطیل شکل کی تھی، جس کے ھر پہلو کے وسط میں ایک دروازہ تھا۔ [ایران کے شہنشاہ] خسرو اوّل نے ۵۴۰ء میں شام پر فوج کشی کے دوران میں حلب

پر قبضہ کر لیا (دیکھیے Procopius، ۲ : ۷؛ Niceph. Kalisth، ۱۴ : ۳۹) اور دیواریں مسمار کر دیں، لیکن قلعے کو چھوڑ دیا۔ باب الجنان اور باب انطاکیہ کے مابین دیواروں کے کچھ حصے ابن شدّاد کے وقت تک موجود تھے۔ یہ حصے ایرانی اینٹوں سے بنائے گئے تھے اور کہا جاتا ہے کہ وہ اس زمانے کے ہیں جب خسرو نے شہر پناہ کی مرمّت کرائی تھی، لیکن اس خندق کا نام، جو "خندق یونانی" کہلاتی ہے اور جس کے ساتھ ساتھ اب شہر کی جنوبی اور مشرقی دیواریں چلی گئی ہیں، اس قدیم زمانے کا نہیں، کیونکہ اسے قیصر نقفور (Nicephoros) نے ۳۵۱ھ میں حلب کے محاصرے کے وقت کھدوایا تھا۔ جب عربوں نے حلب پر قبضہ کیا تو حضرت ابو عبیدہؓ باب انطاکیہ سے شہر میں داخل ہوے تھے (۱۶ھ)؛ اس لیے یہ بات یقینی ہے کہ بڑے دروازے کے محلِ وقوع میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ بظاہر شہر پناہ تاریخِ اسلام کی پہلی چار صدیوں میں ہمیشہ قلعہ بندیوں کے خط کے ساتھ ساتھ جاتی تھی، لیکن اس زمانے میں اس کے متعلق بیانات بہت کم ملتے ہیں بلکہ دوسرے عمارتی آثار تو سرے ہی سے موجود نہیں۔

قلعہ بندی کا سب سے قدیم حصّہ جو اب تک باقی ہے، وہ اندرونی دیوار ہے جو خلیفہ الحاکم کے زمانے (۴۰۷ تا ۴۱۳ھ) میں والی عزیزالدّولہ نے اس منڈیر کے اندر تعمیر کرائی تھی، جو باب انطاکیہ کے دونوں برجوں کے درمیان ہے۔ یقینی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خود دیوار کا کتنا حصّہ قدیم زمانے کا بنا ہوا ہے۔ اس لیے کہ کتبے صرف دروازوں اور برجوں پر موجود ہیں۔ اس وجہ سے دیوار کی تاریخِ تعمیر انہیں کتبوں پر موقوف ہے۔

۶۰۹ھ میں صلاح الدّین کے بیٹے سلطان الظّاہر غازی نے شہر کا دروازہ باب النّصر تعمیر کرایا، جو اس کے عہد سے پہلے "باب الیہود" کہلاتا تھا؛ اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ اس میں دو مضبوط برج ہیں، جن سے ایک دروازہ بن گیا ہے اور اندر داخل ہونے کا راستہ انھیں میں سے ایک برج کے اندر سے بل کھاتا ہوا چلا گیا ہے (پرپخانہ، درگہ، دیکھیے V. Berchem : *Notes d'Architecture*، ص ۴۴، حاشیہ ۲)۔ تیمور کی قیادت میں مغول کے ہاتھوں حلب کی تباہی کے بعد سلطان المؤیّد شیخ نے جو عمارت از سر نو بنائی اس کا بیشتر حصّہ باقی رہ گیا ہے، چنانچہ باب انطاکیہ (مغربی دروازہ) اپنی موجودہ صورت میں اسی زمانے (۸۲۳ھ) میں تعمیر ہوا تھا۔ سلطان برقوق (۷۹۲ھ) اور سلطان فرج (۸۰۴ھ) کے دو کتبے، جنھیں سلطان المؤیّد نے دوبارہ نصب کرا دیا تھا، اس تجدید و ترمیم کے شاہد ہیں جو ۸۰۷ھ اور ۸۲۳ھ کے درمیان ہوئی تھی اور جو زلزلوں اور تاتاریوں کی تباہ کاری کی وجہ سے ضروری ہو گئی تھی۔ فنِ عمارت کے نقطۂ نظر سے یہ دروازہ حلب کی عمارتوں میں سب سے مقدّم ہے اور اسی طرز کا ایک مکمّل نمونہ ہے، یعنی اس کے دو برج ہیں، جو آگے کو بڑھے ہوے ہیں اور ان کے کونے مسنے ہیں اور ان کے اندر ایک بلند گنبد والی چھت ہے۔ دائیں برج میں داخل ہونے کا ایک تنگ دروازہ اور پرپخانہ اور برجوں کے درمیان ایک مسقّف راستہ ہے۔ دروازے کی حفاظت کے لیے تین طرف کی دیواروں میں سوراخ اور روزنے (تیرکش) بنائے گئے ہیں۔ خود بخود بند ہونے والے کواڑ اور ان کے آگے کھینچنے والے متحرک کواڑ تھے۔ مسقّف حصّے کے اوپر بھی سوراخ تھے، جن میں سے اوپر کی منزل سے دشمنوں پر، اگر وہ وہاں تک داخل ہو جائیں، تیر و تفنگ وغیرہ برسائے جا سکتے تھے۔ دروازے کی ایک بڑی محراب میں ایک جائے پناہ تھی۔ یہ قصرین

جنوبی دروازہ) کا ایک حصہ بھی، یعنی وہ پردہ جو دونوں برجوں کے درمیان بنا ہوا ہے، المؤیّد کے زمانے کا تعمیر کردہ ہے۔ اس کے علاوہ باب الجنان (مغربی دیوار) کے جنوب میں دوسرا برج اور شہر کے جنوب مغربی کونے (جنوبی دیوار) کے خوشنما برج بھی المؤیّد کے عہد کی یادگار ہیں۔ اس کا ارادہ تھا کہ اس کی ترمیم و تجدید میں، جو مکمل نہ ہو سکی، قدیم قلعہ‌بندیوں کا پورا خط شامل ہو جائے۔ بَرْسبای کے عہد حکومت (۸۲۵ھ تا ۸۴۱ھ) میں اس تجویز کو بالکل ترک کر دیا گیا اور ایک بیرونی دیوار، جو ''خندق یونانی'' کے ساتھ ساتھ چلی گئی تھی، شہر پناہ میں بڑھا دی گئی۔ اس دیوار میں حسب ذیل دروازے تھے: باب المقام، باب النَّیرب اور باب الحَدید [جو پرانے دروازے باب القناۃ کی جگہ بنایا گیا]۔

۸۹۳ھ کے قریب سلطان قایت بے نے جنوبی سمت میں باب الفَرَج تعمیر کیا۔ اس دروازے کا صرف جنوبی برج، جس پر بعد میں بالکل نئی عمارت بنائی گئی، باقی رہ گیا ہے۔ پرانے دروازوں کے برعکس اس دروازے میں داخل ہونے کا راستہ اس احاطے میں سے ہے جو دونوں برجوں کے درمیان ہے۔ ممکن ہے باب المقام بھی، جو اسی طرز پر بنایا گیا ہے، دراصل قایت بے ہی کا تعمیر کردہ ہو، اگرچہ اس میں برسبای کے عہد کے نقش و نگار بھی موجود ہیں۔ برسبای ہی نے باب نیرب بھی بنوایا تھا۔

مملوک عہد کے خاتمے کے قریب سلطان قانصوہ غوری نے دوبارہ حلب کی قلعہ‌بندیوں کی مرمت کی تاکہ اسے عثمانی ترکوں کی دستبرد سے بچایا جا سکے۔ باب الجنان (۹۱۸ھ) اپنی موجودہ شکل میں اور خوشنما باب قِنّسرین، جو باب انطاکیہ سے مشابہ ہے، دونوں اسی کے عہد کی یادگار ہیں۔ مشرقی دیوار کے کئی برج باب الاحمر (مشرقی دروازہ) اور باب الحدید (شمال مشرقی کونہ: ۹۱۵ھ) بھی اس نے بالکل نئے سرے سے تعمیر کروائے۔ کچھ عرصے بعد شہر غداروں کی بدولت عثمانی ترکوں کے قبضے میں چلا گیا، لیکن ان کی غفلت سے اس کی قلعہ‌بندیاں شکستہ و خراب ہو گئیں۔ صرف ایک چھوٹے سے برج پر، جو باب انطاکیہ کی سمت میں تیسرا برج ہے، ایک کتبہ پایا جاتا ہے، جس میں سلطان احمد (۱۰۱۲ تا ۱۰۲۶ھ) کی مرمت کا ذکر ہے اور باب نیرب پر کچھ غیر اہم ترمیم و اصلاح کی بنا پر سلطان محمود (۱۱۴۳ تا ۱۱۶۸ھ) نے اپنا نام بطور یادگار کندہ کرا دیا۔

چونکہ شامی فن عمارت کی اصلی خصوصیت اعتدال ہے، جس میں تمام غیر ضروری زیبائش سے اجتناب کیا گیا ہے اور پتھر کے کام کی مضبوطی، حسن تناسب اور بڑے بڑے حصوں کی خوش ترتیبی ہی سے اثر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس لیے قدرتی طور پر ہمیں یہ سب خصوصیتیں دفاعی عمارتوں میں بہت نمایاں نظر آتی ہیں۔ کتبوں اور ان کے چوکھٹوں سے قطع نظر حلب کی دیواروں پر کہیں بھی ذرا سی آرائش نظر نہیں آتی۔ باب النصر کا بالائی حاشیہ البتہ اس کی واحد استثنائی مثال ہے، اس میں نیچے کی طرف طغرائی گل کاری (Arabesque) کا کام ہے، جس کے درمیان سے ایک خرگوش بھاگتا دکھائی دیتا ہے (دیکھیے Arabesque، ۱: ۳۶۳ ببعد)۔ کئی برجوں پر مملوک عہد کی ڈھالیں بنی ہوئی ہیں، جن میں شیروں یا چیتوں کی بہت بھدی سی ابھری ہوئی تصویریں ہیں۔ یہ تصویریں فن نقاشی کا کوئی خاص نمونہ نہیں؛ انھیں دیواروں پر محض مخصوص خاندانی نشانوں کے طور پر (شاید طلسماتی اہمیت کے پیش نظر) بنا دیا گیا ہے۔

۲۔ قلعہ: حلب کا قلعہ ایک قدرتی ٹیلا ہے،

جس کے پہلوؤں کو مصنوعی طور پر زیادہ ڈھلوان بنا دیا گیا ہے اور اس کے گرد ایک گہری خندق کھود دی گئی ہے ۔ اس کی شکل بیضوی ہے اور چوٹی پر اس کا رقبہ تقریباً ۳۰۰ x ۱۳۰ مربع گز ہے ۔ خندق ۵۰۰ x ۳۵۰ مربع گز رقبہ کو محیط ہے ۔ ٹیلا شہر کی دیواروں سے برابر فاصلے پر نہیں بلکہ مشرقی دیوار کے وسط کے قریب واقع ہے ۔ داخل ہونے کا ایک ہی راستہ ہے، جو جنوبی سمت میں ہے ۔

قلعہ یقیناً بہت قدیم زمانے میں موجود تھا، یعنی اس زمانے میں جبکہ آسوری اور حِطّی آثار کے کتبوں میں حلب کا ذکر آیا ہے ۔ چقماق (Basalt) پتھر کے بنے ہوئے شیر کے دو مجسّمے اسی حطّی زمانے کے ہیں اور یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ قلعے کے کرے بھی اسی قدیم زمانے کی یادگار ہیں ۔ اگرچہ بوزنطی دَور میں حلب محض ایک صوبائی شہر تھا، تاہم اسے قلعہ بند بنایا گیا تھا ۔ اس زمانے کی ایک یادگار وہ بڑا حوض ہے جو قلعے کے تقریباً وسط میں چٹان کو کاٹ کر بنایا گیا ہے اور جس پر نو محرابوں کی گنبد والی چھت چار ستونوں پر قائم ہے ۔ عہد عبّاسی اور قدیم عربی خاندانوں کے کوئی آثار باقی نہیں ۔ شمالی سمت کا گہرا کنواں، جس کے عمودی عمق کے گرد ایک زینہ بل کھاتا ہوا چلا گیا ہے، سلجوقی دَور میں بنا تھا، جیسا کہ ملک شاہ کے ایک کتبے سے ظاہر ہے جو زینے کے قریب ایک زیریں راستے میں موجود ہے ۔

۵۶۵ھ میں جو قلعہ‌بندیاں تھیں وہ غالباً زلزلے سے بیکار ہو گئی تھیں ۔ مرمّت کا کام ۵۶۸ھ میں نورالدین نے بڑے پیمانے پر شروع کیا ۔ اس کے کئی کتبے مغربی سمت کے برجوں پر اب تک باقی ہیں ۔ اندرون قلعہ ۵۶۳ھ میں نورالدین نے ابراہیم الخلیل کی زیریں درگاہ تعمیر کی ۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اپنے سفر کے دوران میں حلب بھی گئے تھے، جس میں لکڑی کا ایک بہت عمدہ منبر ہے، جس پر منبت کاری کی گئی ہے ۔ یہ منبر اس قسم کی صنعت کا بہترین نمونہ ہے ۔ بیت المقدس کی مسجد اقصٰی کا مشہور و معروف منبر بھی دراصل اسی درگاہ کے لیے بنایا گیا تھا ۔ اسی حصے سے، جس میں مرمت کا کام سلطان غازی نے اپنے ذمے لیا تھا، اس طرزِ تعمیر کا پتا چلتا ہے جو ایوبی عہد میں عام طور پر رائج تھا، یعنی ایک مستطیل شکل کی عمارت، جس پر لوہے کے دو چوڑے شہتیروں کے درمیان ایک گنبد ہے ۔

سلطان الظّاہر غازی کے عہد میں قلعے کی ہیئت بالکل بدل گئی ۔ اس کی موجودہ شکل زیادہ‌تر اسی سلطان کی مرہونِ منت ہے ۔ ۶۰۶ھ سے ۶۰۸ھ تک اس نے خندق کو زیادہ گہرا کیا اور ڈھلانوں کی مرمّت کر کے ان کے بعض حصّوں پر غالباً سیمنٹ کا پلستر بھی کرا دیا ۔ اس نے داخلے کا بلند محرابی پل اور وہ بڑا دروازہ بھی تعمیر کرایا جو اس زمانے کے شہری دروازوں کی مروّجہ طرز کے مطابق بہت آگے کو نکلے ہوئے اور ایک دوسرے کے قریب قریب واقع دو برجوں پر مشتمل تھا ۔ محرابدار راستے کے دروازے کے اوپر سانپ کی جو مشہور اُبھری ہوئی طلسماتی شکل بنی ہوئی ہے، وہ بھی یقیناً اسی کے عہد کی ہے ۔ دروازے کی محرابی گزرگاہ کے پانچ جوڑ ہیں ۔ دروازے میں تین وزنی لوہے کے کواڑ لگائے گئے تھے ۔ غازی کی یہ عمارت مشرق میں قلعہ بند دروازوں کا کامل‌ترین نمونہ ہے، بلکہ حقیقت میں مغرب میں بھی کوئی عمارت اس کے مماثل نہیں ہے ۔ بیرونی دیواروں کے معتدبہ حصّے بھی غازی کے زمانے کے ہیں، خصوصاً شمال کی سمت میں جہاں باہر نکلنے کا ایک چھوٹا سا دروازہ ہے، جس میں ایک لوہے کا کواڑ ہے ۔ اس دیوار کے ساتھ

ساتھ مسقف منڈیریں اور مستطیل شکل کے آگے کو نکلے ہوئے برج تھے۔ قلعے کے اندر مقام ابراہیم کی مرمت کے علاوہ ۶۱۰ھ میں غازی نے بڑی مسجد کو مع اس کے مینار کے از سر نو تعمیر کرایا۔ نورالدین نے اس کی مرمت کرائی تھی، لیکن ۶۰۹ھ میں وہ آگ سے بالکل تباہ ہو گیا۔ غازی کی مسجد ایک نادر اسلوب کی عمارت ہے، یعنی ایک بڑا مرکزی دالان، جس کی چھت پر متقاطع محرابوں کے ہر جوڑے کے درمیان ایک گنبد ہے اور اس کے سامنے ایک صحن، جس کے ارد گرد اسطوانی شکل کے بڑے بڑے کمرے بنے ہوئے ہیں۔ قدیم شامی میناروں کی طرح اس مسجد کا مینار بھی چوکور شکل کا ہے اور چھتوں کے ذریعے اسے منزلوں میں تقسیم کیا گیا ہے (اس مینار میں تین منزلیں ہیں)؛ چوٹی پر ایک غلام گردش ہے، جس کے اوپر ایک گنبد چار ستونوں پر تعمیر کیا گیا ہے۔

۶۵۹ھ میں ہلاکو نے قلعے کو فتح کر کے اسے تباہ کر دیا تھا، چنانچہ سلطان الاشرف خلیل کے عہد میں اسے بالکل نئے سرے سے بنانا پڑا (جس کا کتبہ ۶۹۱ھ کے بنے ہوئے بڑے دروازے پر ہے)۔ ۷۸۶ھ تک دیوار کے وہ حصے جن کی خلیل نے مرمت کرائی تھی، دوبارہ قابلِ مرمت ہو گئے اور یہ کام یرقوق نے مغلوں کے متوقع حملے کے خلاف پیش بندی کے طور پر انجام دیا تھا۔ مغلوں نے امیر تیمور کی قیادت میں ۸۰۳ھ میں اس عمارت کو سخت نقصان پہنچایا۔ ۸۰۹ھ میں جب یہاں کے والی جُکَم نے النّاصر فَرَج کے مقابلے میں اپنے سلطان ہونے کا اعلان کیا تو اس نے قلعے کی دیواروں کو دوبارہ بنوانا شروع کیا۔ اس نے دروازے پر محراب دار چھتیں بنوائیں اور اس طرح جو مستطیل رقبہ بن گیا اس کے اوپر اس نے ایک بڑا دالان تعمیر کرایا، جو اب تک قلعے کی ایک ممتاز خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ اس نے دو الگ مخروطی برج بھی تعمیر کیے، جو قلعے سے دو چھوٹے دروازوں کے ذریعے ملے ہوئے تھے: ایک شمال میں اور دوسرا جنوب میں۔ قلعے کی تعمیر کا یہ زمانہ تقریباً ۸۲۰ھ میں المؤید کے عہدِ حکومت میں ختم ہو گیا۔ ۸۷۷ تا ۸۸۰ھ میں قایتبے نے بڑے دالان میں ترمیم و اصلاح شروع کی اور شمالی دیوار کے وسط میں ایک چوکور دمدمہ تعمیر کرایا (۸۷۷ھ)، جو آگے کی طرف بڑھا ہوا تھا۔ اس کے بعد سلوک سلاطین اور ترکانِ عثمانی کے مابین فیصلہ کن کشمکش کا زمانہ شروع ہوا۔ حفاظت کے خیال سے غوری نے قلعے اور شہر کی دیواروں کی پورے طور پر مرمت کرا دی۔ ۹۱۰ھ میں اس نے ایوان کی مرمت کرائی؛ ۹۱۱ تا ۹۱۵ھ میں خندق کو زیادہ گہرا کرایا، قلعے کی دیواروں پر دوبارہ سیمنٹ کا پلستر کرایا، پل کی مرمت کرائی اور اس کے سرے پر ایک بلند برج تعمیر کرایا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے جکم کے بنوائے ہوئے مخروطی برجوں کو از سر نو تعمیر کرایا (۹۱۴ھ) اور ۹۱۵ھ میں قایتبے کے شمالی دمدمے پر ایک اونچی منزل تعمیر ہوئی۔ قلعے میں اس اضافے اور ترمیم و تجدید کا بڑا مقصد یہ تھا کہ اسے نئی توپوں کے استعمال کے قابل بنایا جائے۔

اگرچہ قلعہ مدافعت کے خیال سے تعمیر کیا گیا تھا، تاہم مختلف زمانوں کے معماروں نے اس میں اعلٰی صنعت کاری اور کاریگری کا ثبوت دیا۔ ریتیلے پتھر سے بنی ہوئی شاندار اور پرشکوہ طویل و عریض عمارتوں کے حسن میں ان آرائشی عناصر سے چار چاند لگ گئے ہیں جن سے ذوقِ سلیم اور فن کارانہ صلاحیت نمایاں ہے۔ فی الجملہ یہ قلعہ شام کی عمارتوں میں بڑی شاندار اور اہم عمارت ہے۔

۳۔ مسجد جامع: حلب کی جامع مسجد، جسے ایک مقبرے کی وجہ سے جو اس میں موجود

ہے، مسجدِ زکریاؑ بھی کہتے ہیں۔ یہ ان بازاروں میں واقع ہے جو قلعے کی مغربی جانب ہیں۔ اس کی بناء اموی خاندان کے خلیفہ سلیمان ابن عبدالملک کے عہد میں رکھی گئی تھی۔ اس قدیم عمارت کے اب کوئی آثار موجود نہیں۔ کہا جاتا ہے، اسے بنو امیہ کی جامع دمشق کے نمونے پر بنایا گیا تھا۔ ایک روایت (ابن ابی طیی) کی رو سے، جس کی تصدیق ایک حد تک کتبوں کی شہادت سے بھی ہوتی ہے، موجودہ عمارت کی ابتدا مرداسی سلطان سابق ابن محمود کے عہد میں قاضی ابو الحسن ابن الخشّاب نے کی۔ اس بدنظمی کے زمانے میں جو ملک شاہ کے والی آق سُنقر کے حلب کو فتح کرنے سے پہلے گزرا، بظاہر اس عمارت کے کام میں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی۔ مینار کی نچلی منزل پر ۴۸۳ھ کندہ ہے اور اس کے کتبے میں ملک شاہ اور قاضی ابن الخشّاب کا ذکر ہے، نیز بالائی چھت کے کتبے میں ملک شاہ کے بھائی تُتُش کا نام مذکور ہے۔ ایک مدوّر کتبے کا باقی ماندہ حصہ بھی، جو ہم نے ۱۹۰۸ء میں دریافت کیا تھا، اسی زمانے کا ہے (اس کے بعد اس پر پلاستر کر دیا گیا، جو اب نظر نہیں آتا)۔ پوری عمارت کے طرز تعمیر سے اور اس واقعے سے کہ اس میں بعد کے زمانے کے کتبے نہیں ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پوری مسجد کی شکل و صورت عملی طور پر صدہا برس کے طویل عرصے میں بالکل نہیں بدلی۔ ۶۸۴ھ میں قلاؤن نے اس کی محراب بنائی، کیونکہ پرانی محراب اس آگ سے جل گئی تھی جو ارمنوں نے ہلاگو کے ساتھ مل کر لگائی تھی۔ سلطان النّاصر محمد نے منبر بنوایا۔ مملوک عہد کے چار مقصورے ۱۹۰۸ء تک موجود تھے، لیکن بعد میں ہونے والی مرمت کے دوران میں سوائے مقصورۃ الخطیب کے سب کو اٹھا دیا گیا (۷۴۶ھ)۔ حرم کا صدر دروازہ ممالیک کے ابتدائی عہد کا ہے، اگرچہ اس پر بعض کتبے بعد کے زمانے کے (سلطان مراد ثالث، ۹۹۶ھ) موجود ہیں۔

حرم تین دالانوں والے ایوان پر مشتمل ہے اور ہر دالان میں ایک دوسرے کو کاٹتی ہوئی گنبدوالی اٹھارہ چھتیں ہیں جو ٹھوس چوکور ستونوں پر قائم ہیں۔ کہا جاتا ہے، ملک شاہ کے زمانے میں اس ایوان میں سنگ مرمر کے ستون تھے۔ محراب ایک سادہ سے گہرے گول طاق کی شکل میں ہے۔ اس کے بائیں ہاتھ جنوبی دیوار میں حضرت زکریاؑ کا مزار ہے۔ حرم کے سامنے ایک کشادہ شاندار صحن ہے، جس میں سنگ مرمر کا قدیم نمونے کا آرائشی فرش لگا ہے، دو مسقّف کنویں ہیں، ایک دھوپ گھڑی ہے اور نماز کے لیے ایک کھلا چبوترا ہے۔ اس کے گرد بھی حرم سے مشابہ ایوان ہیں۔ دو دالانوں والا مشرقی ایوان ملک شاہ کے تعمیری عہد کی یادگار ہے۔ شمالی ایوان میں بھی، جس میں پانی کا ایک بڑا حوض ہے، دو دالان ہیں؛ ۷۹۷ھ میں برقوق نے اس کی مرمت کرائی تھی، لیکن اس نے سامنے کا رخ جوں کا توں رہنے دیا۔ ایک دالان والا مغربی ایوان زمانۂ حال کی تعمیر ہے۔ مسجد کے شمال مغربی گوشے میں چوکور پانچ منزلہ مینار ایوانوں کی سپاٹ چھتوں کے اوپر اونچا چلا گیا ہے۔ یہ مینارہ، جو سب کا سب پانچویں صدی کا بنا ہوا ہے، اپنی بیش قیمت معیاری آرائش و زیبائش اور کوفی و نسخی کتبوں سمیت تمام اسلامی عمارتوں میں فرد و یگانہ ہے۔

اسی زمانے کی ایک اور عمارت، جو بعد میں بہت حد تک بدل گئی، اس مسجد کی ہے جس میں "الصّالحین" کا مزار ہے۔ یہ شہر کی جنوبی سمت میں ہے اور اسے ملک شاہ کے ایک چھوٹے بیٹے احمد نے، جو ۴۷۹ھ میں اس کا جانشین نامزد ہوا، بنوایا تھا۔ اس مسجد میں ایک قدیم اور دلچسپ ساخت کی محراب ہے۔

۳ ـ المدرسة الحَلاوِیّة: یہ مدرسہ بڑی مسجد کے مغرب میں واقع ہے اور اس کے اور مسجد کے درمیان صرف ایک تنگ بازار ہے ـ عربوں کی فتح سے پہلے حلب کا بڑا گرجا یہی تھا ـ اس کے پرانے آثار کے متعلق ڈاکٹر سیموئل گائیر Dr. Samuel Guyer یوں لکھتا ہے : ”مدرسۂ“ حلاویّہ کے جنوبی حصے میں ایک عیسائی عبادت‌گاہ کے آثار موجود ہیں ـ ایک اور روایت بھی، جس میں ہیلینا Halena کے بنوائے ہوئے ایک گرجا کا ذکر ملتا ہے، اسی جانب اشارہ کرتی ہے ـ محراب کی شکل کی وہ گنبدنما چھتیں جو مغربی بڑے گنبد کے قریب ہیں، جو دیارِ بکر اور رُصافہ کے مرکزی گرجاؤں کی اسی قسم کی چھتیں یاد دلاتی ہیں؛ اسی طرح ستونوں وغیرہ کی ساخت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ یقیناً کسی ایسی عمارت کا حصہ ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے آخر میں بنائی گئی ہوگی ـ Herzfeld کی تحقیقات کی رو سے خود گنبد بھی اسی زمانے کا بنا ہوا ہے جس زمانے کی یہ چھتیں ہیں اور یہی بات ان دالانوں کے متعلق کہی جا سکتی ہے جو گنبد کے شمال اور جنوب میں ہیں ـ اس مخلوط عمارت میں ہم بظاہر گرجا کے ایک ایوان کا سب سے مغربی حصّہ شناخت کر سکتے ہیں جو دو تین گنبدوں سے ڈھکا ہوا ہے اور جس کے بعض حصّے، جہاں حمد و مناجات پڑھنے والے بیٹھتے ہیں، اس بازار سے ملحق تھے جو اب بھی مدرسے اور جامع مسجد کے درمیان واقع ہے (دیکھیے Guyer کا مقالہ، در *Bulletin de l'Inst. France d' Archéol. au Caire*، ۱۹۱۴ء) ۔

۵۱۷ھ تک یہ عمارت گرجا رہی، لیکن اسی سال میں قاضی ابن الخَشّاب نے صلیبی معاندین (الدّیویّہ templers) کے ہاتھوں مسلمانوں کے مقبروں کی تباہی کے انتقام میں اسے مسجد میں تبدیل کر دیا اور ۵۴۴ھ میں نورالدین نے اس کو مدرسے کی شکل دے دی ـ حلب کا سب سے پہلا مدرسہ ”مدرسة الزّجاجیّة“ تھا، جسے سلیمان بن عبد الجبّار بن اُرْتُق (۵۱۰ تا ۵۱۷ھ) نے تعمیر کرایا تھا اور جس کے اب کوئی آثار باقی نہیں رہے ـ یہ مدرسہ بغداد کے مدرسۂ نظامیّہ کے تیس چالیس سال بعد بنا تھا ـ تقریباً اسی زمانے، یعنی ۵۰۹ھ میں، پہلی خانقاہ (جو خانقاہ البلاط کہلاتی ہے) رضوان کے ایک آزاد کردہ غلام نے آلپ ارسلان بن ابن رضوان کے عہدِ حکومت میں بنائی تھی۔

۵ ـ الشُّعَیبِیّہ: باب انطاکیہ کے عقب میں ایک عمارت کے کچھ آثار باقی ہیں ـ اس کا ذکر بعد کے مؤرّخوں نے یوں کیا ہے : ”ایک قدیم محراب، جس پر ایک کوفی کتبہ ہے اور یہ جامع طوطی کہلاتی ہے“؛ لیکن دراصل یہ مدرسۂ شُعَیبیّہ ہے، جسے نُورالدّین نے ۵۴۵ھ میں تعمیر کرایا تھا اور جو ابو عُبَیدہ کی بنا کردہ حلب کی قدیم‌ترین مسجد کی جائے وقوع پر بنا ہے (دیکھیے: مقالۂ ہذا کا تاریخی حصہ) ـ اس عمارت کی اہمیت، اس کے بہت پرتکلّف آرائشی کام، اس کی عمارتی خصوصیّات (جو اتنے متأخّر زمانے کے لحاظ سے بالکل پرانی وضع کی ہیں) اور اس کے کوفی کتبوں کے علاوہ اس حقیقت میں مضمر ہے کہ یہ اس اصولی تبدیلی کی (جس کی اب تک کوئی توجیہ نہیں ہو سکی) سب سے بڑی شہادت ہے جو نورالدین کے عہد میں اس کے کتبوں کے رسم‌الخط اور اسلوب میں اور عمارتوں کی عام طرز میں واقع ہوئی۔

۶ ـ ایّوبی عمارات: حلب کی بیش‌بہا ایوبی عمارتوں کا یہاں محض سرسری طور پر ذکر کیا جا سکتا ہے ـ چونکہ خود قاہرہ میں بھی جہاں اور قسم کے آثار بکثرت ہیں، مذہبی نوعیت کی عمارتوں کی قلت ہے، اس لیے یہاں حسب ذیل بڑی بڑی عمارتوں کا مختصر سا ذکر کر دینے میں کچھ مضائقہ نہیں: (۱) شہر کے مغربی حصے میں مشہد علی، جس کا کچھ حصہ

دراصل اس عہد سے پہلے کا ہے؛ (۲) الظّاہر غازی کی مسجد، جس میں وہ مدفون ہے؛ (۳) جنوبی سمت میں قلعے کے پائیں جانب السلطانیہ؛ (۴) الظاہریّۃ، جو ''مقامات'' میں واقع ہے؛ (۵) اسی مقام پر فردوس کی مسجد، جس میں ایک مقبرہ بھی ہے؛ (۶) قرقوا کی خانقاہ؛ (۷) کلاّسہ کی خانقاہ؛ (۸) شہر کے شمالی حصے میں بابلاّ کے مقام پر مسجد، جس میں شیخ فارس کا مقبرہ بھی ہے۔

۷۔ عہد ممالیک کی عمارات: حلب کی کثیرالتعداد عمارتیں مملوک اور عثمانی عہد کی ہیں، علاوہ اور بہت سی مساجد کے، جامع الطُّرُنْشی، جامع آلتون بغا اور جامع طوانشی، جن کے مختلف طرز کے میناروں کی بدولت انسان کو قاہرہ یاد آ جاتا ہے؛ خوبصورت مورستانِ ارغون، جو ۷۵۵ھ میں بنایا گیا؛ بڑے بڑے گوداموں اور دکانوں (خان) کا ایک پورا سلسلہ؛ سکونتی مکانات؛ حمام اور عوام کے لیے بنوائے ہوئے کنوئیں اب تک باقی ہیں۔

مآخذ: حلب کی تاریخ اور مقامی جغرافیے کا کوئی جدید جامع بیان موجود نہیں تھا۔ وہاں کے کتبوں کی ترتیب اور تصحیح کے لیے راقم نے ضروری مواد جمع کیا اور ڈاکٹر ہرٹس فیلٹ Herzfeld نے عمارتوں کا بیان اور فن عمارت کی تاریخ اپنے ذمّے لے لی ہے۔ اس طرح حلب کے متعلق ابتدائی مطالعہ تقریباً مکمل ہوا اور یہ تحقیقات فان برشم van Berchem کے مجموعہ موسومہ *Corpus Inscriptionum Arabicarum*، کے ایک جزء کے طور پر *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie du Caire* میں شائع ہوئیں۔ حماۃ اور حمص کے متعلق بھی یہی کہا جا سکتا ہے۔ حلب کے مقامی جغرافیا کے بارے میں محمد بن شدّاد الحلبی (صلاح الدین کے قاضی ابن شدّاد نہیں) نے تقریباً ۶۷۳ھ میں الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشام و الجزیرة، لکھی (دیکھیے Sobernheim: در *Ibn Shaddāds Darstellung im Mittelalter*، *Centenario della Nascita di Michele Amari*، ۲: ۱۵۲ تا ۱۶۳)۔ ابن شدّاد نے حلب کے حکمرانوں کی جو تاریخ لکھی تھی وہ تلف ہو گئی ہے، لیکن ابن خطیب النّاصریّہ اور ابن شحنہ کی تصانیف اسی کی کتاب پر مبنی ہیں۔ قاضی ابوالیُمن البَطْرُونی نے، جو حلب میں خسرو پاشا کی مسجد میں مدرّس تھا، ابن شحنہ کی تصنیف کا ایک نسخہ گیارھویں صدی ہجری میں شائع کیا (ابن شحنہ کی کتاب کے جو قلمی نسخے برلن، وی انا، گوتھا اور کوپن ہیگن کے کتب خانوں میں ہیں، وہ سب اسی نسخے کی نقلیں ہیں، C. Brockelmann: *Geschichte der arab. Litteratur*، ۲: ۴۳)۔ اسے بیروت میں یسوعین نے ۱۹۰۹ء میں طبع کرایا۔ اے۔ فان کریمر A. von Kremer نے اس کے کئی ابواب کا ترجمہ *Sitzungsberichte d. Wiener Akad.*، *Phil. Hist. Klasse*، ۳ (۱۸۵۰ء): ۲۱۲ تا ۲۵۰ و ۳۰۳ تا ۳۱۰ میں شائع کیا۔ ایک گمنام قلمی نسخہ بھی (عدد ۱۶۸۳)، جو پیرس کی لائبریری میں ہے، ابن شحنہ کے نسخے ہی پر مبنی ہے۔ بلوشے Blochet نے اس میں سے کئی عبارتوں کا اپنی کتاب *Histoire d'Alep* (دیکھیے ص ۲۲۶ تا ۲۵۰) میں ترجمہ کیا ہے۔ اسی طرح Dr. Bischof کی کتاب *Geschichte von Aleppo* (عربی میں ایک شیخ کی لکھی ہوئی) بھی ابن شحنہ کے نسخے پر مبنی ہے۔ یہ لاپروائی سے لکھی ہوئی کتاب ہے اور اس میں صحت کا بالکل خیال نہیں رکھا گیا؛ ترکی جغرافیا جہان نما، قسطنطنیہ ۱۷۳۲ء، ص ۵۹۳، اور Ritter کی تصنیف *Erdkunde* میں حلب کا مفصل بیان ہے (ج ۱۷، حصہ ۲، ص ۱۷۳۳ تا ۱۷۷۷)، جس میں پرانے اہم مآخذ کے حوالے دیے گئے ہیں نیز ان کا خلاصہ شامل کیا گیا ہے؛ شہر حلب کے نقشے، جو رُوسو Rousseau نے تیار کرکے *Recueil des Mém. de la Soc. de Géogr.*، پیرس

۱۸۲۵ء، ۲: ۱۹۳ تا ۲۳۳، میں دیے ہیں؛ نیبور Niebuhr کے تیار کردہ نقشے، جو اس نے اپنے Travels میں شائع کیے اور وہ نقشے جو رسل Russell کی مذکورۂ بالا کتاب *Natural History of Aleppo*، میں درج ہیں ۔ ان کے علاوہ ایک نیا نقشہ صوبۂ حلب کے انجینیروں نے تیار کیا ہے ۔ حلب کے جغرافیے کے لیے دیکھیے نیز M. Hartmann کا مقالہ *Das Liwa Ḥalab*، در *Zeitschr. d. Geogr. Ges.*، برلن ۱۸۹۴ء؛ نیز Le Strage: *Palestine under the Muslims*.

تاریخ حلب: عربوں کی فتح کی تاریخ پر دیکھیے Leone Caetani: *Annoli dell' Islam*، میلان ۱۹۱۰ء، ج ۳، جس میں ان کتابوں کی فہرست ہے جن سے استفادہ کیا گیا ہے (ان میں سب سے زیادہ اہم Wellhausen اور de Goeje کی تصانیف ہیں) اور مآخذ کی ناقدانہ تحقیقات بھی کی گئی ہے؛ ۶۴۰ھ تک کی تاریخ کے لیے عمر ابن عدیم کی تصنیف سب سے زیادہ مفصل ہے۔ اس کے متن کے یہ حصّے چھپ چکے ہیں: ۱۶ سے ۳۳۶ھ تک، جسے فریتاغ G. W. Freytag نے ایک لاطینی ترجمے، مقدمے اور مفید حواشی کے ساتھ ۱۸۱۹ء میں بون Bonn سے شائع کیا؛ سعد الدولہ کے عہد سے متعلق حصّہ (۳۵۶ تا ۳۶۱ھ)؛ *Die Regierung des Sa'd al-Dawla (356-361), Arabischer Text mit Deutscher Übersetzung und Anmerkungen*، بون ۱۸۲۰ء؛ ابن سعد کے عہد سے متعلق متن (۳۸۱ تا ۳۹۲ھ) اور ۳۲۶ تا ۴۶۱ھ سے متعلق حصہ Chrestomathia (Lokmani Fabulae) مطبوعہ بون ۱۸۲۳ء، میں ص ۳۱ تا ۳۶ پر ہے؛ ۵۷۷ تا ۵۸۸ھ سے متعلق متن *Chrestomathia Arabica*، مطبوعہ بون ۱۸۳۴ء کے ص ۷۹ تا ۱۳۸ پر ہے؛ ابن سعید کی وفات سے لے کر بنو مرداس کے عہد کے خاتمے تک (۳۹۳ تا ۴۷۲ھ) اس کتاب کا جو حصہ ہے، اس کا N. Müller نے بون سے ۱۸۳۰ء میں ایک لاطینی ترجمہ شائع کیا، جو اکثر جگہ ملخّص و مختصر اور غیر صحیح ہے۔ بنو حمدان کی تاریخ جرمن زبان میں اقتباسات کی شکل میں، از جی۔ ڈبلیو فریتاغ G. W. Freytag: *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges*، ۱۰: ۳۲۲ تا ۳۹۸ و ۱۱: ۱۷۷ تا ۲۵۲؛ ۳۸۸ تا ۵۶۹ھ کے واقعات فرانسیسی ترجمے کی شکل میں، از Silvestre de Sacy، در Röhricht: *Beiträge zu den Kreuzzügen*، برلن ۱۸۷۴ء، ۱: ۲۰۹ تا ۳۴۶ (نیز دیکھیے: *Recueil des Historiens orientaux*، ۳: ۵۷۷ تا ۶۹۰)؛ ۵۳۱ تا ۶۴۰ھ سے متعلق حصے کا ترجمہ، از بلوشے، بعنوان *Histoire d' Alep*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ مزید اقتباسات، در Defrémery: *Mémoires d'Histoire orientale*، ۱: ۲۵ تا ۵۶ و طبع Leo Diaconus بون ۱۸۲۸ء، ص ۳۸۹ تا ۳۹۱؛ شامی عربی مآخذ، یعنی سعید بن البطریق (Eutychius) اور اس کے بیٹے یحیٰی بن بطریق کی تصانیف اور بوزنطی مآخذ سے سب سے اچھا کام Schlumberger نے اپنی ان تصانیف میں لیا ہے: *Un Empereur Byzantin au 10 ième Siècle: Nicéphore Phocas*، پیرس ۱۸۹۰ء اور *L'Epopée Byzantine à la fin du dixième siècle*، ۱۸۹۶ تا ۱۹۰۵ء، ص ۱ تا ۲ میں۔ عہد صلیبی کے لیے دیکھیے Wilken: *Geschichte der Kreuzzüge*؛ Reinand: *Extraits des Historiens arabes*، پیرس ۱۸۲۹ء؛ *Recueil des Historiens orientaux*، مطبوعۂ پیرس، ص ۱ تا ۵؛ Röhricht: *Geschichte des Königreichs Jerusalem*، Innsbruck ۱۸۹۸ء؛ Wüstenfeld: *Geschichte der Fatimiden der Chalifen*، مطبوعۂ گوٹنگن؛ ان کے علاوہ دیکھیے Weil، A. Müller اور Clément Huart کی مستند تصانیف۔ عربی مصنفین: ابن الاثیر؛ البلاذُری؛ ابوالفداء؛ ابن حبیب (اقتباس در *Orientalia*، ج ۲، از Meursinge و Weijers، ایمسٹرڈم ۱۸۴۶ء)؛ ابن، س (باستثنائے واقعات بذیل ۶۰۹ تا ۹۲۲ھ)، مطبوعۂ قاہرہ؛

اس حذف شدہ حصے کے لیے دیکھیے پیرس اور سینٹ پیٹرزبرگ کے قلمی نسخے)؛ ابن خلدون (خصوصاً ج ۲، مختلف شاہی خانوادوں کی الگ الگ تاریخ؛ المقریزی: السلوک (ترجمہ از ابتدا تا ۶۴۸ھ، از Blochet، پیرس ۱۹۰۸ء، مع بیش قیمت اقتباسات، از ابن واصل؛ Quatremère (۶۴۸ تا ۷۰۸ھ سے متعلق حصّے کا فرانسیسی ترجمہ، بعنوان: *Histoire des Sultans Mamlouks*، مع بیش قیمت حواشی، پیرس ۱۸۳۷ء)؛ النویری (قلمی نسخے پیرس اور لائڈن میں)؛ ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، متن از ابتداء تا ۳۶۵ھ، طبع Juynboll و Matthes (لائڈن ۱۸۵۲ تا ۱۸۶۱ء) و ۳۶۵ تا ۵۶۸ھ، طبع Popper، لائڈن ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۲ء؛ سوانح حیات کے لیے: کمال الدین عمر: بُغیۃ الطالب (اس میں سے چند سِیَر *Recueil des Historiens Orientaux*، ۳ : ۶۹۱ تا ۷۸۲، میں چھپیں۔ قلمی نسخہ پیرس میں ہے)؛ ابن خلّکان کی مشہور تصنیف (وَفَیات الاعیان)؛ الصَّفَدی: اعیان العصر (قلمی نسخہ برلن میں) اور الوافی بالوفیات (قلمی نسخوں کے مختلف حصے پیرس، لنڈن وغیرہ میں ہیں)؛ ابن تغری بردی: المنہل الصافی (قلمی نسخے قاہرہ، پیرس اور وی انا میں)۔ کتبات: Blochet: *Histoire d'Alep* میں؛ کتبوں کے غیر صحیح متنوں کا ترجمہ، از Bischof؛ چند کتبے M. Freiherr von Oppenheim: *Inschriften aus Syrien. Arabische Inschriften*، طبع M. van Berchem، میں ہیں؛ نیز Sobernheim، در *Mélanges Dérenbourg*، ص ۳۷۹ تا ۳۹۰، بعنوان *Das Heiligtum Shaikh Muhassin in Aleppo*؛ [نیز دیکھیے کمال الدین: زبدۃ الحلب من تاریخ حلب، طبع سامی الدھان، ج ۱ (۱۹۵۱ء) و ۲ (۱۹۵۴ء)؛ ابن واصل: مفرج الکروب، طبع الشیّال، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ J. Sauvaget: *Materiaux pour sevir a l' histoire de la ville d'Alep*، ج ۱ (۱۹۳۳) ھ ۱۹۰۵-۱۲)؛ نیز دیکھیے [illegible]، لائڈن، بار دوم]۔

(M. SOBERNHEIM)

[حلب آج کل شام (الجمہوریۃ العربیۃ السّوریۃ) میں دمشق کے بعد سب سے بڑا شہر اور اسی نام کے ایک ضلع کا صدر مقام ہے۔ ۱۹۶۵ء میں اس کی آبادی ساڑھے چار لاکھ تھی (سلمان: تین لاکھ بیس ہزار)۔ لاذقیہ کی بندرگاہ کی تعمیر کے بعد سے حلب کی تجارتی سرگرمیوں میں بڑا اضافہ ہوا ہے۔ ۱۹۶۱ء سے یہاں ایک یونیورسٹی قائم ہو چکی ہے۔ عراق کی سرحد پر تل کوچک تک جانے والی سوا تین سو میل لمبی ریلوے لائن کا آغاز حلب سے ہوتا ہے]۔

[ادارہ]

* **الحَلَبی**: برہان الدین ابراہیم بن محمد بن ابراہیم، ایک مشہور حنفی مصنف، حلب میں پیدا ہوا۔ اس نے پہلے اپنے آبائی قصبے میں، پھر قاہرہ میں تعلیم حاصل کی، جہاں اس کے اساتذہ میں سے جلال الدین السّیوطی [رکّ بآں] بھی تھے۔ اس کے بعد وہ استانبول چلا گیا، جہاں وہ پچاس سال سے زیادہ عرصہ تک مقیم رہا اور آخر کار سلطان محمد ثانی فاتح کی مسجد میں امام اور خطیب، نیز مفتی اعظم سعدی چلبی (م ۹۴۵ھ/۱۵۳۸-۱۵۳۹ء) کے قائم کردہ دار القرّاء میں قرآن مجید کی قراءت کا استاد ہو گیا۔ اسے عربی زبان، تفسیر، قراءت، حدیث اور بالخصوص فقہ میں فضیلت کا درجہ حاصل تھا۔ اس نے دنیوی آلائشوں سے کنارہ کش ہو کر زندگی بسر کی اور اپنے اوقات کو مطالعے اور تدریس و تصنیف کے لیے وقف رکھا۔ اس کے متعلق ایک ذاتی بات یہ معلوم ہوئی ہے کہ وہ ابن عربی [رکّ بآں] کا مخالف تھا۔ اس نے نوّے سال سے زیادہ عمر پا کر ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں وفات پائی۔

اس کی اہم تصنیف مُلتقی الابحر ہے، جو فقہ حنفی کی ایک کتاب ہے۔ یہ چار کتابوں پر مبنی ہے، یعنی القدوری [رکّ بآں]:

المختصر؛ البلقجي : المختار؛ ابوالبرکات النسفي [رک بآں]: کنز الدقائق؛ برهان الدین محمود المحبوبي : وقایة الروایة (جس کے متعلق دیکھیے Ahlwardt : فہرست مخطوطات برلن، عدد ۴۵۴۴) ۔ ملتقی الابحر ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں مکمل ہوئی اور بہت جلد مقبول ہو گئی، چنانچہ اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں (ان میں سے دو مقبول‌ترین مجمع الانہر، از شیخ زادہ (م ۱۰۷۸ھ/۱۶۶۷ء) اور الدرالمنتقی، از الحصکفي (م ۱۰۸۸ھ/۱۶۷۷ء) ہیں) ۔ ترکی میں اس کا ترجمہ کیا گیا اور اس پر حواشی لکھے گئے (مثلاً از محمد موقوفاتي، ۱۱۰۰ھ/۱۶۹۰ء کے لگ بھگ) اور یہ سلطنت عثمانیہ میں حنفی مسلک کی مستند کتاب بن گئی ۔ I. Mouradgea d'Ohsson : *Tableau général de l'Empire ottoman*، پیرس ۱۷۸۷ تا ۱۸۲۰ء (تین جلدوں میں) و ۱۷۸۸ تا ۱۸۲۴ء (سات جلدوں میں) میں سلطنت عثمانیہ کے نظام قانون کا بیان اس کتاب پر مبنی ہے ۔ یہ اکثر شائع ہوتی رہی ہے اور H. Sauvaire (مارسیلز ۱۸۸۲ء) نے اس کے کچھ حصے کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔

ابراہیم الحلبي نے سدید الدین الکاشغری (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کا ایک مصنف) : منیة المصلي کی جو دو شرحیں لکھیں وہ بھی بہت مقبول تھیں ۔ ان میں سے غنیة المتملي (یا المستملي) نسبۃً بڑی ہے ۔ اس میں نماز وغیرہ کے متعلق تمام مسائل پر تشفی بخش بحث کی گئی ہے اور اس کے دلکش اور واضح و صاف اسلوب کی وجہ سے اسے بہت سراہا گیا ہے۔

ابن عربي کے خلاف اس کی یہ کتابیں ہیں: نعمة الذریعة في نصرة الشریعة اور تسفیه (کذا) الغبي في الرد علی ابن عربي (قب حاجي خلیفه، طبع فلوگل، ج ۲، عدد ۲۹۷۳)۔

بر صغیر پاک و ہند میں لکھی گئی حنفی تصانیف سے ابراہیم الحلبي خوب آگاہ تھا، چنانچہ اس نے فتاوی تاتار خانیه سے ایک اقتباس پیش کیا ہے ۔ یہ کتاب محمد ثانی تغلق (۷۲۶ھ/۱۳۲۵ء تا ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء) کے ایک معزز درباری تاتارخان (م نواح ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء) کے حکم سے تالیف ہوئی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی شہرت حنفی مسلک کے کسی دوسرے بڑے مرکز میں نہیں ہوئی۔

ان کتابوں اور اس کی دیگر تصانیف کی بابت دیکھیے براکلمان، ۲ : ۵۷۰ ببعد و تکملة، ۲ : ۶۴۲ ببعد، نیز ۱ : ۳۷۸ و تکملة، ۱ : ۶۵۹ ببعد۔

ابراہیم کے سوانح حیات کی بابت بڑے ماخذ اس کے دو قریبی معاصرین کی رودادیں ہیں، یعنی طاش کبری زادہ [رک بآں] (م ۹۶۸ھ) : الشقائق النعمانیة (مترجمه O. Rescher، قسطنطینیه ۔ غلطه ۱۹۲۷ء، ص ۳۱۱ ببعد) اور ابن الحنبلي (م ۹۷۱ھ؛ قب براکلمان، ص ۴۸۳) ۔ مؤخرالذکر ماخذ تک ابھی تک براہ راست رسائی نہیں ہو سکی، لیکن متاخر تذکرہ نویسوں کے ہاں، جن میں سے محمد الطباخ معتبرترین ہے، اس کا حوالہ ملتا ہے ۔ نجم الدین الغزی : الکواکب السائرة باعیان المائة العاشرة (Jounieh ۱۹۴۹ء، ۲ : ۷۷) میں مصنف کے والد کی کچھ مستند یادداشتیں شامل ہیں، جو کسی اور کتاب میں نہیں ملتیں ۔ حاجي خلیفه کی فہرست کتب (طبع فلوگل، ج ۶، عدد ۱۲۸۳۸، ۱۳۳۲۰، وغیرہ) میں اندراجات سے مزید معلومات ملتی ہیں، جو بے حد قیمتی ہیں ۔ ابن العماد : شذرات الذهب، ج ۷، بذیل ۹۵۶ھ، میں متقدم تذکرہ نویسوں سے ایک ناقص اقتباس ملتا ہے، لیکن محمد راغب الطباخ : اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء، ۵ : ۵۶۹ تا ۵۷۲، متعلقه قدیم سوانحي ماخذ کا غالباً سب سے زیادہ قابل اعتبار خلاصه ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں۔

(J. SCHACHT)

الحَلَبی : نور الدین بن برہان الدین علی بن ابراہیم بن احمد بن علی بن عمر القاہری الشافعی، ایک عرب مصنف، جو قاہرہ میں ۹۷۵ھ / ۱۵۶۷ء میں پیدا ہوا، وہاں مدرسۂ صلاحیہ میں مدرس (پروفیسر) رہا اور ۳۰ شعبان ۱۰۴۴ھ / ۱۷ فروری ۱۶۳۴ء کو انتقال کر گیا۔ اس کی کثیر التعداد تصانیف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی سیرت انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون، المعروف بہ سیرت الحلبیہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ کتاب شمس الدین الصالحی الشامی (م ۹۴۲ھ/۱۵۳۶ء) کی ایک تصنیف السیرۃ الشامیۃ کی تلخیص ہے، جس میں مؤلف نے متعدد اضافے کیے ہیں۔ یہ کتاب ۱۰۴۳ھ/۱۶۳۳ء میں مکمل ہوئی اور قاہرہ میں ۱۲۸۰ھ اور ۱۳۰۸ھ میں طبع ہوئی۔ الحلبی کی تصانیف میں سے تصوف پر ایک رسالہ النصیحۃ العلویۃ فی بیان حسن طریقۃ السادۃ الاحمدیۃ ہے، جو اب تک موجود ہے (دیکھیے Ahlwardt : *Verzeichnis d. Arab. Hdss. der Kgl. Bibl. zu Berlin*، عدد ۳۰۱۰)۔ اس کی ایک اور کتاب عقد المرجان فیما یتعلق بالجانّ ہے۔ یہ السیوطی کے اس ملخص کی تلخیص ہے جو اس نے شبلی کی اصل تصنیف کا کیا تھا اور جس پر نولدیکہ نے *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* (۳۶ : ۴۳۹ ببعد) میں بحث کی ہے؛ نیز دیکھیے کتاب مذکورہ، ۵۶ : ۱۰۵؛ فہرست الکتب العربیۃ المحفوظۃ فی دارالکتب الخدیویہ، ۶ : ۱۵۷ و ۷ : ۳۰۲ و Bibl. de M. Le Baron S. de Sacy، پیرس ۱۸۴۲ء، ج ۳، مخطوطہ، ص ۵، عدد ۲۱ و ۲۲۔ ان متعدد شروح اور شرح الشروح میں، جو اس نے اپنے زمانے کی مروجہ درسی کتابوں پر لکھیں، صرف ایک باقی رہ گئی ہے، یعنی وہ شرح جو اس نے النووی کی منہاج الطالبین کی شرح، مشروحۂ زکریا الانصاری، پر لکھی ہے؛ دیکھیے دیسلان: فہرست مخطوطات عربیہ، کتاب خانۂ ملی، پیرس، عدد ۱۰۱۵- ۱۰۱۶ (المحبی، ۳ : ۱۲۳ س ۸، میں اس کے بجائے حاشیۃ علی منہج القاضی زکریا کا ذکر ملتا ہے)۔

مآخذ : (۱) المحبی: خلاصۃ الاثر، ۳ : ۱۲۲ ببعد؛ (۲) Wüstenfeld : *Die Geschichtschreiber der Araber*، عدد ۵۶۰؛ (۳) براکلمان، ۲ : ۳۰۷۔

(C. BROCKELMANN)

حِلْفُ الفُضُول : [یہ لفظ حِلْف اور حَلِف دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور حلف کے معنی قسم کے علاوہ معاملے کے بھی ہیں۔] قبل اسلام مکہ میں اس نام کے دو معاہدے ہوئے تھے۔ یہ وہاں کے چند نیک نیت باشندوں کے رضاکارانہ اقرار تھے کہ اپنے شہر میں کسی پر ظلم نہ ہونے دیں گے، چاہے وہ ہم‌شہری ہو یا اجنبی۔

پہلا معاہدہ شہر کے اولین آباد کاروں میں طے ہوا۔ قبیلہ جُرْہُم [رک بآن] کے تین سرداروں نے، جن کے ناموں میں سے الفَضْل بن وَداعہ پر سب کا اتفاق ہے اور باقی دو الفضل بن قَضاعہ (یا الفَضْل بن فَضالہ) اور الفُضَیل بن الحارث (یا الفُضَیل بن شَراعۃ) بیان کیے جاتے ہیں، حلف لے کر اقرار کیا تھا کہ اگر کسی کمزور و بے بس پر ظلم ہو تو ہم اپنے کنبوں سمیت مظلوم کی اس وقت تک حمایت کرتے رہیں گے جب تک کہ ظلم کرنے والا اس کا حق نہ دے دے۔ (السہیلی، ۱ : ۹۱)، اور ضعیف کو قوی سے اور اجنبی کو مقامی آدمی سے اس کا حق نہ دلا دیں (لسان العرب، بذیل مادہ فَضَل و حِلْف)۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام [رک بآن] کا سال ولادت ۲۰۱۵ ق م سمجھا جاتا ہے۔ آپ چھیاسی برس کے تھے جب حضرت اسمٰعیل علیہ السلام [رک بآن] پیدا ہوئے۔ اسمٰعیل علیہ السلام ابھی بچے ہی تھے کہ اپنی

والدہ کے ساتھ مکہ معظمہ آ گئے۔ اس ہجرت کا منشا (۱۴ [ابراہیم] : ۳۷) حضرت ابراہیمؑ کی یہ خواہش تھی کہ دین خداوندی کو اس سرزمین میں رواج دیں اور اسی غرض کے لیے بیت اللہ (کعبہ) کی تعمیر باپ اور نو عمر بیٹے نے مل کر کی تھی۔ قریب قریب اسی زمانے سے جرہم کا خانہ بدوش قبیلہ بی بی ہاجرہ (والدہ اسمعیل علیہ السّلام) کی اجازت سے وہاں بس گیا تھا۔ اس طرح اس حلف کی تاریخ اب سے کم و بیش چار ہزار سال قبل قرار دی جا سکتی ہے۔

دوسرا واقعہ سنہ ہجری سے کوئی تینتیس سال پہلے کا ہے۔ اس زمانے میں مکّی آبادی میں اگرچہ خاصی شہری تنظیم پیدا ہو چکی تھی، لیکن بیرونی جنگوں کے علاوہ خود شہر کے اندر مختلف خاندانوں میں خانہ جنگیاں ہوتی رہتی تھیں؛ چنانچہ مآثر کے سلسلے میں اکثر نزاع رہتی تھی اور چند غیر جانبدار لوگوں کو چھوڑ کر اشراف قریش دو گروہوں میں بٹ گئے تھے: (۱) مُطیّبین (قبائل بنی عبد مناف، بنی اسد، بنی زہرہ، بنی تیم، بنی الحارث، بنی فہر) اور (۲) احلاف (قبائل بنی عبد الدّار، بنی سہم، بنی جمح، بنی مخزوم، بنی عدی)۔

فجار رابع (فجار البرّاض) کی خونریز جنگ سے جب شوال ۳۳ قبل ہجری میں فراغت ہوئی تو اس کے ایک ماہ بعد اشہر حرم میں ایک اہم واقعہ پیش آیا۔ یمن کے قبیلۂ زبید کا ایک شخص عمرہ ادا کرنے مکّۂ معظمہ آیا اور حسب رواج کچھ اسباب تجارت بھی ساتھ لا کر مکّے میں فروخت کیا۔ ایک گاہک نے قیمت ادا کرنے میں لیت و لعل کی۔ اس کا نام اکثر روایتوں میں العاص بن وائل السّہمی بیان کیا گیا ہے، لیکن کتاب المنمّق کی ایک روایت میں ابن ابی ثابت کے حوالے سے اس کا نام حذیفۃ بن قیس السّہمی بتایا گیا ہے۔ براہ راست مطالبوں سے کام نہ چلا تو تاجر مذکور قبائل احلاف کے بعض سرداروں کے پاس دادخواہی کے لیے گیا، مگر انھیں خوف ہوا کہ کہیں بنو سہم اپنے السہمی کی پچ میں ان کے جتھے ہی سے نہ نکل جائیں اور مطیبین کے مقابلے میں ہم کمزور نہ ہو جائیں، اس لیے انھوں نے الٹا زبیدی ہی کو ڈانٹا۔ مایوس ہو کر صبح سویرے مکّے کے جبل ابو قبیس پر چڑھا اور وہاں سے اپنی مظلومی کی داستان چند منظوم اشعار میں بہ آواز بلند سنائی۔ احلاف تو ٹس سے مس نہ ہوئے لیکن مطیّبین کو برا لگا، چنانچہ آنحضرتؐ کے چچا زبیر ابن عبدالمطلب نے شہر کے سب سے مالدار اور معمّر و باأثر سردار عبداللہ بن جدعان التیمی کو اس پر آمادہ کیا کہ اپنے مکان پر ایک ضیافت دے اور اس ظلم کی تلافی پر جلسۂ عام میں غور کیا جائے۔ غالباً اس دعوت میں احلاف کو بلایا بھی نہیں گیا تھا۔ بہرحال حاضرین نے بحث و تمحیص کے بعد اس تجویز سے اتفاق کیا کہ رضاکاروں کی ایک جماعت قائم کی جائے جو اپنے شہر میں کسی پر ظلم نہ ہونے دے۔ حاضرین میں سے جو قبائل اس حلف میں شریک ہوئے وہ یہ تھے: (۱) بنو ہاشم، (۲) بنو المطّلب، (۳) بنو زہرۃ، (۴) بنو تیم اور ایک روایت میں (۵) بنو الحارث بن فہر [یا بنو اسد بن عبدالعزّی]۔

بنو ہاشم میں اصل داعی الزّبیر بن عبدالمطلب کے علاوہ آنحضرتؐ بھی، جن کی عمر عام روایتوں کے مطابق بیس سال (طبقات، ۱ : ۱۲۸؛ ابن ہشام، ص ۱۲۲) اور کتاب المنمّق کی ایک روایت میں بیتیس سال تھی، پوری گرمجوشی سے معاہدے میں شریک ہوئے۔

ہمارے مآخذ میں معاہدے کے الفاظ میں کہیں کہیں فرق ہے، لیکن ان کا ماحصل یہ ہے: (۱) خدا کی قسم شہر مکّہ میں کسی پر ظلم ہو تو ہم سب ظالم کے خلاف مظلوم کی تائید میں ایک ہاتھ بن کر اٹھیں گے، چاہے وہ شریف ہو یا

وضیع، ہم میں سے ہو یا اجنبیوں میں سے، تاآنکہ مظلوم کو اس کا حق نہ مل جائے؛ (۲) ہم اس حلف کی خلاف ورزی نہ کریں گے جب تک سمندر اسفنج کو بھگوتا رہے اور جب تک حراء اور ثبیر کے پہاڑ اپنی جگہ قائم رہیں اور (۳) زندگی میں سب باہم مالی اعانت (التأسي في المعاش) کریں گے۔

قبائل احلاف کے ایک فرد عُتْبَۃ بن ربیعۃ (ابو سفیان کے خُسر اور ہند کے باپ) کو اس حلف پر بڑا رشک اور اپنی محرومی کا بہت قلق تھا اور وہ کہا کرتا تھا کہ اگر کسی حلف میں شرکت کے لیے اپنے خاندان اور اپنے نسب سے دستبردار ہو سکتا تو میں خاندان عبد شمس سے نکل کر حلف الفضول میں شرکت کرتا (المنمق، ص ۳۳؛ [الاغانی، ۱۶ : ۷۰])۔

اس حلف کی خامی یہ تھی کہ نئے لوگ اس میں بھرتی نہیں کیے جاتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خلافت بنو امیّہ کے آغاز پر جب اس کے شرکا میں سے آخری شریک انتقال کر گیا تو یہ ادارہ بھی ستّر اسی سال کی شاندار روایتیں چھوڑ کر ختم ہو گیا۔

زمانۂ جاہلیت میں (۱) اُبَی بن خَلَف الجُمَحِی نے ایک ثُمالی سے سامان خرید کر بدعہدی کی؛ (۲) نُبَیہ بن الحجّاج السَّہْمی ایک خَثْعَمی مسافر کی لڑکی کو اس کے باپ سے چھین کر اپنے گھر لے گیا؛ آغاز اسلام میں (۳) ابو جہل نے ایک اراشی سے سامان خرید کر قیمت نہ دی۔ کسی نے ٹھٹول سے کہا کہ وہ سامنے جو شخص بیٹھا ہے (یعنی آنحضرتؐ) اس سے کہو وہی ابو جہل سے رقم دلا سکتا ہے؛ (۴) حضرت معاویہؓ کے بھتیجے اور مدینے کے گورنر ولید بن عُتبہ نے امام حسینؓ سے بدسلوکی کی؛ ان تمام صورتوں میں حلف الفضول کی دہائی نے فوری انصاف کرایا۔ حلف الفضول کا سبب سے مفصّل ذکر کتاب الاغانی (۱۶ : ۶۳ تا ۷۰) میں ہے۔ اس میں اگرچہ بہت سی روایتیں جمع کر دی گئیں، لیکن تفصیلی معلومات میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوتا، البتہ زبیر بن بکّار کی روایت کچھ اہمیّت رکھتی ہے کہ جب اجنبی مظلوم دہائی دے کر پہاڑ سے اترا تو قریش کا ہر گروہ مخمصے میں پڑ گیا۔ احلاف سے تعلق رکھنے والے مطیّبین کی ناراضی سے ڈرے اور مطیبین احلاف سے؛ آخر چند لوگوں نے کہا: آؤ ہم ایک نیا حلف قائم کریں جو احلاف اور مطیبین کے حلف سے بھی بالا ہو۔ یہ لوگ عبداللہ بن جُدْعان کے مکان میں جمع ہوئے، جس نے اس دن ان کے لیے بڑی شاندار ضیافت کی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم بھی، جن کی عمر کوئی پچیس سال تھی، اس میں شریک رہے۔ اس امتیازی اور مقدّس حلف کے لیے نہ تو (حلف لَعَقَۃ الدَّم کی طرح) خون چاٹنا مناسب معلوم ہوا اور نہ (حلف مطیّبین کی نہج پر) عطر لگانا، بلکہ کعبۂ مکرمہ کے حجر اسود اور رکن یمانی کو مقدس زمزم کے جس پانی سے دھویا گیا تھا وہ پانی شرکائے حلف میں سے ہر ایک نے پیا۔ اسی مأخذ میں حلف کی جو عبارتیں ہیں ان میں سے بعض میں یہ صراحت ہے کہ حدود مکہ اور اَحابیش [رک بآں] قبائل کے مسکونہ علاقے، ہر دو تک یہ حلف وسیع و مؤثر ہوگا۔ بعض روایتوں میں ملکی اور اجنبی کے ساتھ غلام و آزاد سے بھی انصاف کا ذکر ہے۔ ایک بیان یہ ہے کہ جو قبائل اس حلف میں شریک نہ ہوئے ان میں سے بعض نے اس کا ٹھٹول کیا اور اسے فضول قرار دیا۔ اور لکھا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہی اس کا فضول ہونا ہے، مگر الواقدی کو اس خیال پر اصرار ہے کہ جرہمی دور کے حلف میں شریک لوگوں کے نام فُضَیل، فَضالہ فَضّال اور مُفَضَّل ہونے سے "الفضول" نام دیا گیا۔ المسعودی (مروج الذہب، ۳ : ۱۲۳) کا بیان

ہے کہ محرکین حلف اولاً دارالندوہ میں جمع ہوے، پھر وہاں سے ابن جُدعان کے ہاں جا کر اس کے مکان میں حلف اٹھایا۔

اس پر سب مآخذ کا اتفاق ہے کہ بعثت کے بعد آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اسلام اس حلف کو منسوخ تو کجا مضبوط تر ہی کرتا ہے اور یہ کہ خود آپ اس کی دہائی پر اب بھی دوڑیں گے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ (مطبوعہ یورپ)، ص ۸۵ تا ۸۶؛ (۲) السہیلی: الروض الانف، ۱: ۹۰ تا ۹۱؛ (۲) ابن سعد: طبقات (مطبوعہ یورپ)، ۱: ۸۲؛ (۳) ابن حنبل: مسند (بار اول)، قاہرہ ۱۳۶۶ھ، ۱: ۱۹۰؛ (۴) ابن حبیب: کتاب المحبّر، ص ۱۶۷؛ (۵) وہی مصنف: کتاب المنمّق (مخطوطۂ کتاب خانۂ کھجوہ، لکھنؤ)، ورق ۳۲ ببعد، ۱۳۳ ببعد، ۲۱۷ ببعد؛ (۶) کتاب الاغانی، بار اول، ۱۶: ۶۳ تا ۷۰؛ (۷) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، ص ۳۹۲؛ (۸) المسعودی: مروج الذہب، ۴: ۱۲۲ تا ۱۲۳؛ (۹) Caetani: *Annali dell' Islam*، ص ۱۳۶، ۱۳۷؛ (۱۰) محمد حمید اللہ: عہد نبوی کا نظام حکمرانی (باب: اسلامی عدل گستری اپنے آغاز میں)، بار دوم، ۱: ۳۰۳ تا ۳۰۵؛ (۱۱) وہی مصنف: رسول اکرم کی سیاسی زندگی، ص ۶۹ تا ۷۶؛ (۱۲) وہی مصنف: "گول میز" مقالہ در ہفتہ وار نظام گزٹ (اردو)، حیدر آباد، دکن، مؤرخہ یکم آذر ۱۳۵۰ف، ج ۴، شمارہ ۳ و ۴؛ (۱۳) قاضی محمد سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، بار چہارم، ۱۹۳۳ء، ۱: ۳۰ تا ۳۱؛ (۱۵) سیرت النبی، بار ششم، ۱: ۱۸۴۔

(محمد حمید اللہ)

الحَلْفاء: (ع)، الفا alfa گھاس، اسپاٹو espacto گھاس۔ اصل الفا گھاس کی بالیاں ہوتی ہیں، جو کسی حد تک جو کی بالیوں سے مشابہ ہوتی ہیں، اور اسپارٹو گھاس اول الذکر کی بہ نسبت چھوٹی اور اس کے پتے نسبۃً زیادہ سخت ہوتے ہیں۔ الفا گھاس پہاڑی علاقوں میں اور سطح مرتفع پر اگتی ہے اور تونس میں اسے حلفہ، روسیہ اور کدیہ کہتے ہیں۔ مؤخرالذکر کے لیے نشیبی زمین زیادہ موافق ہے۔

یہ گھاس مراکش کے صحرا سے لے کر لیبیا میں جبل نفوسہ تک پھیلے ہوے علاقے میں خوب نشوونما پاتی ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) اسپارٹی (Sparterie) الفا، جس کے تنے بہت عمدہ، ہموار اور تقریباً چالیس سنٹی میٹر لمبے ہوتے ہیں، اور (۲) "الفاے کاغذ سازی" جس کے تنے نسبۃً زیادہ سخت ہوتے ہیں اور لمبائی ان کی مختلف ہوتی رہتی ہے۔

عموماً اصل الفا ہی سے وہ گودا بنایا جاتا ہے جو کاغذ سازی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے چھٹے عشرے میں انشام Eynsham کے Thomas Routledge نے دریافت کیا تھا کہ منتخب کاغذ سازی میں اس کے استعمال کے امکانات ہیں، جنگلی الفا یا esparto گھاس کے ریشے بھی اگرچہ کاغذ سازی کے لیے موزوں ہیں، تاہم اسے رسے بنانے کے لیے زیادہ موزوں سمجھا جاتا ہے۔ الفا کے کھیت کئی قانونی مسائل پیدا کرنے کے موجب بنے ہیں۔ ابتدا میں ریاست تونس الفا کی پیداوار کے علاقوں کو اپنی ملکیت سمجھتی تھی اور اس کا ارادہ تھا کہ اس کی کٹائی کے لیے وہاں مزدور اور وزن تول کے لیے عوامی افسران متعین کرے۔ بہرحال جلد ہی مراعات کا ایک نظام قائم ہوا جس کے تحت مزدور نجی طور پر کام پر لگائے جاتے تھے۔

الفا گھاس کی کٹائی کا موسم سرکاری طور پر یکم ستمبر سے ۳۰ اپریل تک معین ہے، موسم بہار کے مہینوں میں ان کے پودوں کو دوبارہ اگنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کٹائی عورتیں کرتی ہیں اور ڈنڈوں کے ذریعے ریشوں والے تنوں کو جدا کر لیتی ہیں۔ کٹائی کے بعد جو پیداوار حاصل ہوتی

ہے، سے گٹھوں (حناک) میں باندھ کر پھر منڈی (مسمرہ) میں وزن کرنے کے لیے لے جایا جاتا ہے۔ ایک اچھی کارکن ایک دن میں ۱۰۰ کیلوگرام پیداوار اکٹھی کر لیتی ہے۔ عورت کی فصل کاٹنے کی اہلیت کو اس کے جہیز کا ایک حصہ خیال کیا جاتا ہے۔ وزن ہو جانے کے بعد الفا کو مکمل طور پر خشک کرنے کے لیے صحن میں رکھ دیا جاتا ہے۔ ایک ہفتے کے بعد اس کے گٹھے باندھے جاتے ہیں اور انہیں گاڑی یا لاریوں کے ذریعے لے جاتے ہیں۔

تونس میں منڈیوں کی تعداد، جو سب سے پہلے سوسہ اور قیروان میں قائم کی گئی تھیں، ہنشیر، سواتیر اور سوسہ کے درمیان ریلوے کے بن جانے سے کئی گنا بڑھ گئی۔

اس صنعت کے علاوہ الفا مقامی دستکاریوں میں بھی استعمال ہوتی ہے، مثلاً ہرگلہ، جیبہ اور کرکنہ میں اس سے خاص قسم کی ٹوکریاں (شوامی) بنتے ہیں۔ زوبیہ، نکرونہ اور مطماطہ میں ٹہنی پر اون کے تانے اور الفا کے بانے کی مدد سے چٹائیاں تیار کی جاتی ہیں، ڈنٹھیوں کو یا تو ان کے قدرتی رنگ میں چھوڑ دیا جاتا ہے یا سرخ اور کالے رنگ میں رنگ دیا جاتا ہے، یہ کام عورتیں کرتی ہیں۔ بوطالب (الجزائر) کی عورتیں اس میں خوب مہارت رکھتی ہیں۔ الفا لمبے گندھے ہوئے غلاف (ضفیرہ) میں بھی استعمال ہوتی ہے، جو اونٹوں کے کوہان ڈھانپنے کے کام آتا ہے۔ (بطانش)، دہری ٹوکریاں (شاریہ)، خورجین (زنبیل) بنانے، اناج کے ہوا بند بورے (گمبوطہ، رویبہ) تیار کرنے اور لیٹنے کی چٹائیاں اور سینڈل بنانے میں بھی استعمال ہوتی ہے جو صرف ایک تلوے پر مشتمل ہوتے ہیں۔

جنوبی تونس میں الفا اونٹوں کے چارے کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہے۔ الفا نے روسبہ کی بہ نسبت اسپارٹو گھاس کا کام میں لانا زیادہ آسان ہے۔ اس سے پتلی رسیاں (شریط، خزمہ، مرقد) کنویں سے پانی نکالنے کی موٹی رسیاں (حبل، جر) مچھلی کے شکار کی کشتیوں کی رسیاں، بوجھ لے جانے والے جال، اونٹ کے اوپر لادنے والا اسباب باندھنے کا سامان اور بوریاں بنانے اور مچھلی پکڑنے کے جال بنے جاتے ہیں۔ یہ آج کل زراعت، ماہی گیری اور روزمرہ کی متعدد اشیا بنانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ الفا کی صنعت گھریلو ہے۔ لوگ اس میں بہت مہارت رکھتے ہیں۔ اس لیے مثل مشہور ہے "جس گھر میں الفا نہ ہو وہ بے آباد گھر ہے"۔

مآخذ: (۱) Ch. Monchicourt : *La steppe tunisienne chez les Frechich et les Majeurs*، (فریانہ، Feriana، کسیرین، شبتلہ Sbeitla: جلمہ کے خطے)، در *Bull. Dir. de l'agr. et du Com.*، تونس ۱۹۰۹ء؛ (۲) De Kerambrice : *L'industrie alfatière en Tunisie*، در *Bull. de la Sect. Tun. de la soc. Géogr. Com. de Paris*، نومبر ۱۹۰۹ء، ص ۱۴۵ تا ۱۵۱؛ (۳) F. Cohen : *L'exploitation de l'alfa en Tunisie*، تونس ۱۹۳۸ء؛ (۴) J. Dutoya : *L'alfa en Tunisie, ses utilisations artisanales et industrielles; son avenir*، در *Bull. Inf. de l'O.T.U.S.*، جون ۱۹۴۷ء، ص ۱۱ تا ۲۱؛ (۵) وہی مصنف : *Produits de l'artisanat tunisien en alfa tressé*، در *Bull. Inf. O.T.U.S.*، (تونس)، اکتوبر ۱۹۴۷ء، ص ۱۶ تا ۱۷؛ (۶) نامعلوم مصنف : *L'alfa en Tunisie, ses utilisations artisanales*، در *Bul. Econ. Tunisie*، عدد ۲۰، نومبر ۱۹۴۸ء، ص ۷ تا ۴۸؛ (۷) L. Charmetant اور A. Louis : *La cueillette de l'alfa en Tunisie*، در *IBLA*، ۱۲، ۱۹۵۰ء: ۲۵۹ تا ۲۷۳؛ (۸) Bessis : *Note sur "l'alfa"* (Eaux et Forêts)، تونس ۱۹۵۲ء، ٹائپ شدہ نسخہ؛ A. Louis : *Les Iles Kerkena*، تونس ۱۹۶۱ء، ۱ : ۲۳۳ تا ۲۵۶؛ (۹) وہی مصنف *Documents ethnographiques* et linguistiques sur les Iles K.rkena، تونس - الجزائر ۱۹۶۲ء، ص ۴۹ تا ۶۸؛ خاص پہلو: (۱۰) V. Fleury: *L'exploitation et le commerce de l'alfa*، در *Bull. Dir. de l'Agr. et du Com. Tunisie*، جولائی ۱۹۱۰ء، ص ۳۵ تا ۷۱، اور اکتوبر ۱۹۱۰ء، ص ۳۲ تا ۳۹؛ (۱۱) W. Marçais اور A. Guiga: *Textes arabes de Takrouna*، پیرس ۱۹۲۵ء، ۱: ۳۶۳ ببعد؛ (۱۲) G. Long: *La flore et la végétation des dômes montagneux du Centre tunisien*، در *Bull. Econ. Tunisie*، اگست ۱۹۴۰ء، ص ۱۷ تا ۳۲؛ (۱۳) J. Despois: *La Tunisie Orientale, Sahel et Basse-steppe*، پیرس ۱۹۵۵ء، بمواضع کثیرہ اور بالخصوص ص ۴۰ تا ۴۹۳، ۵۰۸؛ طرابلس الغرب: (۱۴) E. Tito: *L'exportation de l'alfa en Tripolitaine*، در *Bull. Dir. de l'Agr. et du Com. Tunisie*، ۱۹۰۸ء، ص ۳۰۶ تا ۳۱۷؛ (۱۵) G. Mangano: *L'alfa in Tripolitania*، میلان ۱۹۱۳ء؛ (۱۶) J. Despois: *Le Djebel Nefousa*، ص ۸۲ تا ۸۶؛ الجزائر: (۱۷) Lannes de Montebello: *Traité sur l'exploitation de l'alfa en Algérie*، Saintes ۱۸۹۳ء؛ (۱۸) Kiva: *Le Sud Oranais, La mer d'alfa*، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۱۹) Mathieu و L. Trabut: *Les hauts plateaux oranais*، الجزائر ۱۸۹۱ء؛ (۲۰) J. Rouannet: *Exploitation de l'alfa en Algérie*، در *Bull. Soc. Géogr. d'Alger*، ۱۸۹۷ء، ص ۳۰۳ تا ۳۱۵؛ (۲۱) Gouvernement Général: *Essai d'un inventaire des Peuplements d'alfa de l'Algérie* (*Situation au 1er Janvier 1921*)، الجزائر ۱۹۲۱ء؛ (۲۲) *L'alfa, richesse naturelle de l'Algérie*، در *Bull. Serv. Inf. du G.G. Alg.*، عدد ۱۹ و ۲۰، ص ۱۰ تا ۲۲، مئی ۱۹۵۶ء؛ (۲۳) P. Chalumeau: *Les nattes d'alfa du Boutaleb*، تونس ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) Direction du Plan et des Études économiques: *Quelques aspects du marché international de l'alfa*، الجزائر ۱۹۶۵ء؛ تاریخی پہلو کے لیے نیز دیکھیے (۲۵) L. Trabut: *Étude de l'halfa*، الجزائر ۱۸۸۹ء۔

(A. Louis)

حَلْق الْوادی: (وادی کا حلق یا حلقوم)، فرانسیسی میں گولیت La Goulette (اطالوی صورت Goletta)، ساحلی پٹی پر واقع ایک قصبہ ہے جو تونس کی ایک چوڑی مگر اتھلی ساحلی جھیل (ابن لنہ سے نیم گہری) کو گھیرے ہوئے ہے اور سمندر سے ملانے والی رودبار کے شمال میں ہے۔ جب قرطاجنہ کی بندرگاہیں متروک ہو گئیں تو یہ تونس کی بندرگاہ بن گئی۔ طویل مدت تک اس میں فنی اصلاحات نہ ہوئیں۔ جہازوں کو رودبار کے داخلی راستے پر لنگر انداز ہونا پڑتا تھا، جسے مسلسل صاف رکھنا پڑتا تھا۔ سامان کو جہاز سے سپاٹ پیندے والی کشتیوں میں منتقل کیا جاتا تھا جو اسے، دس کیلومیٹر دور، ساحلی جھیل کے مغرب میں تونس لے جاتیں، جیسا کہ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں الادریسی نے بیان کیا ہے (صفة المغرب و السودان، ص ۱۱۲ تا ۱۳۱)۔ رودبار کے داخلی راستے کی حفاظت شمال کی جانب ایک قلعے سے ہوتی تھی جو غالبًا ”قصر زنجیر“ ہے جس کا ذکر البکری نے اس سے پہلے کی صدی میں کیا ہے (المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، ص ۵۸)؛ اسے دفاع اور محاصل کی چوکی کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ جب ۹۴۰ھ/۱۵۳۴ء میں خیر الدین (بربروسہ) نے حلق الوادی اور تونس بنو حفص سے چھین لیے، تو قلعے کی وسیع پیمانے پر از سر نو تعمیر کی گئی اور یہ ایک مضبوط برج بن گیا۔ تاہم اگلے سال شہنشاہ چارلس پنجم نے اسے چھین کر وہاں ایک محافظ دستہ قائم کر دیا۔ اس کے اور فلپ دوم کے عہد حکومت کے دوران میں اس برج کو بڑے قلعے میں تبدیل کر دیا گیا، لیکن

ربیع الآخر ۹۸۲ھ/ اگست ۱۵۷۴ء میں ترکوں نے سنان پاشا اور عُلُوج علی کے زیر کمان تونس اور حلق الوادی سے عیسائیوں کو ھمیشہ کے لیے باھر نکال دیا۔ ترکوں نے پرانے قلعے کو بحال کیا، لیکن قلعے کے دوسرے حصوں کو مسمار کر دیا، جن میں سے اب صرف بنیادیں باقی رہ گئی ھیں۔ حلق الوادی بارھویں صدی ھجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی تک بحری مہم جوؤں کا اڈا بنا رھا اور یورپ کے بحری بیڑے کے مظاھروں سے شاید ھی کبھی اس کے امن میں خلل واقع ھوا ھو۔ بای حمّودہ (۱۷۸۲ تا ۱۸۱۴ء) کے تحت قلعہ بندیاں مکمل ھو گئیں؛ ۱۸۲۹ء کے لگ بھگ سیّاح Nyssen نے یہاں ایک اور قلعہ (اس کے جنوب میں) اور کئی توپ خانے دیکھے۔ بای احمد (۱۸۳۷ تا ۱۸۵۵ء) نے یہاں ایک اسلحہ خانہ اور گرما کے لیے ایک محل تعمیر کرایا۔ حلق الوادی تونس کی پہلی بندرگاہ تھی؛ خاص طور پر ۱۸۶۱ اور ۱۸۶۵ء کے درمیانی عرصے میں؛ یہاں ”ھر سال اوسطاً چھ سو سے زیادہ جہاز آتے تھے، جن پر لدے ھوے سامان کا کل وزن اسی ھزار ٹن تھا“ جو حکومت (Regency) کی نوّے فیصد درآمد اور پینتالیس فیصد برآمد پر مشتمل تھا (Ganiage، ص ۵۵ تا ۵۶)۔ ۱۸۷۲ء میں، یعنی فرانسیسی سیادت کے قیام سے نو سال قبل، حلق الوادی کو ایک ریلوے لائن کے ذریعے تونس اور قصر سعید یا قصر باردو Bardo کے ساتھ ملا دیا گیا؛ تاھم یہ ریلوے لائن غیر آرام دہ چھوٹی کشتیوں کا اچھی طرح مقابلہ کبھی نہ کر سکی۔

ساحلی جھیل کے سرے پر تونس کی بندرگاہ کی تعمیر اور رودبار کی تہ میں دس کیلومیٹر لمبی اور ساڑھے سات میٹر گہری کھدائی سے حلق الوادی ۱۸۹۳ء کے بعد دارالحکومت کی بیرونی بندرگاہ بن گیا، جس کا طاس گیارہ ھکتار (hectare) کا تھا۔ اس کی بدولت اب جہاز ساڑھے دس میٹر پانی کی گہرائی میں ساتھ ساتھ آ سکتے ھیں۔ Haut Tell سے کچا لوھا اور فاسفیٹ لا کر وھاں جہازوں پر لادا جاتا ھے اور ھائیڈرو کاربن اور کوئلہ جہازوں سے اتارا جاتا ھے۔ اس میں سب سے بڑا بجلی گھر ھے، جس کی پیداوار حال ھی میں دگنی ھو گئی ھے۔ اس بیرونی بندرگاہ کو جلد ھی وسیع کیا جائے گا۔ برج کے شمال میں عرصۂ دراز سے آبادی قائم ھے، یعنی ماھی گیروں کا ایک گاؤں جس کے باشندے زیادہ تر اطالوی نژاد ھیں اور جو ساحل سمندر کی ایک تفریح گاہ اور تونس کی ایک معروف نواحی بستی بن گیا ھے۔ ۱۹۲۶ء میں حلق الوادی کی آبادی سات ھزار چار سو نفوس پر مشتمل تھی، جن میں سے دو ھزار یہودی تھے، اور تقریباً چار ھزار یورپی، اور مؤخرالذکر میں سے دو تہائی اطالوی تھے؛ ۱۹۵۶ء میں اس کی آبادی چھبیس ھزار تین سو (بشمول ۱،۱۵۰ اھلِ یورپ اور تین ھزار تین سو یہود جو تقریباً تمام کے تمام تونس کے آزاد ھو جانے پر وھاں سے چلے گئے ھیں۔

مآخذ: (۱) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، فرانسیسی ترجمہ از دیسلان de Slane، بار دوم ۱۹۱۳ء؛ (۲) الادریسی: صفة المغرب ..... والاندلس، l'Afrique et de l'Espagne، ترجمۂ ڈوزی و خویہ، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۳) Ch. Monchicourt: *Essai bibliogr. sur les plans de Tripoli* و *Djerba, la Goulette .... au XVI^e Siècle*، در *R. Afr.*، الجزائر ۱۹۲۵ء؛ (۴) Lanfreducci اور Bosio: *Costa e discorsi di Barberia*، ترجمہ P. Grandchamp، وھی کتاب؛ (۵) J. Pignon: *Un Document inédit sur la Tunisie au début du XVII^e siècle*، در *Cahiers de Tunisie*، ج ۳۳ تا ۳۵، (۱۹۶۱ء)؛ (۶) Filippi: *Fragments Historiques*، طبع Ch. Monchicourt، در *Rev. de l'hist. des colonies françaises*، پیرس ۱۹۲۴ اور ۱۹۲۶ء؛ (۷) J Ganiage: *Les origines* du Protectorat français en Tunisie، پیرس ۱۹۵۹ء؛ (۸) J. Despois : La Tunisie، پیرس ۱۹۶۱ء۔

(J. DESPOIS)

- **حلقہ** : رک بہ تصوف۔

- **حَلْقہ** : (ع)، (لغوی بمعنی دائرہ، [گھیرا، احاطہ]، "لوگوں کا اجتماع جو ایک دائرے میں بیٹھے ہوں [مجلس، منڈلی]" نیز استاد کے گرد طلبہ کا حلقہ)" مزاب [رک بآں] کے اباضی ۔ وہبی فرقے کے بارہ عزّابہ ("گوشہ‌نشین"، "مذہبی علما"، اس لفظ کے صحیح معنی کے لیے دیکھیے R. Rubinacci : Un antico documento di vita cenobitica musulmana، ص ۴۷ تا ۸۴) پر مشتمل ایک مذہبی مجلس جس کا سربراہ ایک شیخ ہوتا تھا۔ حلقے کے معمولانہ مفہوم سے متعلق الجیطالی [رک بآں] کی کتاب قواعد الاسلام، (اباضی فرقے کا مکمل‌ترین ضابطہ، غالباً آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے نصف اول کی تصنیف) میں لکھا ہے کہ "ان کے آنے ہر مجلس کے ارکان حلقہ بنا کے بیٹھیں اور اپنے درمیان کوئی جگہ خالی نہ چھوڑیں؛ کیونکہ خالی جگہیں شیطان کو خوش کرتی ہیں اور اسے اندر گھسنے دیتی ہیں"۔ ہر مزابی قصبے میں اس قسم کی ایک مجلس ہوتی تھی، جس کا اجلاس قصبے کی مسجد میں ہوتا تھا، اور اگر وہاں ایک سے زائد مساجد ہوتیں تو سب سے بڑی مسجد میں۔ ابتدا میں حلقے سے مراد وہ لوگ ہوتے تھے جو کسی فقیہ یا عالم دین کے گرد جمع ہوتے تھے، جو بعد میں ورگلہ [رک بآں]، وادی ریغ اور بالخصوص مزاب کے اباضیوں میں "گوشہ نشینوں کی مجلس" میں تبدیل ہو گیا۔ مزابی شہروں کی تمام آبادی اس مجلس کی مطیع تھی۔ درحقیقت مزاب کے فرانس سے الحاق (۱۸۸۲ء) سے قبل مزابی قصبوں میں اباضی حلقوں کو جماعتوں، یعنی بلدیاتی کونسلوں پر جو قصبے کے امور سرانجام دیتی تھیں، تقدم حاصل تھا۔

المغرب کے اباضیوں میں حلقے کا ذکر سب سے پہلے ابو زکریا یحیی بن ابی بکر الورجلانی کی تاریخ میں چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے دو مشہور اباضی شیوخ، ابو القاسم یزید بن مخلد اور ابو خزر یغلی بن زلتاف کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ یہ شیوخ، جو تونسی الجرید میں الحامّہ کے باشندے تھے اور جو بنو ویسیان کے زناتہ قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، بہت سرگرم عمل تھے، خاص طور پر فاطمی خلیفہ ابو تمیم المعزّ لدین اللہ [رک بہ المعزّ لدین اللہ] (۳۴۱ھ/۹۵۳ء تا ۳۶۵ھ/۹۷۵ء) کے عہد حکومت میں۔ الدرجینی [رک بآں] انھیں ان اباضیوں میں شامل کرتا ہے جو ساتویں طبقے سے تعلق رکھتے ہیں، اور جن کا زمانہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف اول کا ہے۔ ابو زکریا الورجلانی کے قول کے مطابق ابوالقاسم اور ابو خزر حلقے کا ایک حصہ ہوتے تھے اور تمام اباضی ۔ وہبی "جو معاشرتی علوم، حکمت اخلاق اور بزرگوں کے اقوال سے آگاہی حاصل کرنے کے شائق تھے، ان سے سیکھنے کے لیے آتے تھے، اس طرح انھوں نے جلد ہی خاصی شہرت حاصل کر لی"۔ ابوالقاسم، جو ایک دولت مند شخص تھا، ان کے لیے خوراک مہیا کرتا اور دیگر ضروریات پوری کرتا تھا۔ بدقسمتی سے ان حقائق کے علاوہ حلقے کی تنظیم کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں۔ تاہم ابو زکریا الورجلانی کے بیان سے پتا چلتا ہے کہ ابوالقاسم کے پیروؤں کو شادی کرنے کی اجازت نہ تھی، جس سے ان لازمی قواعد میں سے ایک کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جنھیں عزابہ پر عظیم اباضی مصلح ابو عبداللہ محمد بن بکر (جس کا ذکر بعد میں کیا جائے گا) نے نافذ کیا تھا، اور یہ قاعدہ تجرد سے متعلق تھا (تاہم

حلقے کے ایک شیخ ابوالقاسم کی بیوی تھی، اور یہ امر اس کے لیے بڑی پریشانی کا موجب تھا) ۔ لہٰذا ایسا دکھائی دیتا ہے کہ اس تنظیم کے باقاعدہ نظام سے پہلے بھی، جس کی نمائندگی طلبہ کی وہ جماعت کرتی تھی جس کا مہتمم ابوالقاسم تھا، حلقے کے ہر رکن کے لیے تجرد لازمی تھا ۔ یہ فرض کر لینے کے لیے معقول وجہ ہے کہ تارک الدنیا افراد کی ایک مجلس جو بارہ ارکان پر مشتمل تھی (جیسا کہ ذیل میں ظاہر ہو جائے گا)، ایک شیخ کے گرد جمع ہوتی تھی، جو اس سے بھی پہلے النُّکّار [رک بآں] میں موجود تھی، جو ایک اباضی فرقہ تھا اور اباضی۔ وہبی فرقے کا مخالف تھا ۔ درحقیقت ابن خلدون: تاریخ العبر کی ایک عبارت کے مطابق چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اس فرقے کے مشہور سیاسی سربراہ، ابو یزید مَخْلَد بن کَیْداد [رک بہ ابو یزید النُّکّاری] کے ساتھ ابو عمّار عبدالحمید الاعمٰی تھا اور اس کے ساتھ ''بارہ دیگر باثر اشخاص تھے جن کے ساتھ وہ فاطمیوں کے خلاف بغاوت کر کے بلاد الجرید سے اَوْراس [رک بآں] گیا تھا (نواح ۳۳۱ھ/۹۴۲ تا ۹۴۴ع) ۔ چونکہ ابو عمّار چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں بلاد الجرید (تُوزِر [رک بآں] میں یا تقیوس یعنی کریز تغیوس، قدیم Thiges) میں درس دیا کرتا تھا، جہاں ابو یزید مَخْلَد بن کَیْداد زیر تعلیم تھا، اس لیے یہ ممکن ہے کہ ابوالقاسم یزید بن مَخْلَد اور ابو خزر یَغْلی بن زَلْتاف، جو بلادالجرید کے ایک اور حصے کے رہنے والے تھے، حلقے کے متعلق اپنے خیالات میں بارہ اشخاص کی نُکّاری مجلس سے متأثر ہوے ہوں ۔ ابو خزر یغلی بن زلتاف کے شاگردوں میں ابو محمد وِیسلان (وَاسلان) بن یعقوب، جربہ [رک بآں] کا ایک مشہور اباضی عالم تھا جسے الدرجینی نے آٹھویں طبقے (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر) کے اکابر میں شمار کیا ہے ۔ الشماخی [رک بآں] کے قول کے مطابق اس نے بھی اپنے آبائی جزیرے میں ایک حلقے کی صدارت کی تھی.

''نوبی'' طبقے (پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کا نصف اول) سے ایک اور اباضی عالم تعلق رکھتا تھا، جو بلاد الجرید کا باشندہ تھا ۔ یہ ابو عبداللہ محمد بن بکر تھا جو ایک اباضی۔ وہبی حلقے کے دستور کے اوّلین قاعدے کی تشکیل کا ذمے دار تھا ۔ ابو عبداللہ نے بلاد الجرید میں شیخ ابو نوح سعید بن زَنْغیل اور شیخ ابو زکریاء بن ابی مسور، جن کا زمانۂ حیات چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کا نصف آخر ہے، کے زیر ہدایت تعلیم حاصل کی ۔ شیخ ابو نوح کی وفات کے بعد ابو عبداللہ محمد ابن بکر عربی زبان اور نحو میں تکمیل علم کی خاطر قیروان گیا ۔ اس کے بعد بلادالجرید واپس آ کر اس نے تقیوس میں سکونت اختیار کر لی، جہاں سے وہ اس کے بعد وادی رِیْغ گیا ۔ اسی نخلستان میں جربہ کے بعض نوجوان اباضی۔ وہبی طلبہ کی فرمائش پر اس نے اپنے حلقے کی تنظیم کی جہاں وہ اس ادارے کے متعلق پہلے ہی سن چکے تھے ۔ یہ واقعہ ۴۰۹ھ/۱۰۱۸-۱۰۱۹ع میں وقوع پذیر ہوا اور یہیں سے وادی ریغ میں اس غار کو ''نوبی'' کا نام دیا گیا جسے اس حلقے کی جگہ کے لیے موزوں سمجھا گیا تھا ۔ بظاہر اسی غار میں ابو عبداللہ نے حلقے کے اصول و ضوابط (سِیَرُ الحلقہ) وضع کیے ۔ ان اصول و ضوابط کی دو متشابہ روایات موجود ہیں، جن میں سے ایک الدَّرجینی (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی) کی طبقات المشائخ میں ہے اور دوسری البرّادی [رک بآں] (نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں) کی الجواہر المنتقات میں ہے ۔ ان دو روایات پر مبنی سِیَرُ الحلقہ کی تنقیدی طبع M. R. Rubinacci کی ہے ۔ اس دستاویز سے ظاہر ہوتا

ہے کہ حلقے کے ارکان عزّابہ (واحد : عزّابی) کے نام سے معروف تھے ۔ عام لوگوں سے وہ اپنے منڈے ہوئے سروں (انھیں اپنے پورے سر مونڈنے پڑتے تھے) اور اپنی سادہ و پاکیزہ عادات کی وجہ سے ممیز تھے ۔ اس مجلس میں نئے ارکان کو مفصل تحقیقات کے بعد ہی داخل کیا جاتا تھا ۔ حلقے کا سربراہ ایک شیخ ہوتا تھا، جس کی یہ حیثیت مرتے وقت تک برقرار رہتی تھی ۔ حلقے کے مال و متاع (حُبس) اور روحانی فلاح کے ذمےدار ہونے کی حیثیت میں عزّابہ کی تنظیم کرنا، تنازعات چکانا اور درس و تدریس وغیرہ کے امور اسی کے ذمے تھے ۔ اس کی اعانت ایک خلیفہ کرتا تھا، جو بوقت ضرورت اس کی جگہ لے سکتا تھا ۔ وہی عرفاء (واحد : عارف، ماهرین) کی تقرری بھی کرتا تھا، جس میں سے ایک قرآن مجید کی اجتماعی تلاوت کی نگرانی کرتا؛ ایک کے ذمے جماعت‌وار کھانے کا انتظام ہوتا اور باقی عرفاء طلبہ کے امور تعلیم وغیرہ کے ذمےدار ہوتے تھے ۔ اپنے پیشہ‌ورانہ فرائض کو سرانجام دینے کے بعد عزّابہ کے پاس جو وقت بھی بچتا وہ تمام کا تمام نمازوں اور مجاهدوں کے لیے وقف کر دیا جاتا، جن میں سے اہم روزانہ کے پانچ مذہبی اجلاس تھے، جو قرآن مجید کی تلاوت اور تفسیر کے لیے وقف تھے ۔ دو اجلاس ہوتے تھے؛ ان میں سے ایک اجلاس آدھی رات کے وقت منعقد ہوتا جس کی صدارت حلقے کا شیخ کرتا تھا ۔ شیخ طلبہ کی تدریس کا کام بھی کرتا تھا ۔ عزّابہ کی بڑی جماعت جب اپنے پیشہ‌ورانہ مشاغل کے لیے چلی جاتی تو کوئی "العارف" جماعت‌وار کھانے کا بندوبست کرتا تھا؛ کھانا دن میں دو بار دیا جاتا تھا (صبح کے وقت اور عصر کی نماز کے بعد) ۔ عزّابہ کی زندگی ابو عبداللہ محمد بن بکر کے مقرر کردہ اصولوں کے مطابق سخت ضابطے کی پابند تھی ۔ ان پر ایک سخت ضابطۂ اخلاق کی حکومت تھی اور کسی معمولی سے جرم کی سزا بھی [خاصی سخت اور] فوراً دی جاتی تھی ۔

شمالی صحرا میں اباضیت کی تبلیغ کرنے اور اسے مقبول بنانے میں ابو عبداللہ کو سب سے زیادہ مستعد کارکن خیال کرنے کی وجہ سے اس سے تبلیغی جوش و خروش بھی منسوب کیا جاتا ہے ۔ درحقیقت اس سے ایک ایسی کامیابی منسوب کی گئی ہے جس کے افریقہ میں اباضیت پر دوررس نتائج مرتب ہوئے : بنو مصعب کا اباضی مذہب اختیار کر لینا؛ یہ ایک بربر قبیلہ تھا جو تدمیت، موجودہ مزاب کے علاقے میں آباد ہو گیا تھا اور جو پہلے معتزلی تھا ۔ اس کی بدولت مزاب کے نخلستان مغرب کے اباضیوں کی پناہ‌گاہ بنے (وادی ریغ اور نخلستان وَرقلہ میں اباضیت کے زوال کے بعد)، جہاں حلقے کا ادارہ فرقے کی سب سے اعلٰی مذہبی مجلس بن گیا، جس نے کئی اعتبار سے المغرب کے سابقہ اباضی اماموں کی دینی حکومت کی جگہ لے لی ۔ ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ - ۱۰۴۹ء میں ابو عبداللہ محمد بن بکر (جو اپنی زندگی کے آخری ایام میں نخلستان وَرقلہ میں سکونت پذیر ہو گیا تھا) کی وفات کے بعد اس کے پیروکار ابو الخطّاب عبدالسّلام منصور بن ابی وَزجون نے وہ کام جاری رکھا جسے اس کے مُرشد نے شروع کیا تھا ۔ اسی زمانے میں وادی ریغ کے عزّابہ نے اپنے سالکوں کے فائدے کے لیے اساسی فقہی کتاب لکھنے کا فیصلہ کیا ۔ انھوں نے پچیس جلدوں پر مشتمل دیوان الشیخ کی تالیف کی ۔

چوتھی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اباضی شیخ اور عالم ابو زید عبدالرّحمٰن ابن المَعلّی (ابن المعلی) بقید حیات تھا، جس نے حلقے کی تنظیم قائم کی ۔ وہ اس حلقے کا بانی تھا جو وادی ریغ میں تیغورت (Tuggurt) کے قصبے کی مسجد میں قائم ہوا تھا ۔ غالباً اسی مجلس کے لیے ابو زید نے

وہ ضابطہ وضع کیا جس کا ذکر الدَّرجینی اور الشمَّاخی نے کیا ہے۔ اباضی حلقوں کے لیے مسجدوں کے استعمال کا یہ آغاز معلوم ہوتا ہے۔

ابو زید کے بعد ابو عمّار عبدالکافی التّناوتی الورجلانی نے حلقے کے اصول و ضوابط کی قطعی تشریح و توضیح کرنے میں خاصی خدمت سرانجام دی۔ ابو عمّار، جو اس دور کے مشہور ترین اباضی علما میں سے ایک تھا، تناوت کے بربر قبیلے کی اس شاخ سے تھا جو نخلستان ورجلان (ورقلہ) میں آباد ہو گئی تھی۔ اس کا زمانۂ حیات چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کا نصف اول ہے۔ اس نخلستان میں اپنا مطالعہ شروع کر چکنے کے بعد وہ تونس چلا گیا، جہاں اس نے دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا مطالعہ کیا۔ پھر اس نے حج کیا۔ وہ ورقلہ میں فوت ہوا اور وہیں دفن کیا گیا۔ اباضیت کی تاریخ میں وہ اپنے اس کردار کی وجہ سے مشہور ہے جو اس نے اباضی گروھوں میں حاکمیت کی تنظیم کرنے میں ادا کیا، جس میں اس نے اقتدار کو حلقے کے ادارے میں مرتکز کرنے کی کوشش کی۔ وہ ''تارک الدنیا اباضیوں کی مجلس'' کے لیے خاص ضابطہ (سیرۃ) بنانے کا ذمےدار تھا، جس کی اہمیت خاصی حد تک آج تک برقرار رہی۔ یہ ضابطہ اب مزاب کے اباضی علما میں سیرۃ ابی عمّار عبدالکافی الورجلانی کے نام سے معروف ہے۔ یہ تقریباً دس صفحات کی ایک چھوٹی سی تصنیف ہے، جس کے اباضی مجموعے میں دو مخطوطے Krakōw کے مقام پر موجود ہیں۔ یہ مخطوطے Z. Smogorzewski مزاب سے لایا تھا، جس کے ایک حصے کا E. Masqueray نے فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے (*Chronique d'Abou Zakaria*، ص ۲۵۴ تا ۲۵۷، حاشیہ)۔ ان قواعد کی رو سے عزّابہ کو اپنے خاندان سے بالکل قطع تعلق کر لینا چاہیے اور صرف گوشۂ تنہائی میں زندگی بسر کرنا چاہیے؛ رات کے وقت انھیں پہاڑ کی چوٹیوں پر عبادت کرنی چاہیے؛ وہ صرف اونی کپڑے ہی پہنیں؛ قرآن مجید کو حفظ کرنا ان کے لیے لازمی ہے اور حلقے کی طرف سے انھیں جو کام بھی سپرد ہو وہ بلا چون و چرا سنبھال لیں؛ ایک عزّابی کو علوم کا ضرور مشتاق ہونا چاہیے؛ اسے کمزوروں کے حقوق کی بڑے زور سے حفاظت کرنی چاہیے، اور اسے قصبے میں امن و امان برقرار رکھنا چاہیے۔ حلقے کے شیخ کا ذہین، نرم اور معتدل مزاج ہونا ضروری ہے۔ وہ حلقے کے ارکان مقرر کرتا ہے اور انھیں تین حصّوں میں تقسیم کر دیتا ہے: پہلے حصّے میں اکیلا وهی ہوتا ہے۔ دوسرا حصّہ حلقے کے چار مشہور ارکان پر مشتمل ہوتا ہے اور شیخ سمیت یہ چار ارکان ایک خاص مجلس بناتے ہیں، جو حلقے کے تمام امور سرانجام دیتی ہے (ایک مجلس حلقے کے تمام ارکان پر بھی مشتمل ہوتی ہے)۔ جب خاص مجلس کے ارکان میں سے کوئی رکن فوت ہو جاتا ہے تو اس کی جگہ کوئی دوسرا عزّابی لے لیتا ہے۔ حلقے کے ارکان میں سے ایک مؤذن ہوتا ہے، تین اور ارکان مدرسے میں بچوں کو پڑھاتے ہیں، پانچ میتّوں کو غسل دیتے ہیں۔ ایک امام کے فرائض ادا کرتا ہے اور مسجد میں نمازیں پڑھاتا ہے، اور دو مسجد کی املاک کا انتظام کرتے ہیں۔ حلقے کے ایک رکن کے ذمے عزّابہ اور شاگردوں میں کھانا تقسیم کرتا ہے۔ ایک مسجد کی صفائی کی دیکھ بھال کرتا ہے۔

الدّرجینی نے، جو دو سال تک (۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء تا ۶۱۷ھ/۱۲۲۰-۱۲۲۱ء) ورقلہ کے حلقے کا رکن رہا تھا، اس ادارے کی اندرونی زندگی کی بابت چند تفصیلات بہم پہنچائی ہیں (R. Rubinacci: کتاب مذکور، ص ۴۷ تا ۵۷)۔ یہ امر دلچسپ ہے کہ اس حلقے میں نہ صرف ورقلہ کے لوگ شامل

تھے بلکہ عزّابہ بھی، جو مزاب سمیت دوسری اباضی قوموں کے افراد تھے، جیسے کہ متقی ابو یزمو المصعبی، جو اس حلقے میں الدرجینی سے سات یا آٹھ سال پہلے تھا۔

''تارک الدنیا اباضیوں کی مجلس'' جلد ھی ایک ایسا ادارہ بن گئی جو اباضی وھبی فرقے سے اتنا گہرا تعلق رکھتا تھا کہ ابن خلدون اپنی تاریخ العبر (مترجمۂ دیسلان de Slane، ۳ : ۲۷۸) میں وادی ریغ کے اباضی وھبی باشندوں (جنھیں وہ نکّاریوں سے ممیز کرتا ہے) کے متعلق ایک عبارت لکھتے ہوئے (آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں) ان کا ذکر صرف العزّابہ کہہ کر کرتا ہے۔

معلوم ھوتا ہے کہ جزیرۂ جربہ میں چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ایک حلقہ موجود تھا (لیکن صرف ایک نامکمّل صورت میں، جو ایک مشہور شیخ کے گرد طلبہ کے ایک گروہ کے اجتماع سے زیادہ مشابہت رکھتا تھا)۔ یہ ادارہ وھاں ۹۱۶ھ/۱۵۱۰ء کے قریب جربہ کے خلاف نوارہ Navarre کے بیڈرو Pedro کی مہمات کے زمانے میں بھی موجود تھا۔ جربہ کے اباضی وھبی فرقے کے لوگوں کی زمام کار اس عہد میں عزّابہ کی مجلس کے ھاتھ میں تھی، جس کا صدر فقیہ ابوالنّجاۃ یونس بن سعید تھا اور وہ اس صورت میں جزیرے کے ''والی'' کی معاونت کرتی تھی، جس کا نام ابو زکریا تھا اور وہ خود بھی اباضی تھا۔ اسی دور میں جبل نفوسہ [رک بہ النّفوسہ، جبل] میں طرابلس الغرب کے شمالی حصے میں کچھ اباضی وھبی عزّابہ تھے، جن کی جربہ کے عزّابہ کے ساتھ مواصلت تھی۔ درحقیقت اس علاقے میں عزّابہ ماضی قریب تک رہے ھیں۔ فی الواقع ''جادو'' کے جس اباضی مدیر کا لقب العزّابی تھا، اس کا زمانۂ حیات انیسویں صدی عیسوی کا وسط تھا اور H. Duveyrier اسے جانتا تھا۔ بہرکیف جزیرۂ جربہ اور جبل نفوسہ کے عزابہ کی تاریخ اور تنظیم کے متعلق بہت کم معلوم ہے۔

وادی ریغ اور ورقلہ سے اباضی وھبی فرقے کے غائب ھو جانے کے بعد، اور یہ واقعہ نویں صدی ھجری / پندرھویں صدی عیسوی اور بارھویں صدی ھجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے درمیان وقوع پذیر ھوا (ابن خلدون کا بیان ہے کہ آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بھی اباضیوں کی ایک بڑی تعداد ورقلہ میں موجود تھی اور وہ اباضیہ کی مختلف شاخوں سے تعلق رکھتے تھے) مزاب کے ''قصور'' میں اباضی حلقے باقی رہ گئے جہاں ان دو نخلستانوں کی بچی کھچی اباضی آبادی بھاگ کر آ گئی تھی۔ الوزّان (Leo Africanus : *Description de l'Afrique*، مترجمۂ A. Épaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ۲ : ۳۳۶) نے ۱۵۲۶ء میں مزاب کا جو حال بیان کیا ہے اس کے مطابق وھاں ان قصور میں سے پہلے ھی چھے قصور تھے، جن میں دولت مند تاجر آباد تھے۔ وہ بنّاعر العطف el-Ateuf، بو نورہ Bou Noura، بنو اسجن Beni Isguen، غاردایہ Ghardaia، ملیکہ Melika اور سیدی سعید تھے (آخر الذکر کو سترھویں صدی عیسوی میں ترکوں نے تباہ کر دیا تھا)۔ ان پانچ قصور میں، جو آج تک موجود ھیں، دو کا اضافہ کرنا ضروری ہے: القرارہ Guerara، جو شبکہ کے انتہائی مشرق میں تھا، اور برّیان Berrian، جو غاردایہ کے شمال میں ڈیڑھ دن کی مسافت پر واقع تھا۔ ان دو مقامات کی بنیاد گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی میں رکھی گئی اور یہ خاص مزاب کی حدود کے باھر ھیں۔

قدیم ترین زمانے میں حلقوں کی تاریخ کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہے، اگرچہ مقامی روایات میں

بزرگوں اور علما کا ذکر ملتا ہے، جو چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے نصف اول سے اس ملک کے باشندے تھے (Chronique : Masqueray، ص ۲۰۸ تا ۲۳۱، حاشیہ)۔ بظاہر الدرجینی کے زمانے (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی) کے پہلے حصے میں مزاب میں یہ ادارہ ابھی معرض وجود میں نہیں آیا تھا۔ فی الواقع مزابیوں میں سے جو بھی اس زمانے میں ''تارک دنیا اباضیوں کی مجالس'' میں داخل ہونا چاہتے تھے، انھیں اپنے وطن سے بہت دور کسی حلقے کی تلاش کرنا پڑتی تھی، مثلاً ایک متقی عزابی ابو یزمو المصعبی ورقلہ کے حلقے میں داخل ہوا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں جبل نفوسہ کے اباضیوں میں دینیات اور فقہ کا احیا ہوا۔ اس زمانے میں الجیطالی اور دوسرے مشہور اباضی مصنفین کی اہم تصنیفات مزاب پہنچیں، جہاں انھوں نے علمی ذوق کو، جو مدت مدید سے ماند پڑ چکا تھا، جلا بخشی۔ متقی شیوخ کی تحریک کے تحت، جن میں ابو مہدی عیسی بن اسمعیل المصعبی (نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کا نصف اول) کا ذکر کرنا مناسب ہوگا، مزاب کے اباضی حلقوں نے، جو طلبہ (عزابہ کے معنی میں) پر مشتمل تھے، جاہل تھے اور جن کا اثر بہت کم تھا، اپنی اصلاح کی اور اپنے اندر مذہب کا احیا کیا۔ یہی دور ہے جس میں مزابی تصور کے طلبہ (عزابہ) نے کئی اصلاحات کیں۔ ان اصلاحات کے نتیجے کے طور پر مزاب کے عزابہ نے، مزابی قصبوں کی مذہبی مجالس کے ساتھ ساتھ اس ملک کی اباضی جماعتوں کی زندگی میں ایک مرتبہ پھر خاصا کردار ادا کرنا شروع کیا۔ اس کے ثبوت نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز ہی سے مل جاتے ہیں۔ دراصل اسی دور (رجب ۸۰۷ھ/جنوری ۱۴۰۵ء اور ذوالقعدہ ۸۰۸ھ/مارچ ۱۴۰۶ء) ہی میں دو فرمان جاری کیے گئے، جیسا کہ ہم ان دستاویزوں کے شروع کے الفاظ میں پڑھتے ہیں: ''مجلس وادی مزاب — طلبہ اور عوام''۔ اس میں شک نہیں ہے کہ ان دستاویزات میں (جن میں سے Kraków میں مجموعۂ اباضیہ میں ایک نسخہ ہے، جو ۱۹۲۶ء میں Z. Smogorzewski کے لیے تیار کیا گیا تھا) جن طلبہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ دراصل مزاب کے تمام قصبوں کے محض وفود تھے، جو ایک مشترکہ اجلاس میں جمع ہوتے تھے۔ ایک اور دستاویز میں، جو اگرچہ بہت بعد (۱۲۴۵ھ/۱۸۲۹ء) کی ہے، لفظ طلبہ کی تشریح عزابہ سے کی گئی ہے۔ ہم اصل میں ''مجلس عزابہ وادی مزاب — طلبہ اور عوام'' پڑھتے ہیں۔

غارداپہ کے عزابہ کے داخلی ضوابط کا متن (مترجمہ *Guerara depuis sa fondation* : A. de C. Motylinski، ص ۲۳ تا ۲۸) غالباً نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے نصف اول کا ہے۔ یہ ضوابط شیخ ابوالقاسم بن یحیی نے وضع کیے تھے، جو (مقامی روایت کے مطابق) نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں غارداپہ کا ایک عالم تھا۔ غارداپہ کے عزابہ نے عام اتفاق رائے سے انھیں اختیار کر لیا۔ یہ ضوابط ان کے داخلی نظم و ضبط اور حلقے کی تنظیم سے متعلق ہیں۔ اس دستاویز میں لکھا ہے کہ یہ ضوابط ''ان روایات کے مطابق ہیں جو ہمارے آبا و اجداد سے پہنچی ہیں''۔ اس کے بعد اس دستاویز میں اس تغافل، ناانصافی اور بحران کی طرف اشارہ ہے جو غارداپہ کے عزابہ میں ان ضوابط سے ذرا پہلے کے زمانے میں پایا جاتا تھا۔ اس کا تعلق زیادہ تر عزابہ سے مرتکب ہونے والے جرائم کی سزاؤں سے (ان سزاؤں میں گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے عزابی کو حلقے سے خارج کرنا بھی ہے) اور حلقے میں نئے ارکان کے داخلے سے ہے

(امیدوار کا امتحان اور طویل مشاہدہ لازمی تھا) ۔ ان ضوابط کی رو سے کسی عزّابی کو، مجلس سے خارج کر دیے جانے کے دکھ میں، حلقے کے راز فاش نہیں کرنے چاھییں ۔ عزّابہ سے اس امر کی توقع کی جاتی تھی کہ وہ ان لوگوں کے مفادات کو محفوظ رکھیں گے جو ناانصافیوں سے دوچار رہے ھیں اور یہ کہ وہ دولت‌مند اور غریب کے درمیان انصاف کریں گے ۔ ان ضوابط کا تعلق حلقے کے اجلاسوں کی تنظیم اور ''حُبُس'' سے ھے، جو مسجد کی دیکھ بھال کے لیے مصارف اور عزابہ اور طلبہ وغیرہ کی مدد کا اہتمام کرتے ھیں ۔ یہ بات دلچسپ ھے کہ وہ عزابہ کے تجرّد کے مسئلے کے بارے میں خاموش ھیں، جو پہلے بہت اھم سمجھا جاتا تھا ۔

مزاب کے فرانسیسی الحاق سے ذرا پہلے کے زمانے میں عزابہ نے ملک میں جو کردار ادا کیا وہ بہت اھم تھا ۔ ایک مزابی قصبہ قرارہ (Guerara) کی تاریخ کی ایک روداد میں اس قصبے کی حکومت میں عزابہ کی اھمیت کی بڑی مؤثر تصویر کھینچی گئی ھے؛ یہ تاریخ سی محمد بن ثیتیوی بن سلیمان نے ۱۸۸۳ء کے قریب تالیف کی تھی، جو اس قصبے کا ایک سنی العقیدہ مسلمان باشندہ تھا ۔ اس بیان کے مطابق قرارہ کا نظم و نسق تین اداروں کے ھاتھ میں تھا : عزابہ؛ عوام کی جماعت (عربی میں عوام، جو مزاب میں ''طالب'' کے سوا ھر شخص کے لیے استعمال ھوتا تھا) اور مسلح فوج، جو امن و امان برقرار رکھنے کی ذمّے دار تھی، سپاھیوں پر مشتمل تھی، جنھیں ''مکاری'' کہتے تھے ۔ الجزائری عربی میں مکّروس (جمع : مکاری) کے معنی ''بارہ سے چودہ سال کا نوجوان'' ھیں اور مزابی عربی میں ''ایک بالغ، جو اسلحہ اٹھانے کے قابل ھے'' ۔ سی محمد کے بیان کے مطابق ''بارہ طلبہ، جو عزابہ کے نام سے معروف تھے اور قرآن مجید میں مہارت رکھتے تھے، مسجد کے مہتمم اور اس کی دیکھ بھال کے ذمّے دار تھے ۔ وہ بچوں کو پڑھاتے، بالغوں کو مختلف علوم کی تعلیم دیتے، خطاکاروں کو سزا دیتے، کمزوروں، بیواؤں اور یتیموں کی حفاظت کرتے، قانونی دفعات منظور کرتے اور قانون کی روشنی میں فیصلوں کا اعلان کرتے، گھروں، زمینوں اور باغات کی حدود متعین کرتے اور ان املاک کا انتظام کرتے جو مساجد کو مذھبی عطیات کے طور پر ملی تھیں اور جن سے عزابہ اور طلبہ کو خوراک مہیا کی جاتی تھی ۔ اس کے بعد بارہ آدمی تھے، جن سے مل کر ''عوام'' کی جماعت بنتی تھی ۔ وہ قصبے کے داخلی اور خارجی دونوں امور کا بندوبست کرنے کے ذمے دار تھے، لیکن وہ ان معاملات میں مداخلت نہیں کر سکتے تھے جو مسجد کے طلبہ (= عزابہ) کے دائرۂ اختیار میں آتے تھے ۔ جب ان کے سامنے کوئی ایسا معاملہ آتا جو ان کے دائرۂ اختیار سے باھر ھوتا تو وہ بارہ عزابہ سے مشورہ کرتے جن کے پاس اعلٰی اختیار تھا ۔ عوام کی جماعت، جو درمیانے درجے کے اختیار کی حامل تھی، زیادہ‌تر قصبے کی آبادی اور نخلستان کی توسیع کی ذمے دار ھوتی تھی ۔ ان کے بعد وہ بارہ اشخاص آتے تھے جو ''مکاری'' کے نام سے موسوم تھے اور جن کے پاس پولیس کے اختیارات تھے؛ یہ امن و امان برقرار رکھتے اور جرم و فساد کرنے والوں کو گرفتار کرتے تھے'' ۔ مکاری بھی ایک علیحدہ جماعت تھے، تاھم ان کے پاس ان اختیارات کے علاوہ اور کوئی اختیار نہ تھا جو انھیں دوسری دو جماعتوں نے تفویض کیے تھے ۔ با ایں ھمہ یہ بات قابل ذکر ھے کہ عملی صورت اس کے برعکس ھوتی تھی؛ مثال کے طور پر خود قرارہ کے قصبے میں عوامی گروھوں نے، جو بنیادی طور پر جاہ طلب اشخاص پر مشتمل تھے، پہلی اندرونی کشمکشوں میں (اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر یا انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں)

ہی عزابہ سے کنّی کترا کر بالادستی حاصل کر لی۔ عزابہ (یا ذرا وسعت دے کر طلبہ) کا سربراہ ایک شیخ ہوتا تھا، جو مزاب کے فرانسیسی الحاق سے قبل حکومتی مجلس کا حقیقی صدر تھا۔ یہ مجلس مزابہ کے ہر قصبے کے اعلٰی اختیار کی نمائندہ تھی، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے مجلسیں دینی جمہوری حکومتیں تھیں۔ فرانسیسیوں کی آمد کے بعد ان شیوخ اور حکومت کے سربراہوں کا وجود اس حیثیت سے ختم ہو گیا، مثلاً ملیکہ میں اس قسم کے ایک شیخ عُمر بن حاجی عیسٰی کی حکومت ۱۸۳۲ء کے قریب ختم ہوگئی؛ تاہم دو مستثنیات کا پتا چلتا ہے: بنو اسحٰق کا شیخ محمد بن عیسٰی بن ایّوب، جس کی حکومت ۱۸۸۳ء میں بھی قائم تھی اور غاردیہ کا شیخ حاجی صالح بن قاسم، جسے ۱۸۸۱ء میں قتل کر دیا گیا۔ اس قسم کے شیوخ کو اپنے اپنے قصبے کے عزابہ منتخب کرتے تھے، لیکن دوسرے مزابی قصبوں کے شیوخ کی رضامندی حاصل کرنا بھی ضروری تھا۔ ان میں سے کوئی ایک شیخ منتخب شخص کے سر پر سفید عمامہ رکھنے سے پہلے، جو اس کے مرتبے کی علامت ہوتا، موزوں تقریر کرتا اور اس طرح اس شخص کی دستار بندی کی جاتی۔ عزابہ اور عوام کی مجلس کے علاوہ، جو مزاب کے قصبوں میں سے اپنے اپنے قصبے کے انتظام کی ذمے دار تھی، ایک اور جماعت، یا یوں کہیے کہ ایک عام مجلس تھی، جو پورے ملک کے عزابہ کے نمائندوں سے مل کر بنتی تھی (ہر قصبے سے کم از کم دو عزابہ)۔ یہ جماعت، جس کے ذمے اہم ترین معاملات، یا وہ معاملات تھے جو تمام مزابی قصبوں سے بحیثیت مجموعی متعلق تھے، شیخ عبدالرحمٰن الکُرثی کے قبرستان کی مسجد میں، جو بنو نُورہ اور بنو اسحٰق کے درمیان واقع تھی، یا غاردایہ کے قریب شیخ عَمی سعید الجربی کے قبرستان کی مسجد میں اجلاس کرتی تھی۔

۱۸۸۲ء میں مزاب کے فرانسیسی الحاق کے بعد بھی عزابہ کے شیوخ کو مزابی قصبوں میں بڑی اخلاقی طاقت حاصل رہی، لیکن اس وقت سیاسی قوت ان کے ہاتھ سے نکل چکی تھی۔ آج کل ان کے اختیارات مزاب کے اپنے اپنے قصبے کے صرف عزابہ اور طلبہ اور خود مسجد تک محدود ہیں۔ وہ عوام سے اباضی عقیدے کے اصول و ضوابط کی پابندی بھی کراتے ہیں اور سنگین صورت حال میں برادری سے خارج کرنے کی سزا (تبریہ اور مقاطعہ) کا استعمال بھی کرتے ہیں۔ اس میدان میں عزابہ اور حلقے کے شیخ کے اختیارات اب بھی بہت ہیں۔ مزاب کی پوری اباضی آبادی ان کے زیر تسلط ہے۔ اب بھی حلقہ مزابیوں کا اعلٰی مذہبی اور اخلاقی ادارہ ہے۔ آج کل ایک حلقے میں بارہ عزابی ارکان ہوتے ہیں (بعض اوقات چوبیس ہوتے ہیں، اگرچہ ان میں سے بارہ صرف بدل کے طور پر ہوتے ہیں)۔ عزابہ معمر ترین اور فاضل ترین طلبہ میں سے بھرتی کیے جاتے ہیں (مزاب کے بربروں میں انھیں اِرُو aru (جمع: اِروَن irwan) کہا جاتا ہے)، تاہم بسا اوقات امیدواروں کی اخلاقی خوبیوں کو ان کی علمیت پر ترجیح دی جاتی ہے۔ صرف ایک استثنا معلوم ہے: بنو اسحٰق، جہاں مقامی حلقے میں داخلے کے لیے امیدواروں کا امتحان لیا جاتا ہے (ان کا حافظِ قرآن ہونا ضروری ہوتا ہے)۔ امیدواروں کا شادی شدہ ہونا ضروری ہے، برعکس ابو عمّار عبدالکافی الورجلانی کے ضابطے کے، جس کی رو سے امیدوار اپنی بیوی سے علیحدگی اختیار کرنے پر مجبور ہوتا تھا۔ شیخ، جو آج کل بنیادی طور پر ایک استاد ہوتا ہے، طلبہ کو مسجد میں پڑھاتا ہے۔ طلبہ کی نگرانی ایک عارف کرتا ہے، جو معمر ترین اور سب سے زیادہ پڑھے لکھے اِروَن سے لیا جاتا ہے۔ ایک اور عارف جماعت وار کھانوں کی دیکھ بھال کرتا ہے (جو حُبس سے مہیا ہوتے ہیں یا تحائف کی صورت میں)

عزابہ میں سے دو یا تین استاد بچوں کو عربی زبان کی بنیادی باتیں نیز قرآن مجید پڑھانے کے لیے چنے جاتے ہیں (ایسے عزابی کو معلّم کہتے ہیں)۔ شیخ، جسے حلقے کے ارکان میں سے دوسرے عزابہ منتخب کرتے ہیں، اس مجلس کا تیرھواں رکن ہوتا ہے۔ چار معمر ترین عزابہ، جنھیں شیخ دعوت دیتا، خاص مجلس بناتے ہیں، جو زیادہ اہم معاملات طے کرتی ہے۔ اس مجلس کا فیصلہ قطعی ہے (خود شیخ کے لیے بھی)۔ حلقے کا اجلاس قصبے کی مسجد میں ہوتا ہے اور عزابہ کے اجلاس ہمیشہ خفیہ ہوتے ہیں۔ مزابی قصبوں میں عورتوں پر مشتمل حلقے بھی ہوتے ہیں۔ ان خواتین عزابہ کا بھی ایک امام ہوتا ہے (وہ بھی ایک عورت ہوتی ہے)، لیکن کوئی شیخ نہیں ہوتا۔ عورتوں کے حلقوں کے پاس محدود اختیارات ہوتے ہیں، مثلاً ایسے کسی حلقے کے کسی رکن کے متعلق تبریئہ کی سزا کا نفاذ اس علاقے کے مردوں کے حلقے کا شیخ ہی کر سکتا ہے۔

مآخذ: محولۂ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابوالفضل ابوالقاسم بن ابراہیم البّرادی: الجواہر المنتقات، چاپ سنگی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۳ء، ص ۵۰؛ (۲) A. Coyne: *Le Mzab*، الجزائر ۱۸۷۹ء، ص ۲۹ تا ۳۰؛ (۳) T. Lewicki: *Les historiens, biographes et traditionnistes ibādites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIe au XVIe Siècle*، در *Folia Orientalia*، ۳ (۱۹۶۱ء): ۲۹ تا ۳۱، ۳۴ تا ۳۷، ۶۵؛ (۴) وہی مصنف: *Notice sur la chronique d'al-darğīnī*، در *R.O.*، ۱۳ (۱۹۳۶ء): ۱۴۶ تا ۱۴۷؛ (۵) E. Masqueray: *Chronique d'Abou Zakaria*، پیرس - الجزائر ۱۸۷۸ء؛ (۶) M. Morand: *Les Kanouns du Mzab*، الجزائر ۱۹۰۳ء؛ (۷) A. de C. Motylinski: *Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte Abadhite*، در *Bull. de Corresp. Afr.*، ج ۳ (۱۸۸۵ء)، بمواضع کثیرہ؛ (۸) وہی مصنف: *Expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de Tolède contre Djerba (1510) d'après les sources abadhites*، در *Actes du XIVe Congrès Intern. des Orient.*، الجزائر ۱۹۰۵ء، حصّۂ سوم (بعد)، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۵ تا ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۱؛ (۹) وہی مصنف: *Guerara depuis sa fondation*، الجزائر ۱۸۸۵ء؛ (۱۰) R. Rubinacci: *Un antico documento di vita cenobitica musulmana*، در *AIUON*، سلسلۂ جدید، ۱۰ (۱۹۶۰ء): ۳۷ تا ۳۸ اور لوحہ ۱ تا ۱۰؛ (۱۱) ابوالعباس احمد ابی عثمان سعید الشماخی: کتاب السّیَر، چاپ سنگی، قاہرہ ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء؛ (۱۲) Z. Smogorzewski: مزاب پر غیر شائع شدہ مواد؛ (۱۳) Watin: *Les Tolbas du Mzab. Origine*، حصّۂ اوّل (غیر مطبوعہ حالات Z. Smogorzewski کے دیے ہوے مکمل اقتباسات کی بدولت معلوم ہو گئے ہیں؛ اصل مسودہ ۱۹۱۳ء میں Archives de la Direction du personnel Militaire des Territerres du sud میں موجود تھا۔

(T. LEWICKI)

(۲) حَلْقہ: ایک اصطلاح، جو ایوبی اور مملوک عہد میں ایک معاشرتی فوجی وحدت کے لیے استعمال ہوتی تھی، جو بیشتر مملوک دور میں غیر ممالیک پر مشتمل ہوتی تھی۔ کتابوں سے اس کے آغاز کا پتا نہیں چلتا اور نہ اس کے نام ہی کے معنی کی کوئی اطمینان بخش توجیہ ملتی ہے (دو مختلف آرا کے لیے دیکھیے Quatremère: *Histoire des Sultans mamlouks*، ۱ / ۲: ۲۰۰ تا ۲۰۲ اور A.N. Poliak در *BSOAS*، ۱۰، ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۲ء: ۸۶۲)۔ بیشتر ایوبی دور میں ایسا حلقہ موجود رہا۔ اس کا ذکر پہلی بار ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء میں آیا ہے

(دیکھیے H. A. R. Gibb: *The armies of Saladin*، در *Cahiers d'Histoire Egyptienne*، قاہرہ ۱۹۵۱ء، ص ۳۰۵ و بار دوم، در *Studies on the civilization of Islam*، لنڈن ۱۹۶۲ء، ص ۷۴)۔ معلوم ہوتا ہے کہ صلاح الدین کے زمانے میں حلقہ اس کی فوج کا اہم حصہ تھا۔ اس کے ایوبی جانشینوں کے عہد حکومت میں حلقے کا ذکر بہت کم ملتا ہے، پھر بھی اس کا خاصہ اثر و اقتدار باقی ضرور رہا ہوگا کیونکہ مملوک حکومت کے ابتدائی برسوں میں بھی حلقہ بہت طاقتور تھا۔ ان برسوں میں حلقے میں غیرممالیک کے علاوہ خالص ممالیک کی بھی خاصی تعداد شامل تھی۔ حلقے کے سالار، جنھیں ''مقدّموالحلقہ'' کہا جاتا تھا، قابل احترام سمجھے جاتے تھے۔ ان کے نام تمام اہم رسوم میں مملوک امرا کے ساتھ ساتھ ملتے ہیں۔ وہ اہم ریاستوں میں سفیروں کی حیثیت سے بھی خدمات سرانجام دیتے تھے اور یہ ایسے فرائض تھے جو خاصکیہ [رک بہ خاصکی] کے لیے وقف تھے۔ تاہم ان کی تنخواہیں اس ابتدائی دور میں بھی امرا کی تنخواہوں کے مقابلے میں بہت کم تھیں۔ ابتدا میں ایک مقدّم حلقہ کو فوجی مہم میں چالیس افراد کی کمان کا اختیار حاصل ہوتا تھا (لیکن مہم کے ختم ہو جانے کے بعد نہیں)۔ حلقے کے زوال کے بعد اس اختیار کی محض نظری طور پر اہمیت باقی رہ گئی تھی۔ حلقے کے ارکان کو عموماً ''اجناد الحلقہ'' کہا جاتا تھا، بعض اوقات ''رجال الحلقہ'' اور کبھی صرف ''اجناد'' [واحد: جُند] کہہ دیتے تھے۔

الناصر محمد بن قلاؤن کے عہد حکومت تک حلقے کے زوال کے واضح آثار نہیں ملتے۔ پتا چلتا ہے کہ اس کے باپ قلاؤن کے عہد میں بھی حلقے کے چار ہزار سپاہیوں نے ۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء میں مغول کے خلاف جنگ میں سلطان کی فوج کے قلب میں لڑنے والے اعلی دستوں کی حیثیت سے حصہ لیا؛ قلب میں لڑنے والے شاہی ممالیک کی تعداد صرف آٹھ سو تھی۔

اصل زوال کی پہلی نمایاں علامت ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے آخر اور آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہونے والی اراضی کی تقسیم نو (رَوک) میں ملتی ہے۔ روک، جس میں جاگیروں (اقطاع) کی دوبارہ درجہ بندی اور نئے سرے سے تقسیم شامل تھی، کے بڑے مقاصد میں سے ایک مقصد شاہی ممالیک کو تقویت پہنچانا اور حلقے کو کمزور کرنا تھا۔ حلقے کے خلاف یہ اقدامات مکمل طور پر مؤثر ثابت ہوئے اور اس کے سریع زوال کا باعث بنے۔ الناصر محمد کی وفات کے بعد حلقے کے افراد کا یہ ایک معمول بن گیا تھا کہ وہ اپنی جاگیروں کو معاوضے یا مقایضے سے تبدیل کر لیں، اور اس مقصد کے لیے ایک خاص شعبہ دیوان الابدال کے نام سے قائم کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سماجی طور پر زیریں طبقوں کے لوگ — پھیری والے، دستکار اور دوسرے عوام (السوق و العامّہ) — حلقے میں شامل ہوتے گئے۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں ایک عسکری وحدت کی حیثیت سے حلقے کی تمام اہمیت عملی طور پر ختم ہو گئی، البتہ حلقے کے چند افراد فوجی مہموں میں بدستور حصہ لیتے رہے؛ ان میں سے اکثر کو اصل فوج کی عدم موجودگی میں حفاظتی فرائض انجام دینے کے لیے پیچھے قاہرہ میں چھوڑ دیا جاتا تھا۔

شیخ المؤیّد نے (۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء تا ۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء)، جس نے مملوک فوج کو دوبارہ فعال بنانے کی کوشش کی، حلقے کے زوال کو بھی روکنے کی تدبیر کی، لیکن اس کی دیگر اصلاحات کی طرح اس میں بھی اس کی کامیابی عارضی تھی۔ سلطان برسبای

[رَکْ باں] (٨٢٥ھ/١٤٢٢ء تا ٨٤٢ھ/١٤٣٨ء) نے اس وحدت کی بابت شیخ کی حکمت عملی کے برعکس کام کیا، اور اس وقت سے لے کر مملوک عہد کے بالکل آخر تک حلقہ متواتر زوال پذیر ہوتا رہا۔ حلقے کے نام کو بھی رفتہ رفتہ ''اولاد النّاس'' [رَکْ باں] کی اصطلاح سے بدل دیا گیا، جو اس کی ذیلی وحدتوں میں سے ایک تھی۔

شام کی حلقہ رجمنٹ، ممالیک کے عہد میں پورے شامی فوجی معاشرے کی طرح، علیحدہ مطالعے کی مستحق ہے، کیونکہ جو بات مصر میں مقیم فوجوں کے متعلق صحیح ہے، کئی صورتوں میں وہ شام میں مقیم فوجوں پر صادق نہیں آتی۔ عام طور پر، شامی صوبے کی حیثیت مصری صوبے سے بدرجہا کم تر تھی۔ عموماً مملوک افواج شام میں خدمات سرانجام دینے میں پس و پیش کرتی تھیں، اور خالص ممالیک کے اہم دستے، مصر زیادہ‌تر قاہرہ، میں مرتکز تھے۔ شامی ممالیک، جو مصر میں حلقے کے زوال کا بڑا سبب تھے، کے پاس شام میں محافظ دستے بالکل نہ تھے، اس طرح شام کا ''حلقہ'' مصر کے ''حلقے'' کی بہ نسبت کہیں زیادہ اہم اوز طاقتور عنصر تھا۔ شام میں حلقے کی مرکزی جگہ، جہاں وہ مقیم تھے، خلیل بن شاہین الظاہری (م ٨٧٢ھ / ١٤٦٨ء) (زبدۃ کشف الممالک، ص ١٣١ تا ١٣٥) شامی صوبوں اور ان کی افواج کے متعلق باب میں درج ہے، جہاں حلقے کا ذکر بار بار ہوا ہے۔ دوسری وحدتوں کا ذکر، اگر آیا بھی ہے تو، کبھی کبھار۔ یہ سچ ہے کہ اس مصنف کے مذکورہ بعض اعداد کا اشارہ ماضی (قدیم) میں حلقے کی تعداد کی طرف ہے، لیکن اسے مملوک شام کی افواج کے عام زوال کی علامت سمجھنا چاہیے، نہ کہ خاص طور پر شامی حلقے کی (نیز دیکھیے زبدۃ، ص ١٠٣ تا ١٠٦، اور BSOAS، ٦ : ١٧ تا ٤٢)۔ حلقہ کسی نہ کسی طرح، شام میں عثمانی دور تک باقی رہا (دیکھیے B. Lewis، در BSOAS، ١٦ (١٩٥٤ء) : ٤٧٩)۔

مآخذ: (١) D. Ayalon: *Studies on the structure of the Mamluk Army*، در BSOAS، ١٥ (١٩٥٣ء) : ٤٤٨ تا ٤٥٩ (حلقے کے زوال کے اسباب پر بحث ص ٤٥٥ ببعد پر کی گئی ہے)۔

(D. AYALON)

* **الحلّاج**: ابوالمغیث الحسین بن منصور بن محمّی البیضاوی، ایک معروف صوفی اور عالم، (٢٤٤ھ/٨٥٧ء تا ٣٠٩ھ/٩٢٢ء) جس کی شخصیت متنازع فیہ ہے۔

الحلّاج [جسے فارسی، ترکی اور اردو ادب میں منصور بھی کہا گیا ہے] ٢٤٤ھ/٨٥٧ء - ٨٥٨ء میں صوبۂ فارس میں البیضاء کے شمال مشرق میں الطُّور (جس کے باشندے ایک ایرانی بولی بولتے تھے) کے مقام پر پیدا ہوا۔ البیضاء وہ قصبہ ہے جہاں عربی نحو کا عالم سیبویہ پیدا ہوا تھا، یہاں عربوں کا بڑا اثر تھا۔ کہا جاتا ہے کہ الحلّاج ایک آتش پرست (= گبر) کا پوتا تھا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ایک صحابی ابو ایوبؓ کی اولاد میں سے تھا۔ اس کا باپ، جو غالباً ایک دُھنیا تھا [جس سے اس کی نسبت حلّاج ہوئی] طُور چھوڑ کر اس خطے میں چلا گیا جو تستر سے (دریاے فرات پر) واسط تک پھیلا ہوا ہے، جہاں پارچہ بافی کی صنعت عام تھی [نفحات الانس میں لکھا ہے کہ وہ خود دُھنیا نہ تھا۔ اس کا دوست دُھنیا تھا]۔ واسط ایک قصبہ ہے، جس کی بنیاد عربوں نے رکھی تھی، اور جس کی آبادی کی غالب اکثریت حنبلی تھی (دیہاتی علاقوں میں غالی شیعوں کی اقلیت بھی تھی) اس ماحول میں وہ فارسی بولنے کی صلاحیت کھو بیٹھا تھا۔ یہاں قُرّاء کا ایک اہم مدرسہ تھا۔ اس جگہ بارہ برس کی عمر سے پہلے ہی اس نے قرآن

مجید حفظ کر لیا ۔ وہ کم سنی ہی میں سورتوں کے باطنی معانی تلاش کرنے کی کوشش کرتا تھا، اس نے اپنے آپ کو سہل التُستری کے مدرسۂ تصوف سے وابستہ کر لیا۔

بیس سال کی عمر میں وہ سہل التُستری کو چھوڑ کر بصرے چلا گیا ۔ وہاں وہ عمرو [بن عثمان] المکّی کے سلسلۂ طریقت سے وابستہ ہو کر [خرقے سے مشرف ہوا]، اس نے ابو یعقوب الاقطع کی بیٹی اُمّ الحسین سے شادی کر لی ۔ وہ اور اس کی یہ بیوی پوری زندگی اکھٹے رہے، ان کے کم از کم تین بیٹے اور ایک بیٹی تھی ۔ اس شادی کی وجہ سے عمرو بن عثمان المکّی اس سے حسد کرنے لگا اور اس کا مخالف ہو گیا [اس عرصے میں اس نے بعض ایسے اقدامات کیے جن کی وجہ سے اس پر غالی شیعہ ہونے کا الزام لگا ۔ کرنبائی سلسلے کے لوگ، جو ابو ایوب اقطع کرنبائی سے منسوب تھے، بنو مجاشع کے موالی اور زنج کے باغیوں کے سیاسی حلیف تھے ۔ انہوں نے بصرے کے موالی کو عباسی خلافت کے خلاف ابھارا تھا اور یہ خیال کیا تھا کہ یہ بغاوت علویوں (زیدیوں) کی تحریک سے ہوئی تھی ۔ کرنبائی سے تعلق کی وجہ سے الحلاج پر بھی شیعی ہونے کا الزام لگا ۔ مگر اکثر ماخذ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حلاج ساری عمر عقیدۃً سنّی ہی رہا (دیکھیے سنیوں کا مقالہ الحلاج در تاریخ فلسفۂ اسلام (انگریزی) مرتبۂ ایم ۔ ایم ۔ شریف جلد ۱ : ۳۴۶) ۔ حلاج کے مشہور صوفی جنید سے بھی تعلقات تھے ۔ ان سے مشورہ کرنے کے لیے وہ بغداد گیا ۔ مگر ان کی نصیحت کے باوجود، اپنے خسر الاقطع اور عمرو المکّی کے باہمی جھگڑے سے تنگ آ کر، بغاوت زنج کے کچلے جانے کے فوراً بعد مکّے چلا گیا ۔ اور پہلا حج کیا اور صوم و سکوت کی حالت میں ایک سال حرم میں معتکف رہنے کی قسم کھائی ۔ اس طرح وہ ''اتحاد'' کے لیے اپنے ذاتی طریقے کو آزما رہا تھا، اور حفظ سِرّ کے اصول کی خلاف ورزی کرتے ہی اس کا اعلان کرنا شروع کر دیا ۔ اس پر عمرو المکّی نے اس سے قطع تعلق کر لیا، اس کے باوجود مرید اس کے ارد گرد اکھٹے ہوتے رہے۔

خوزستان واپس آ کر اس نے صوفیانہ لباس پہننا چھوڑ دیا، اور عام آدمی کی وضع اختیار کر لی [یعنی قبا پہننی شروع کر دی ۔ [دیکھیے تذکرۃ الاولیاء] تاکہ زیادہ آزادی سے بول سکے اور تبلیغ کر سکے ۔ اس کی دعوت کے انداز نے اسے شک و شبہہ اور عناد کا نشانہ بنا دیا ۔ اس کی دعوت کا بڑا مقصد ہر ایک کو اس قابل بنانا تھا کہ وہ اپنے ہی دل کے اندر اللہ تعالٰی کو تلاش کر سکے، اس کی وجہ سے اس کا لقب حلاج الاسرار ''بھیدوں کا دُھننے والا'' پڑ گیا [حلاج کے مختلف وقتوں اور مختلف شہروں میں مختلف القاب مشہور ہوئے، ابن کثیر: البدایۃ النھایۃ، (۱۱ : ۱۳۲) کے مطابق اہل ہند اسے ابوالمُغیث، اہل خراسان ابوالممیز، اہل فارس ابو عبداللہ الزاہد، اہل خوزستان حلّاج الاسرار اور اہل بغداد مُصطَلِم اور اہل بصرہ المُحیّر کہتے تھے]؛ مگر اقاویل مختلفہ کی وجہ سے وہ بدنام ہو گیا ۔ کچھ سنی، سابق عیسائی، جن میں سے بعض بعد میں بغداد میں وزیر بنے، اس کے مرید ہوئے مگر عموماً سبھی جماعتوں میں وہ غیر مقبول ہو گیا ۔ سنی، شیعہ اور معتزلہ نے اس پر دھوکا دہی اور جھوٹی کرامات دکھانے کا الزام لگایا اور عوام کو اس کے خلاف بھڑکایا ۔ اس پر وہ مشرقی ایران کی عرب نوآبادیوں میں تبلیغ کرنے کے لیے خراسان چلا گیا اور وہاں پانچ سال رہا، شہروں میں تبلیغ کرتا اور کچھ وقت کے لیے سرحدوں پر بعض قلعہ بند خانقاہوں میں ٹھہر جاتا ۔ پھر وہ تستر واپس آ گیا اور معتمد ریاست حُمد قُنّائی کی مدد سے اس قابل ہوا کہ اپنے خاندان کو بغداد میں مقیم کر سکے۔

اپنے چار سو مریدوں کے ساتھ اس نے دوسرا حج کیا، جہاں اس کے بعض سابقہ دوستوں اور صوفیہ نے اس پر جادو، فسون طرازی اور جنّات کے ساتھ رابطہ رکھنے کا الزام لگایا ۔ اس حج کے بعد ہی اس نے ہندوستان اور ترکستان کا طویل دورہ کیا، جہاں اسے ہندو مت، بدھ مت اور مانی مذہب کے لوگوں سے واسطہ پڑا [دیکھیے تذکرۃ الاولیاء، مقالہ حسین بن منصور الحلّاج].

۲۹۰ھ / ۹۰۲ء کے قریب الحلّاج نے تیسرا اور آخری حج کیا ۔ اب کی دفعہ ایک گدڑی کندھوں پر تھی اور فُوطا، یعنی ہندوستانی وضع کا تہبند باندھے ہوئے تھا ۔ عرفات کے میدان میں اس نے اللہ تعالٰی سے دعا کی: اے خدا مجھے فنا کر دے؛ اور دنیا کی نظروں میں مجھے مردود بنا دے.

اس حج سے فارغ ہو کر وہ بغداد واپس آیا تو اس نے اپنے گھر میں کعبے کا نمونہ بنا لیا، رات کے وقت مزاروں پر عبادت کرتا اور دن کے وقت بازاروں یا گلیوں میں اللہ تعالٰی سے اپنے والہانہ عشق کا اظہار کرتا اور خود اپنے لیے قوم کی نظروں میں مردود ہو کر مرنے کی خواہش کا اعلان کرتا اور کہتا: ”اے مسلمانو! مجھے اللہ سے بچاؤ“ ـــــ اللہ نے میرے خون کو تمھارے لیے جائز کر دیا ہے، مجھے مار دو“ ـــــ اس قسم کے اظہار خیال نے عوام کے جذبات کو ابھارا اور پڑھے لکھے طبقوں میں تشویش پیدا ہو گئی ۔ الحلاج کے اس اعلان سے محمد بن داؤد الظاہری بہت مشتعل ہوا ۔ اس نے عدالت میں الحلاج کو مجرم ٹھیرایا اور اسے سزاے موت دینے کا مطالبہ کیا ۔ لیکن شافعی فقیہ ابن سُرَیج کا خیال تھا کہ صوفی کا حال و مقام عدالتوں کے دائرۂ اختیار سے خارج ہے ۔ اسی زمانے میں بصرے کے نحویوں کے مخاصمانہ بیان کے مطابق، الحلاج نے المنصور کی مسجد میں الشبلی کو یہ مشہور شطحیہ جملہ کہا: ”اناالحق“ ـــ میں حق (خدا) ہوں، کیونکہ خدا کے سوا میرے پاس کوئی انّا نہیں.

[اس سلسلے میں اس سیاسی پس منظر کو بھی سمجھنا ضروری ہے جس کے تحت حلاج کو بالآخر گرفتار ہو کر سزاے موت ملی ۔ قصہ یہ ہے کہ] الحلّاج کی تبلیغ سے متأثر ہو کر وہ ارادت مند لوگ جو الحلّاج کو قطب [رَكْ بآن] کا درجہ دینے کے لیے مضطرب تھے، قوم کی اخلاقی و سیاسی اصلاح کے لیے بغداد میں ایک تحریک کا آغاز کر رہے تھے [ان میں کچھ وزرا بھی شامل تھے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ] الحلاج نے بعض رسائل (جو وزرا کے فرائض سے متعلق ہیں) کا انتساب ابن حمدان اور ابن عیسٰی سے کیا ۔ ۲۹۹ھ / ۹۰۸ء میں بعض اکابر اہل سُنّت (البربہاری کے حنبلی اثر کے تحت، دیکھیے *La profession de foi d' Ibn Batta*: H. Laoust، دمشق ۱۹۵۸ء، بمواضع کثیرہ) نے اقتدار پر قبضہ کرنے اور ابن المعتز کو خلیفہ بنانے کی کوشش کی مگر وہ ناکام ہوئے اور کمسن خلیفہ المقتدر کو بحال کر دیا گیا، اس کا وزیر ابن الفرات ایک شیعی ماہر مالیات تھا ۔ اس کے نتیجے میں حنبلیوں پر جو تشدد ہوا، اس میں الحلّاج پر بھی زد پڑی لیکن وہ اہواز کے شہر سوس کی طرف بھاگ جانے میں کامیاب ہو گیا، جو حنبلیوں کا قصبہ تھا، مگر اس کے چار مرید گرفتار ہونے سے بچ نہ سکے ۔ تین سال بعد خود الحلّاج بھی گرفتار ہو گیا اور اسے بغداد واپس لایا گیا، جہاں وہ سنی الفقیہ حامد کے عناد کا شکار ہو کر نو سال تک قید رہا.

۳۰۱ھ / ۹۱۳ء میں وزیر ابن عیسٰی نے، جو الحلّاج کے ایک مرید کا چچا زاد بھائی تھا، اس کے خلاف مقدمے کو ختم کر دیا (قبّ فتوی ابن سُرَیج) اور الحلّاج کے حمایتیوں کو، جو قید میں تھے، رہا کر

کر دیا گیا۔ تاہم اس کے دشمنوں کے دباؤ اور شُرطہ (پولیس) کے افسر اعلٰی کے اثر کی وجہ سے، جو وزیر کا دشمن تھا، الحلّاج تین دن شکنجے میں کسا رہا، جس کے اوپر لکھا تھا ''قرمطی کارندہ''۔ اس کے بعد اسے محل میں نظر بند کر دیا گیا، جہاں وہ عام قیدیوں کو تبلیغ کرتا رہا۔ ۳۰۳ھ / ۹۱۵ء میں اس نے خلیفہ کے عارضۂ بخار کا کامیاب علاج کیا اور ۳۰۵ھ میں ولی عہد کے طوطے کو ''دوبارہ زندہ کر دیا''۔ معتزلیوں نے اس کی ''عطائیت'' اور فسوں کاری پر اس کی مذمت کی۔ اسی اثنا میں ۳۰۴–۳۰۶ھ میں وزیر ابن عیسٰی کی جگہ (جو الحلّاج کا طرفدار تھا) ابن الفرات کو مقرر کر دیا گیا، جو الحلّاج کا مخالف تھا، لیکن خلیفہ کی والدہ نے الحلّاج پر دوبارہ مقدمہ نہ بننے دیا۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ الحلّاج کی اہم ترین تصنیفات میں سے دو اسی زمانے کی ہیں: (۱) طاسین الازل [والالتباس] جو ابلیس کی قیل و قال پر ایک مراقبہ ہے، (۲) اور دوسری آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی معراج کے بارے میں شطحیاتی گفتگو ہے [ملاحظہ ہو طاسین النقطہ جس میں قاب قوسین او ادنٰی کی شطحیاتی تعبیر کی ہے، دیکھیے کتاب الطواسین، طبع مسینیوں، ۱۹۱۳ء]۔ محولۂ بالا دونوں (طواسین) میں ابلیس کے انکار کی مذمت کی گئی اور یہ خیال پیش کیا گیا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے روحانی تجربے کی بنا پر اللہ تعالٰی اور بندے کے درمیان ''اتّحاد'' ممکن ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ رشحات شیعہ عالم الشلمغانی کے بعض خیالات کے جواب میں ہیں، جس کا خیال تھا کہ ایمان اور الحاد، نیکی اور بدی، قبول اور ردّ، یہ سب ''اضداد'' ہیں اور سب اللہ تعالٰی کی نگاہ میں ہیں۔ الشلمغانی کا بغداد کی عدالت میں، حتّٰی کہ الحلّاج کے مقدمے کے دوران میں بڑا خاصا اثر و رسوخ تھا [اسی شیعہ عالم الشلمغانی اور اس کے حریف النوبختی کے ذریعے] مقدمہ دوبارہ شروع ہو گیا اور ۳۰۸–۳۰۹ھ / ۹۲۱–۹۲۲ء میں اس پر بحث ہوئی۔ اس کے پس منظر میں وزیر حامد [ابن العباس] کی مالیاتی حکمت عملی بھی کارفرما معلوم ہوتی ہے جس کی ابن عیسٰی نے مخالفت کی تھی مگر ناکام رہا تھا۔

[عام خیال یہ ہے کہ حامد نے ابن عیسٰی کے اثر کو زائل کرنے کے لیے ہی الحلّاج کا مقدمہ دوبارہ شروع کرایا اور اس سلسلے میں ابن مجاہد نے اس کی مدد کی، جو قرّاء کا معزز قائد تھا اور صوفی ابن سالم اور الشبلی کا دوست لیکن الحلّاج کا مخالف تھا۔ حنبلیوں نے حنبلی صوفی ابن عطاء کی انگیخت پر مظاہرے کیے اور حامد کو بددعائیں دیں؛ اور یہ سب کچھ حامد کی مالی حکمت عملی کے خلاف احتجاج کے طور پر بھی کیا اور الحلّاج کو بچانے کے لیے بھی۔ ان لوگوں نے الطّبری کے خلاف بھی مظاہرہ کیا، جو اس بلوے کی مذمت کرتا تھا۔ ان بدامنیوں نے وزیر حامد کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ ابن عطاء کو عدالت کے سامنے لائے لیکن ابن عطاء نے الحلّاج کے خلاف گواہی دینے سے انکار کر دیا اور یہ رائے ظاہر کی کہ وزیر کو اکابر طریقت کے کردار کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔ مقدمے کی سماعت کے دوران میں محافظ دستے نے اس کے ساتھ برا سلوک کیا اور وہ ضربات کی وجہ سے مر گیا]۔

حامد اور مالکی قاضی ابو عمر ابن یوسف، جو ہمیشہ اس زمانے کے مقتدر لوگوں کی حمایت کرتا تھا، دونوں مقدمے پر اثر انداز ہوئے۔ الحلّاج نے کہا تھا: ''کعبہ دل کے اندر ہے۔ اہم چیز اس کا سات بار طواف کرنا ہے''۔ اس لیے اس پر ایک قرمطی ہونے اور قرمطی بغاوت میں شریک ہونے کا الزام لگایا گیا [اور معلوم ہے کہ قرمطی کعبے کو نابود کرنے

کے حق میں تھے ۔ عجیب صورت حال یہ ہے کہ] سماعت میں کوئی شافعی موجود نہ تھا اور حنفی قاضی نے فیصلہ دینے سے انکار کر دیا تھا، لیکن قاضی کا معاون ابو عمر اس کی حمایت کرنے کے لیے رضامند ہو گیا اور گواہوں کا یہ افسر تحقیقات چوراسی دستخط کنندگان پیش کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ قاضی کی کرسی پر بیٹھ کر، حامد کے زور دینے پر، ابو عمر نے یہ فیصلہ سنایا: ”تمھارا خون بہانا جائز ہے“.

اس کے بعد دو دن تک میر حاجب نصر اور خلیفہ کی والدہ، خلیفہ سے الحلاج کے حق میں سفارش کرتے رہے، آخر خلیفہ نے، جو بخار میں مبتلا تھا، شش و پنج کی حالت میں پھانسی کی سزا کی منسوخی کا حکم دے دیا ۔ لیکن وزیر کی سازشوں نے خلیفہ المقتدر کی قوت فیصلہ پر فتح حاصل کر لی، جس نے ایک خاص دعوت سے رخصت ہوتے وقت الحلاج کی سولی کے وارنٹ پر دستخط کر دیے ۔ ۲۳ ذوالقعدہ کو بگل بجا کر اعلان کر دیا گیا کہ الحلاج کو عنقریب سولی دی جائے گی ۔ الحلاج کو پولیس کے افسر اعلیٰ کے حوالے کر دیا گیا، اور شام کے وقت اس نے قید خانے کی کال کوٹھری میں اپنے آپ کو حوالہ بہ تقدیر کر دیا اور اپنے ”شاندار“ انجام کی پیش بینی کی ۔ ان مناجاتوں کو، جو منقول ہیں، اخبار الحلاج میں از سر نو جمع کر دیا گیا ہے ۔ ۲۴ ذوالقعدہ کو باب خراسان میں، الحلاج کو، جس کے سر پر ایک تاج رکھا ہوا تھا، ”ایک بے پناہ ہجوم کے سامنے“، پیٹ پیٹ کر ادھ موا کیا گیا، اور پھر دار پر لٹکا دیا گیا ۔ ابھی اس میں زندگی کی رمق باقی تھی کہ بلوائیوں نے دکانوں کو آگ لگا دی ۔ جس وقت وہ دار پر لٹکا ہوا تھا دوستوں اور دشمنوں نے اس سے سوالات کیے، جن کے کچھ جوابات کتابوں میں محفوظ ہیں ۔ اس کا سر قلم کرنے کے متعلق خلیفہ کا حکم رات گئے آیا ۔ دراصل اس کی سولی کے آخری مرحلے کو اگلے دن تک ملتوی کر دیا گیا تھا ۔ رات کے دوران میں الحلاج کی کرامات اور اس سے متعلق مافوق الفطرت واقعات کا ذکر پھیلتا گیا ۔ التُّوزری کے بیان کے مطابق صبح کے وقت وہ لوگ جنھوں نے اس کی سزا کے حکم پر دستخط کیے تھے، ابن مکرم کے گرد جمع ہوئے اور بلند آواز میں کہنے لگے: ”یہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کی خاطر ہوا ہے، اس کے خون کا بار ہمارے سروں پر آنے دیجیے“ ۔ الحلاج کا سر قلم کر دیا گیا، پھر اس کے جسم پر تیل چھڑک کر اسے جلایا گیا اور ایک مینار کے اوپر سے اس کی راکھ دریاے دجلہ میں بہا دی گئی (۲۷ مارچ ۹۲۲ء).

چشم دید گواہ بیان کرتے ہیں کہ اس ستم رسیدہ شخص کے آخری الفاظ یہ تھے: عارف کے لیے جو بات اہمیت رکھتی ہے وہ یہی ہے کہ اللہ جلّ جلالہ کی رضا سے اسے کامل اتحاد ہو جائے اور اس التجا کا اعادہ کرتے ہوئے جو اللہ تعالٰی اپنے دوستوں کے دل میں ڈالتا ہے، اس نے قرآن مجید (۴۲ [الشّوریٰ]: ۱۸) کی تلاوت کی.

اہم (شائع شدہ) تصانیف: (۱) ۲۹۰ھ/۹۰۲ء کے قریب، اس کے شاگردوں کی جمع کی ہوئی ستائیس روایات کا عربی متن اخبار الحلاج، بار سوم، میں ہے (فرانسیسی ترجمہ از L. Massignon: *Passion d' al-Ḥallāj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۸۹۳ تا ۹۰۴)؛ (۲) کتاب الطواسین، گیارہ مختصر تصانیف کا سلسلہ (مع طاسین الازل)، عربی متن اور البقلی کا فارسی ترجمہ، طبع L. Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء، (فرانسیسی ترجمہ از L. Massignon: *Passion d'al-Ḥallāj*، ص ۸۳۰ تا ۸۹۲)؛ (۳) دیوان الحلاج میں جمع شدہ کچھ نظمیں (قب الکلاباذی: کتاب التعرف)، عربی متن اور فرانسیسی

ترجمہ، طبع L. Massignon، پیرس ۱۹۳۱ء، جدید فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۴) بعض اقوال (logia) اور بالخصوص کلام آخرین (novissima verba) جیسے اخبار الحلاج میں شامل کر دیا گیا ہے، طبع L. Massignon (پیرس ۱۹۱۴ء، بار دوم، پیرس ۱۹۳۶ء، بار سوم، پیرس ۱۹۵۷ء).

(الحلاج کی دوسری تصانیف اور ان کی صحت پر بحث کے لیے دیکھیے L.Massignon: کتاب الطواسین، دیباچہ ۱ تا ۴؛ *Passion d'al-Hallâj*، ص ۸۰۴ تا ۸۲۲؛ دیوان الحلاج، ۱۹۳۱ء، ص ۱ تا ۹؛ اور *Opera Minora*، بیروت ۱۹۶۳ء، ۲: ۴۰ تا ۵۰ اور ۱۹۱).

بڑے الزامات: الحلاج کا مقدمہ مذہبی، سیاسی اور مالی حکمت عملی کے خلاف سازشوں کے پس منظر میں قائم ہوا، جنھوں نے کمسن خلیفہ المقتدر کے عہد حکومت میں دربار بغداد میں اضطراب پیدا کر دیا تھا اس سے چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں عباسی خاندان کی حیثیت اور اس کردار کی وضاحت ہو جاتی ہے جو وزرا ادا کرتے رہے۔ الحلاج کے دو بڑے دشمن شیعی وزیر ابن الفرات اور وزیر حامد تھے۔ بغداد کے بازاروں میں الحلاج نے جو وعظ کیے ان کا مقصد باطنی زندگی پر دینی اقدار کا اطلاق، اور عشق میں روح اور خدا کے درمیان اتحاد تھا۔ یہ سب کچھ ایک عقیدے کے اصول کے تحت تھا، جس میں سنی مسلک پر زور دیا گیا تھا؛ لیکن اس کے مواعظ بے اثر رہے، نہ صرف عدالت کے سیاسی حلقوں میں، بلکہ فقہا کے گروہ میں بھی، جن کی اکثریت مالکی اور حنفی مسالک سے تعلق رکھتی تھی۔ یہ امر حیران کن ہے کہ الحلاج کے شدید ترین حامی حنبلی مسلک کے تھے، جن کے تقوی کا اس زمانے کے عوام پر خاصا اثر تھا۔ [حقیقت یہ ہے کہ] الحلاج کا اخلاقی اصلاح کا مطالبہ اور عوام پر اس کا اثر یہ دونوں باتیں بہت سے ارباب اقتدار کی ناراضی اور پریشانی کا باعث بنتی تھیں۔ مذکورہ مخالفین نے اپنے الزامات کی بنیاد دو تنقیحات پر رکھی ہے:

(الف) دینی: الحلاج نے اپنے بہت سے بیانات میں صحو اور سکر کے اصولوں سے انحراف کیا جو اس وقت سے صوفیہ کے حلقوں میں بنیادی عقیدہ بن چکے تھے جب سے نوری اور اس کے پیرووں سے خدا کی محبت کے موضوع پر ان کی تعلیمات کے متعلق عدالتوں میں جواب طلبی کی گئی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ عمرو المکی اور جنیدؒ نے، جو الحلاج کے دوست رہ چکے تھے، اس پر "سِرّ" کو عوام کے سامنے بیان کرنے اور شطحیات میں اس کا اظہار کرنے کا الزام لگایا [دیکھیے تذکرۃ الاولیاء؛ نفحات الانس]۔ علاوہ ازیں بعض قدرے مبہم متصوفانہ میلانات، خاص طور پر "حُبِّ عُذری" سے متعلق رجحانات کی بنا پر یہ محسوس کیا کہ انہیں امتیازی عشق اور رہبانات سے احد کی تلاش کی مذمت کرنا پڑے گی۔ غالباً اسی وجہ سے ابن داؤد الظاہری الحلاج کا دشمن ہو گیا، اور اسے برباد کرنے پر تل گیا۔ بعد ازاں الحلاج پر اللہ کی شان میں گستاخی اور حلول (اللہ کے ساتھ مادی اتحاد) کا دعوی کرنے کا الزام لگایا گیا؛ اور اس کے اس اضطراب کو کہ مذہبی عبادت کے شعائر کو باطنی اہمیت دی جائے (اپنے دل کے کعبے کا سات بار طواف کرو)، خود ان شعائر کو مٹا دینے کی مذموم خواہش قرار دیا گیا۔

(ب) سیاسی: غالباً یہ سب سے زیادہ مؤثر اور فیصلہ کن تھی۔ الحلاج کی شادی نے زیدی زنج کے ساتھ اس کا رابطہ پیدا کر دیا تھا؛ اور دور دراز کے سفر اختیار کرنے کی وجہ سے اسے قرمطی داعی خیال کیا گیا؛ اس کے علاوہ اس

کے طرزِ بیان اور فکر و نظر میں شیعی عناصر شامل تھے، اگرچہ اس معاملے میں سوالات کے جو اس نے جوابات دیے، وہ مکمل طور پر سنّی مسلک کے تحت ہی تھے۔ اس پر الزامات لگانے والوں نے، جو عوام نیز عدالت کے ارکان پر اس کے اثر کی وجہ سے خوفزدہ تھے، یہ فیصلہ کیا کہ اسے ایک فسادی اور باغی کی حیثیت سے پیش کیا جائے جو قوم کے امن و سکون کے لیے ایک خطرہ ہے۔ اس کے بعض اقوال (دیکھیے بیان بالا) کو غلط معانی پہنا کر اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ قرامطہ کی طرح مکے کے خانۂ کعبہ کو نابود کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح خود ملت کے نام پر اس کا ''خون بہانا'' قانونی طور پر جائز قرار دیا گیا۔

فی الواقع اپنی زندگی کے آخری ایام میں الحلاج نے اذیت اور تعزیر کو خود دعوت دی، لیکن اس کے بالکل مختلف اسباب تھے۔ یہ جانتے ہوے بھی کہ عشق اور ریاضت کے ذریعے خدا سے اتحاد کا طریقہ، جسے اسے ضرور اختیار کرنا چاہیے، کچھ ایسی چیز ہے جو ملت کے فقہی نظام سے بالاتر ہے، اس نے بخوشی ملت کے قوانین کے تحت اپنے آپ کو قربانی کے لیے پیش کیا۔

۴۔ تجربہ و مشاہدہ کی اہمیت: تصوف کی تاریخ میں الحلاج کو وحدۃ الشہود کے سلسلے میں ایک خاص حیثیت حاصل ہے۔ بعض اوقات یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ وحدۃ الشہود کا مفہوم مادّہ ش ہ د کے باب مفاعلۃ [= مشاہدہ] کے اعتبار سے سمجھنا چاہیے، لیکن شہود کے اصل معنی حاضر ہونے یا شاہد ہونے کا فعل ہیں، اور ہم اس کے لیے ''وحدت مشاہدہ'' یا monisme testimonial، کے معنی کو مناسب سمجھتے ہیں (L. Massignon : *Lexique technique de la mystique musulmane*، بار دوم، پیرس ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۳)۔ وحدت الشہود محض ''نظارہ'' یا ''مشاہدہ'' نہیں ہے بلکہ ایک حقیقی حضور ہے۔ جو دراصل مکمل مشاہدہ ہے۔ یہ خود خدا ہے جو اپنے محب کے دل میں خود اپنا مشاہدہ کر رہا ہے۔ خدا کے ساتھ اس وصال (= جمع) سے اتحاد پیدا ہوتا ہے جو مادے کا اتحاد نہیں، بلکہ عقیدے اور محبت (عشق، محبت) کے فعل کے ذریعے بروے کار آتا ہے، اور جو اپنے خلاے نفس میں محبوب مہمان (= خدا) کو خوش آمدید کہتا ہے، ''جوہر اس کا جوہر عشق ہے''، جیسا کہ الحلاج بیان کرتا ہے۔

وحدت الوجود کے معتقدوں نے، جنھیں چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی سے ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی تک غلبہ حاصل رہا، عقیدۂ وحدت الشہود پر بڑی تنقید کی۔ ان کے دو اعتراضات تھے:

(۱) جو الزامات مقدمے میں پیش ہوے ان میں ایک حلول کے تصور کے بارے میں تھا۔ الحلاج نے واقعی لکھا تھا: ''تیری (خدا کی) روح میری روح کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے جیسے عنبر خوشبودار مشک کے ساتھ مل جاتی ہے'' (دیوان، مترجمۂ ماسینوں، ۴۷) اور سب سے بڑھ کر ''ہم دو روحیں ہیں، جو ایک ہی جسم میں ڈال دی گئی ہیں (حللنا)'' (وہی کتاب، مترجمۂ ماسینوں، ۵۷)، لیکن ان نظموں کے پورے سیاق و سباق کو تجسیمی یا مادی اتحاد (حلول) کے معنی میں نہیں سمجھا جا سکتا، جیسا کہ بعد میں سمجھا گیا۔ اس کی واضح ترین صورت میں الحلاج کے حلول کو (محبت میں) ایک مکمل روحانی وحدت سمجھنا چاہیے، جس میں فاعل کی ذہانت اور ارادے پر، جو درحقیقت اسے ''انا'' کا احساس دلاتا ہے، خدائی رحمت کا عمل دخل ہے۔ ایک جسم میں دو روحوں والا عقیدہ دراصل عیسائیوں کے عقیدے سے ملتا جلتا ہے۔

(۲) اس سے دوسرا اعتراض پیدا ہوا، جو سب سے زیادہ عام ہے، یہ اعتراض عقیدۂ وحدت الوجود کے معتقدوں نے کیا ۔ وحدت الوجود کا مطلب دراصل یہ ہے کہ اتحاد، بلاشک و شبہہ، حلول کے ذریعے نہیں ہونا چاہیے، بلکہ خدائی ''انا'' کے تجربی ''انا'' سے مکمل بدل کے ذریعے ہونا چاہیے؛ خدا کے ساتھ ایک (احد) ہو جانا، اس الوہیت کو حقیقی بنانا ہے جس کا خدا کی طرف سے روح انسانی میں صدور ہوا (یاد رہے کہ اس کا صدور ہوا ہے، اس کی تخلیق نہیں ہوئی، قب الغزالی : رسالۃ لدنیۃ : روح انسانی امر الٰہی سے ہے) ۔ ثنویت کا جو الزام وحدت الشہود پر لگایا جاتا ہے، دونوں طریقوں کے اختلاف کو ظاہر کرتا ہے : (ذات مطلق میں) ایمان اور (ذات مطلق سے) عشق میں اور ان کی بدولت جو افعال سرزد ہوتے ہیں، ان میں اتحاد وحدت الشہود ہے؛ اور مخلوق کے افعال کا اس کے اوّلین عمل تخلیق میں (جس کا صدور ذات مطلق سے ہوتا ہے) حلول مکرر وحدت الوجود ہے۔

۵ ۔ ذخیرۂ الفاظ اور مصطلحات : الحلاج کی اہم تصانیف یا تو ان موضوعات پر مشتمل ہیں جو خدا کی جستجو میں صوفی کی روحانی ترقی کی نشاندہی کرتے ہیں، یا اس کی حقیقی ترقی کا براہ راست (شاعرانہ) اظہار ہیں ۔ وہ اپنے ذخیرۂ الفاظ کو مسلسل زیادہ صحیح اور واضح بنا رہا تھا ۔ اس کے پاس فقہ، علم الکلام اور نوزائیدہ فلسفے کا اصطلاحی ذخیرہ موجود تھا، جو ''روحانی کیفیتوں'' (احوال) کے تجزیے کے لیے حیرت انگیز طور پر موزوں تھا ۔ الحلاج نے، جو علم المناظرہ کا ماہر تھا اور [مستشرقین کا خیال ہے کہ] وجد کی کیفیت اس پر غالب رہتی تھی (قب Lullius، سویڈن برگ Sweedenborg) متصوفانہ تجربے کی بنیاد پر اپنے عقیدے کو یونانی فلسفے سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی، اس سلسلے میں وہ الغزالی کا پیشرو تھا (L. Massignon، : در ۹۹، لائڈن).

التعرف لمذہب اہل التصوف کے آخری حصے میں الکلاباذی [م ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء] نے تصوف کی اصطلاحات کے لیے کئی باب وقف کیے ہیں ۔ ان اصطلاحات کی تعریفوں کی بنیاد واضح طور پر الحلاج کی اصطلاحات پر رکھی گئی ہے : مثلاً وجد، سکر، جمع (''اتحاد'') وغیرہ، اور خاص طور پر اضافی متضاد جیسے تجرید و تفرید اور تجلّی و استتار اور فنا و بقا وغیرہ ۔ الحلاج کے مدرسۂ سلوک میں ان اصطلاحات کے حقیقی معانی پیدا ہوئے؛ مستقبل کے عقیدۂ وحدت الوجود میں ان کے اور معانی ہوئے اور ہر صورت میں انھیں اس تجربے کے ذریعے جو بیان کیا جا رہا تھا اور عالم کے اس تصور کے بلاواسطہ حوالے سے سمجھا جانے لگا جو ان کی تشکیل کی تہ میں تھا ۔ تاہم الحلاج نے ان کی جو سب سے پہلے تعریف کی، اسے تصوف کے ارتقا میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل تھی جو اکثر اختلافات کا باعث بنی، حتّٰی کہ خود الحلاج کے پیروؤں میں بھی، جیسا کہ خدا کی اور انسان کی محبت کے لیے عشق کا استعمال کیا ہے اور اسے لفظ محبت پر ترجیح دی ہے، عشق قدیم ترین تصوف کے ذخیرۂ الفاظ کا ایک جز تھا (قب الحسن البصری) لیکن ''خواہش'' کے مفہوم کو، جو اس کے عام مضمرات میں سے ایک تھا، خدا سے تغیرپذیری یا انفعالیت کو منسوب کرنے کے خوف کی وجہ سے رد کر دیا گیا ۔ Massignon نے ثابت کیا ہے کہ الحلاج کی کتابوں کے مرتبین نے، جن میں شیعی البقلی بھی ہے، ان کتابوں میں محبت کو عشق کے بدل کے طور پر استعمال کرنے میں ذرا تأمّل نہیں کیا، اس طرح الحلاج کے اس نظریے کو پھیکا کر دیا ہے کہ عشق جوہر کی خدائی صفت ہے (قب *Notion de l'essentiel Désir*، در Massignon : *Opera Minora*،

بیروت ۱۹۶۳ء، ۲: ۲۲۶ تا ۲۵۳).

۹۔ سلسلۃ الحلاجیہ اور اس کے فرقے: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۳۰۹ھ/۹۲۲ء میں الحلاج کے مرید ایک خاص طریقہ اختیار کر چکے تھے۔ وہ اپنے آقا کے مصلوب ہو جانے کے بعد چھپ گئے یا منتشر ہو گئے، لیکن ان پر تشدد جاری رہا، اور ۳۱۱-۳۱۲ھ/۹۲۳-۹۲۵ء میں بغداد میں الحلاج کے کئی پیروؤں کے سر قلم کر دیے گئے۔ کچھ پیرو خراسان بھاگ گئے، جہاں انہوں نے حنفی ماتریدی تحریکِ اصلاح میں حصّہ لیا۔ ابن بشر اور خاص طور پر فارس ابن عیسٰی (حلّاجیہ حلولیہ کا بانی) نے الحلّاج کی تعلیمات کو اپنایا اور خراسان میں صوفیہ کے حلقوں میں ان کی اشاعت کی۔ یہی تعلیمات الکلاباذی کی کتاب التعرّف کا سرچشمہ ہیں۔ السُّلمی اور الخطیب کے بیان کی رُو سے پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں بھی نیشاپور میں کچھ ''انتہا پسند'' حلّاجی موجود تھے۔ ان میں ابن ابی الخیر (نکلسن کا موضوع مطالعہ) اور فارمذی کو شامل کیا جا سکتا ہے، جو الغزالی کا ''شیخ'' تھا۔ یہی وجہ ہے کہ الغزالی کی رائے الحلّاج کے حق میں ہے۔

دوسرے مریدوں مثلاً ابن خفیف نے (جو الحلّاج کی آخری عمر میں اس کا دوست بنا، نہ کہ مرید) الاشعری کی تحریک اصلاح میں کچھ سالمیّہ عناصر بھی داخل کر دیے۔

اہواز اور بصرے میں حلّاجیہ کے ایک فرقے کے متعلق، جو بہت تھوڑا عرصہ زندہ رہا اور (جسے محض ان حملوں کی وجہ سے جانا جاتا ہے جو دشمنوں، بالخصوص التنّوخی، نے اس پر کیے)۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے انتہائی حیثیتیں اختیار کر لی تھیں۔ اس کے بڑے نمائندے الہاشمی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے نبی ہونے کا اعلان کیا، جسے اس ''روح'' سے الہام حاصل ہوا تھا جو الحلاج میں ''ڈالی'' گئی تھی اور اس کے بعد اس کے ایک بیٹے میں منتقل ہوئی اور جو اسمٰعیلی اثرات سے بچی رہی۔

بغداد میں دوسرے حلّاجیہ، جن کا ذکر عطار نے کیا ہے، اپنے آپ کو سنّیوں کی حیثیت میں پیش کرتے تھے، لیکن بڑے آزاد مفہوم میں، اور اپنے آقا کے الفاظ ''انا الحق'' اور ''جلنے والی جھاڑی'' سے خدا کے موسٰیؑ سے مخاطب ہونے والے لفظ [اَنَا اللّٰہ] میں ایک تعلق قائم کرتے تھے (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۴)۔ ابن عقیل ایسے اہم حنبلی کو (جس کا مطالعہ George Makdisi نے کیا ہے)، جس نے پہلے الحلّاج کی طرف سے مدافعت کی تھی، اپنی غلطی کا اعتراف کرنا پڑا۔

البغدادی الفرق میں الحلّاجیہ کا ذکر ان فرقوں میں کرتا ہے جنہیں قانوناً مرتد سمجھا جاتا تھا۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں مناظرانہ استدلال شروع ہو چکے تھے۔ زیر بحث اہم نکات مندرجۂ ذیل ہیں:

(الف) فقہ میں: ارکانِ خمسۂ اسلام کو تبدیل کیا جا سکتا ہے، حتّٰی کہ حج کو بھی (= اِسقاط الوسائط)۔

(ب) کلام میں: مخلوق کے ابعاد (طول، عرض) سے خدا کا بالا تر ہونا (تنزیہ)، خدا کی غیر مخلوق روح کا وجود (روح ناطقہ) جو زاہد کی مخلوق روح سے اپنے آپ کو متحد کر لیتی ہے (حلول اللّاہوت فی النّاسوت)، بزرگ (ولی) خدا کا زندہ اور شخصی شاہد ہو جاتا ہے (ہُوَ ہُوَ)، جس سے شطحیہ کلمے، ''اناالحق'' کا تعلق ہے۔

(ج) تصوف میں مقبول و پسندیدہ ریاضت کے ذریعے ارادۂ الٰہی سے مکمل اتحاد (عین الجمع)۔ شیخ السّنوسی جس ''ذکر'' کو حلّاجیہ سے منسوب

کرتا ہے، وہ محدثات میں سے ہے۔

شیعی۔ امامی حلقوں میں پہلا رد عمل حلاجیہ کے خلاف یہ ہوا کہ ان کی مذمت کی گئی؛ انھیں غُلاۃ، یعنی بدعتی اور انتہا پسند قرار دیا گیا اور اسلام سے خارج کر دیا گیا۔ بعد میں ابن سینا کے پیرو نصیر الدین طوسی (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی) اور صدرالدین شیرازی (گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی) نے الحلاج کے ولی ہونے کا اعلان کیا، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے وحدت کی جانب اس کے راستے کی تعبیر و تشریح اپنے فلسفیانہ خیالات کے مطابق کی۔ اس طرح سے الحلاج کا ایک مسلک بعض ایرانی حلقوں میں موجود رہا، لیکن دوسری تحریکوں نے اس پر شدید حملے کیے۔ سنی مسلک میں اصطلاح حلاجیہ کا معنی اب ایک مذہبی برادری نہیں تھا، بلکہ ایسے فقہا، علمائے دینیات یا صوفیہ جو اپنے شخصی عقیدے کی وجہ سے الحلاج کی ولایت پر یقین رکھتے تھے (قب ابن عقیل، الغزالی، وغیرہ) : ابن تیمیہ نے اس کی سخت مذمت کی۔ آخری حلاجیہ کو سلسلۂ قادریہ [رک بہ قادریہ] میں مدغم ہونا پڑا۔ آج کوئی سنی ایسا نہیں جو علانیہ حلاجی ہو۔ ان میں سے بہت سے شافعی فقہی اصول کے مطابق الحلاج کو قابل معافی سمجھتے ہیں لیکن وہ اس سے اور آگے نہیں جاتے۔ تاہم اب بھی اس کے لیے دعائیں مانگی جاتی ہیں اور دور دراز کے قصبوں سے زائرین اس کے مزار کی زیارت کرنے آتے ہیں۔

۷۔ اس کے معاصرین اور اخلاف کی آرا : مسلمانوں میں بہت کم اشخاص پر اتنی بحث ہوئی ہے جتنی کہ الحلاج پر۔ ان قاضیوں کے اجماع [رک بآں] کے باوجود جنھوں نے اسے رد کیا علما اور عوام میں اس کے فدائی موجود تھے۔ یہاں ان اہم علما کے ناموں کی مع ان کی آرا کے فہرست دی جاتی ہے جنھوں نے اس مشہور بحث میں حصہ لیا تھا۔ مختلف آرا کو تین انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : (الف) مذمت، جس کی ذیلی تقسیم ردّ (محض تردید) اور تکفیر (اسلام سے خارج کرنا) ہے۔ مندرجۂ ذیل فہرست میں الف کو "رد" کی علامت سے ظاہر کیا گیا ہے؛ (ب) ترحّم (اولیا کی فہرست میں شامل کرنا) یا ولایۃ (اس کی ولایت کی توثیق)، اسے اعتذار (جواز بالعُذر) اور قبول (بھرپور اور مکمل قبولیت) میں مزید تقسیم کیا گیا ہے : اس کے لیے علامت "و" تجویز کی گئی ہے۔ (ج) توقّف (فیصلے کو روکنا، احتراز) : اس کے لیے علامت "ت" اختیار کی گئی ہے۔

(الف) فقہا الظاہریہ : ابن داؤد اور ابن حزم (رد)؛ الامامیہ : ابن بابویہ، ابو جعفر طوسی اور الحلّی (رد)، الشوستری، العاملی (و)؛ مالکی : طُرطوشی، عیاض، ابن خلدون (رد)؛ العبدری، الدُلنجاوی (و)؛ حنابلہ : ابن تیمیہ (رد)، ابن عقیل (جس نے حلاج سے منہ پھیر لیا تھا)، طوفی (و)؛ احناف : ابن بہلول (ت)، النابلسی (و)؛ شافعی : ابن سریج، ابن حجر، السیوطی، العُرضی (ت)، الجوینی، الذّہبی (رد)، المقلسی، الیافعی، الشعراوی، الہیثمی، ابن عقیلہ، سیّد مرتضی (و)۔

(ب) متکلمون : معتزلہ : الجُبّائی، القزوینی (رد)؛ امامیہ : مفید (رد)؛ نصیرالدین الطوسی، میبذی، امیر داماد (و)؛ سالمیّہ : تمّام (و)؛ الاشاعرہ : الباقلانی (رد)؛ ابن خفیف، الغزالی، فخرالدین الرّازی (و)؛ الماتریدی، ابن کمال پاشا (رد)، القاری (و)۔

(ج) حکما : ابن طفیل، السہروردی (شیخ الاشراق)، صدرالدین شیرازی (و)،

(د) صوفیہ : عمروالمکّی اور قدیم اساتذہ کی اکثریت (رد)؛ عطاء، شبلی، فارس، الکلاباذی، نصرآبادی، السلمی (و) اور الحصری، الدقّاق، القشیری

(ت)؛ متاخرین : الصیدلانی، الہجویری، ابن ابی الخیر، الانصاری، الفارمذی، عبدالقادر الجیلانی، البقلی، عطار، ابن عربی، جلال الدین رومی اور جدید صوفیہ کی اکثریت (و) ۔ احمد الرفاعی اور عبدالکریم الجیلی کا توقف قابل ذکر ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ الحلاج نے صوفیہ کی ہوشمند باطنیت کو مسترد کر دیا تھا تاہم انھوں نے بحیثیت مجموعی اسے اپنا عظیم "شہید" بنایا۔ دیگر تفصیلات، مباحث اور تجزیات کے لیے دیکھیے : L. Massignon : *Passion*، باب ۹، "Hallaj devant le sufisme"، ص ۴۰۰ تا ۴۲۹ ۔

الحلاج کی "حیات بعد الممات" رفتہ رفتہ قصہ بن گئی، بعض اوقات عالمانہ (عربی، فارسی، ترکی، اردو، ملائی، اور جاوی میں) اور بعض اوقات عوامی ۔ دیکھیے L. Massignon : کتاب مذکور، باب ۱۰، ص ۴۳۰ تا ۴۶۰، اور وہی مصنف : *La Légende de Hallacé Mansur en pays turcs*، در *Opera Minora*، ۲ : ۹۳ تا ۱۳۹ ۔

مغرب میں بھی الحلاج کے متعلق اتنا ہی اختلاف آرا پایا جاتا ہے۔ مغرب کے قدیم مصنفین کی آراء سطحی ہیں۔ چنانچہ d' Herbelot اور A. Müller اسے خفیہ عیسائی مانتے ہیں؛ Reiske اسے خدا کے باب میں گستاخی کا ملزم قرار دیتا ہے؛ Tholuck تناقض کا الزام لگاتا ہے؛ Kremer اسے وحدت الوجود کا قائل بتاتا ہے، اور Kazanski ایک neuropath اور براؤن Browne "ایک خطرناک اور لائق سازشی"، وغیرذلک ۔ لیکن L. Massignon کی بلند پایہ تحقیقات نے اس بے مثال شخصیت کو اس کے ماحول اور اسلامی فکر کے ارتقا میں اس کا جائز مقام دلا دیا ہے۔ بعد ازاں اسلامی ممالک کی ثقافت پر بمشکل ہی کوئی ایسی تصنیف ہو گی جو الحلاج کے ذکر کو نظر انداز کر دے؛ جب کہ اس کے متصوفانہ طریقے اور اس کی زندگی اور اس کی موت کے مشاہدے کی قدر و قیمت کی مسلسل توثیق پائی جاتی ہے۔ ماہرین کی تصانیف کے علاوہ، یہ کہا جا سکتا ہے کہ الحلاج کی شہرت عالمگیر ثقافت کا ایک جز بن چکی ہے (مثال کے طور پر دیکھیے P. Marechal کے مقالات جو ۱۹۲۳ء میں لکھے گئے تھے اور حالیہ تصنیف (۱۹۶۴ء) از R. Arnaldez).

[مسلمانوں کے فکر کی تاریخ میں بہت کم ہستیاں الحلاج کے برابر زیر بحث آئی ہیں۔ قاضیوں کے متفقہ فیصلے (اجماع) کے باوجود، جنھوں نے اسے موت کی سزا دی، عوام کی عقیدت نے اسے اولیا کی فہرست میں شامل کر دیا۔ فارسی، ترکی اور اردو شاعری میں منصور حلاج کا نام جذبے کے بیباک اظہار کی علامت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اقبال نے اپنی تصنیف جاوید نامہ میں ایک نظم حلاج لکھی ہے۔ اس کا پہلا شعر یہ ہے :

مرد آزادی کہ نہ داند خوب و زشت
می نگنجد روح او اندر بہشت

پھر آخر میں لکھتے ہیں :

ذرہای از شوق بی حد رشک مہر
گنجد اندر سینۂ او نہ سپہر
شوق چون بر عالمی شبخون زند
آنیان را جاودانی می کند

مآخذ : L. Massignon کی محولہ تصانیف میں ان کا اضافہ کر لیجیے : (۱) وہی مصنف : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d' Islam*، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۷۰ تا ۸۰؛ (۲) وہی مصنف: *Opera Minora*، بیروت ۱۹۶۳ء، ۲ : ۱۱ تا ۲۳۳؛ الحلاج پر جامع مآخذ (۱۹۲۲ء تک) در (۳) L. Massignon : *La Passion d'al-Hallāj Martyr mystique de l'Islam*، باب ۱۵ (ضمیمہ)؛ اور ۱۹۴۸ء تک در (۴) وہی مصنف : *Nouvelle Bibliographie hallāgienne*، در *Opera Minora*، ۲ : ۱۹۱ تا ۲۲۰ ۔

ان پر جدید تر تصانیف کا اضافہ کر لیجیے، بشمول: (۵) L. Gardet : *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۱۲۱ تا ۱۳۱، ۱۷۳؛ (۶) A.J. Arberry : *Revelation and reason in Islam*، لنڈن و نیویارک ۱۹۵۷ء، ص ۹۲ تا ۱۰۳، ۱۰۷ تا ۱۰۸؛ (۷) L. Gardet : *Thèmes et textes mystiques*، پیرس ۱۹۵۸ء، ص ۹۹، ۱۲۰ تا ۱۳۰؛ (۸) Paul Nwyia : *Ibn 'Abbād de Ronda*، بیروت ۱۹۶۱ء (دیکھیے اشاریہ، بذیل مادّہ)؛ (۹) G-C. Anawati اور L. Gardet : *Mystique Musulmane*، پیرس ۱۹۶۱ء، ۳۵ تا ۴۰، ۱۰۱ تا ۱۰۳، ۱۰۷ تا ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۱ تا ۱۲۲، ۱۷۲ تا ۱۷۳، اور بمواضع کثیرہ؛ (۱۰) G. Makdisi : *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionnel au XIe siècle*، دمشق ۱۹۶۳ء (دیکھیے اشاریہ، بذیل مادّہ)؛ (۱۱) R. Analdez : *Ḥallāj ou la religion de la croix*، پیرس ۱۹۶۴ء؛ (۱۲) H. Corbin : *Histoire de la philosophie islamique*، پیرس ۱۹۶۴ء، ص ۲۷۵ تا ۲۷۹؛ *La Passion d'al-Ḥallāj* کی نظرثانی شدہ طبع کو جس میں L. Massignon کے مرتّبہ حواشی اور متون سے مواد لے کر خاصا اضافہ کیا گیا ہے، G. Massignon اور D. Massignon تیار کر رہے ہیں۔

(L. Massignon [L. Gardet] [و ادارہ])

اَلْحُلَلُ الْمُوشِیَّة: عربی زبان میں تاریخ کی ایک کتاب، جس کا مصنف تا حال معلوم نہ تھا، تاہم ابن المؤقت: السعادة الابدیة (۲ جلدیں، فاس ۱۳۳۶ھ/ ۱۹۱۷ء) کی رو سے یہ ابو عبداللہ محمد ابن ابی المعالی ابن سمّاک کی تصنیف ہے، جو غرناطہ کے حکمران محمد الخامس کا ہم عصر تھا، اس کی تعریف وہ اپنی اس تصنیف کے دیباچے میں کرتا ہے، جو ۱۲ ربیع الاوّل ۷۸۳ھ/ ۶ جون ۱۳۸۱ء کو مکمل ہوئی۔ یہ ایک عجیب معجون مرکب قسم کی تصنیف ہے، جس میں مصنف نے اسلوب کے اختلافات یا اپنے مصادر کی تاریخی قدر و قیمت کو پیش نظر رکھے بغیر، ابن الصَّیرفی، ابن صاحب الصَّلاة، ابو یحیی ابن الیَسَع، البَیْذَق اور ابن القَطّان جیسے نہایت معروف اور صحیح معلومات رکھنے والے مصنفین سے عبارتیں لے کر ملا دی ہیں: مصنف نے جعلی سرکاری خطوط، اپنے ایجاد کردہ اقوال اور مضحکہ خیز حکایات بھی شامل کر دی ہیں، جو مشرقی الاصل معلوم ہوتی ہیں۔ اگرچہ اس کے پورے نام الحلل الموشیة فی ذکر الاخبار المراکشیة سے یہ گمان ہو سکتا ہے کہ یہ مراکش کی تاریخ ہے، لیکن در حقیقت یہ المرابطون کی سلطنت کے واقعات کا خلاصہ اور الموحّدون کی تحریک کے اوائل سے لے کر عبدالمؤمن کے دور کے آخر تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ دوسرے الموحد خلفا کا تذکرہ بہت مختصر ہے، اور آخر میں ۷۸۳ھ/ ۱۳۸۱ء میں ابو تاشفین عبدالرحمٰن بن عمر تک کے مرینی سلاطین کے ناموں کی صرف فہرست دی گئی ہے۔ سب سے پہلا یورپی مؤرخ جس نے اس تصنیف کے مواد کو استعمال کیا ہے Conde ہے، اس نے سترھویں صدی عیسوی کا ایک ہسپانوی ترجمہ استعمال کیا (R. Basset [لاؤ، لائڈن، بار اوّل] نے اس کا ذکر الجزائر کے دارالامارہ (Bibl. du Gournment Général) میں موجود ہونے کی حیثیت سے کیا ہے)، جو ان تراجم کی بہ نسبت کہیں بہتر تھا جو اس نے خود کیے، یا جنھیں اس نے اپنی *Historia de la dominación de los árabes en España* میں استعمال کیا ہے۔ ڈوزی Dozy نے اپنی *Histoire des musulmans d'Espagne* اور *Loci de Abbadidis* میں اسے اپنے ایک ماخذ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ *Bibl. arabo-sicula* کے ضمیمے میں Amari اس کا ایک مختصر اقتباس دیتا ہے۔ Codera نے اپنی *Decadencia y desaparición de los Almorávides*

کے لیے اس کی طرف رجوع کیا۔ Lévi-Provençal اپنی Documents inédits میں، اسی طرح Huici Miranda اپنی Historia politica del imperio almohade اور Las grandes batallas de la Reconquista میں اس کے حوالے دیتا ہے۔

مآخذ: اب تک عربی متن کی دو طباعتیں شائع ہو چکی ہیں: پہلی، تونس ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء، ہرگز قابل قبول نہیں، دوسری، از I. S. Allouche، رباط ۱۹۳۶ء میں بہت زیادہ احتیاط برتی گئی ہے اور اس میں Lévi-provençal کا مہیا کردہ نسخہ اور جامعۃ الجزائر کا ایک نسخہ استعمال کیا گیا ہے، مع ڈوزی کے طبع کردہ قطعات کے، جو Loci de Abbadidis اور Recherches میں ہیں لیکن پیرس، لزبن اور Évora کے کتاب خانوں میں موجود نسخوں سے استفادہ نہیں کیا گیا، جنھیں Huici Miranda نے اپنے مکمل ترجمے کے لیے استعمال کیا تھا، جو Colección crónicas arabes de la Reconquista کی جلد ۱ کے طور پر شائع ہوا، تطوان ۱۹۵۱ء۔

(A. HUICI MIRANDA)

اَلْحِلَّة: ولایت بغداد کا ایک شہر، جو اسی نام کی ایک سنجاق کا دارالحکومت ہے۔ ۴۹۵ھ/ ۱۱۰۱-۱۱۰۲ء میں اسے [سیف الدولہ] صَدَقَه بن منصور [دُبیس بن علی بن مَزْیَد الاسدی] نے بسایا تھا اور اس کا نام حِلَّة بَنِی مَزْیَد (بنو مزید کی بستی) [یا الحلة المزیدیۃ] رکھا تھا۔ اس طاقتور عرب سردار نے اس بستی کے لیے حسنِ اتفاق سے وہ مقام منتخب کیا جہاں کبھی شہر بابل واقع تھا اور جس کے کھنڈر اب بھی دریا سے چند میل کے فاصلے پر موجود ہیں۔ دریا شہر کے پاس سے ہو کر بہتا ہے اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی سے اصل دریاے فرات سمجھا جاتا ہے۔ عرب جغرافیہ دان اسے اصل دریا کی ایک شاخ قرار دیتے تھے اور نہر سُوری الاسفل کہتے تھے۔ حلہ کے آباد ہونے سے پہلے بھی یہاں الجامعان نامی ایک بارونق قصبہ موجود تھا، جو دریا کے بائیں کنارے پر واقع تھا۔ صدقہ نے اپنا شہر دوسری طرف بسایا۔ کشتیوں کے اس پل نے جو ان دونوں بستیوں کو ملاتا تھا تھوڑے ہی دنوں میں بغداد اور کوفے کی سڑک پر دریا کے بڑے معبر (گزرگاہ) کی حیثیت اختیار کر لی۔ اس سے پہلے یہ راستہ قصر ابن ھُبَیْرہ ہو کر جاتا تھا۔ اس پل کی بدولت حِلّہ بڑی تیزی سے ترقی کرنے لگا۔ یہ قصبہ آج بھی موجود ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، ۲: ۳۲۲ ببعد؛ (۲) ابن جبیر، طبع ڈ خویہ، ص ۲۱۴؛ (۳) ابن بطوطہ، ۲: ۹۷؛ (۴) Ritter: Erdkunde، ۱۱: ۲۸۳ ببعد (جہاں قدیم تر سیاحوں کا ذکر آیا ہے)؛ (۵) Le Strange: The Lands of the eastern Caliphate، ص ۷۱؛ (۶) Cuinet: La Turquie dAsie، ۳: ۱۹۰ ببعد؛ [(۷) وَ وَ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادّۂ الحلّۃ]

(J. LESSNER)

اَلْحِلِّی: (۱) علامہ جمال الدین ابو منصور حَسَن بن یوسف بن علی بن مُطَہَّر، ساتویں اور آٹھویں صدی ھجری کے شیعۂ امامیہ کے نامور عالم، حِلّہ میں (جو مرکزی عراق میں دریاے فرات کے وسطی کنارے ایک شہر ہے) رمضان ۶۴۸ھ/ ۱۲۵۰ء میں پیدا ہوے اور محرم ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۵ء کو اسی شہر میں وفات پائی۔ ان کا تابوت وہاں سے نجف لے گئے اور انھیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مزار کے پاس دفن کر دیا۔

الحلّی نے ایک علمی خاندان میں پرورش پائی، ابتدائی تعلیم گھر میں اپنے والد سدید الدین، اپنے خالو نجم الدین جعفر محقق حلّی، مصنّف شرائع (م ۶۷۶ھ)، اور اپنی ماں کے چچا کے بیٹے نجیب الدین یحیی مصنّف جامع سے حاصل کی۔ پھر مذھبی علوم

(حدیث، فقہ، اصول فقہ) کی تعلیم حاصل کی۔ خاندان طاؤس سے حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ علوم عقلی میں وہ خواجہ نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) کے مکتب اور دبیران قزوینی (م ۶۷۵ھ / ۱۲۷۶ء) کے شاگرد تھے۔ اس کے بعد انھوں نے ابن میثم بحرینی (م ۶۷۹ھ / ۱۲۸۰ء) اور برہان الدین نسفی سے استفادہ کیا۔

نقد الرجال کا مؤلف رقم طراز ہے کہ الحلّی نے ستر سے زیادہ کتابیں لکھیں اور مؤلف روضات الجنات کا بیان ہے کہ اس نے نوّے سے زیادہ کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن خود الحلّی خلاصة الاقوال (تالیف ۶۹۳ھ) میں اپنی لکھی ہوئی سڑسٹھ کتابوں کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان میں سے بہت سی ناتمام رہ گئی ہیں۔ اور اس اجازہ (= اجازت نامہ) میں جو انھوں نے اپنے مرنے سے چھے سال قبل مہنّا ابن سنان کے لیے لکھا اور جو مجلسی کی بحار الانوار (طبع کمپانی، ۲۵: ۳۰) میں طبع ہوا فقط باون کتابوں کا نام لیا ہے۔

مدرسی خیابانی نے ریحانة الادب میں ایک سو بیس کتابوں کا ذکر کیا ہے، جن میں سے پندرہ کتابیں فقہ میں اور دس کتابیں اصول فقہ سے متعلق ہیں۔

ایضاح المقاصد (تہران ۱۳۳۷ھش) کے مقدمے میں (مقالہ نگار) نے الحلّی کی فلسفے، کلام اور منطق کی چالیس کتابوں کا ذکر کیا ہے، اور ان میں اکثر کتابوں کے سلسلے میں ان مقامات کا بھی پتا دیا ہے جہاں وہ موجود ہیں۔

ایک ہی موضوع پر ایک سے زیادہ کتابیں لکھنے کے باعث ان کے ہاں مختلف اقوال نظر آتے ہیں اور رائے کا تضاد بھی پایا جاتا ہے۔ روضات الجنات (طبع اوّل، ص ۱۷۳) کے مصنّف نے شیخ یوسف بحرینی سے نقل کیا ہے کہ ''الحلّی کی اکثر کتابیں متقدمین کی عبارتوں کی نقل ہیں اور ان میں کثرت سے تناقض پایا جاتا ہے اور اس وجہ سے علما ان پر طعن بھی کرتے ہیں''۔

الحلّی کے خیالات تین مختلف مرحلوں سے گزرے۔ اس وجہ سے ان کی تالیفات کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

انھوں نے کتاب منتہی الوصول (دیکھیے روضات الجنات، ص ۱۷۵، طبع سنگی اوّل، تہران ۱۳۰۶ھش) کے دیباچے میں لکھا ہے: ''میں نے اپنی عمر کے چھبیسویں سال (۶۷۴ھ) میں اپنی فلسفی تالیفات کو ختم کر دیا اور فقہ و اصول پر لکھنے میں مشغول ہو گیا''۔ فن سیر اور رجال میں ان کی پہلی کتاب خلاصة الاقوال ہے، جو ۶۹۳ھ میں تالیف ہوئی۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ جوانی میں جب تحصیل کا ذوق و شوق زیادہ تھا اور خواجہ طوسی اور دبیران قزوینی جیسے استادوں کی نگرانی میں زندگی بسر ہو رہی تھی تو ان کی توجہ علوم عقلی کی طرف مبذول رہی۔ پھر ان استادوں کے فوت ہو جانے کے بعد جب دربار مغول میں رسائی ہوئی تو فقہ و اصول اور علوم مذہبی کی طرف توجہ کی کیونکہ شاہان مغول کے ہاں ان علوم کی بنا پر تقرّب حاصل ہوتا تھا۔ اس کے بعد آخری عمر میں تاریخ نویسی پر قناعت کی۔

تیسری صدی میں اور اس کے بعد تک فلسفۂ اسلام کی تاریخ نزاع و جدال کی سرگزشت ہے، جس میں ایک طرف اہل السنت و الجماعت کے لوگ تھے جنھیں سلطنت کی تائید حاصل تھی، دوسری طرف فلسفے کے حامی معتزلی اور آگے چل کر شیعی ایک دوسرے کے خلاف صف آرا تھے۔ چھٹی صدی میں میدانِ فلسفہ میں اہل السنت کے نظریے کے علمبردار غزالی اور فخر رازی تھے جبکہ شیعی نظریّے کی وکالت کرنے میں خواجہ نصیرالدین

طوسی پیش پیش رہے؛ حامیان شیعی فلسفہ کے پیش نظر دو بنیادی مقصد تھے: (۱) خلافت بغداد کو غاصب و باطل قرار دے کر اس کے خلاف برسرپیکار ہونا اور (۲) ان خیالات اور افکار کی مخالفت کرنا جو اہل السنت و الجماعت کے توسط سے مذکورہ خلافت کے استحکام کے لیے پھیلے ہوئے تھے.

الحلّی کی کتابیں اس زمانے میں لکھی گئیں جب مغول کی حکومت نے خلافت بنو عباس کا خاتمہ کر دیا تھا۔ اس لیے انہیں پہلے نشانے (= خلافت بنو عباس) پر وار کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ اب ان کے سامنے فقط یہ کام رہ گیا کہ دوسرے مقصد کے لیے جد و جہد کریں یعنی مذہب اثنا عشری کی توسیع و تبلیغ اور اہل السنت کا ردّ.

مغول تسلط کے ایک چوتھائی صدی بعد ہولاگو کا فرزند تکودار ۶۸۱ھ میں تخت پر بیٹھا۔ وہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کے خاندان کی حکومت فقط زور ہی کے سہارے قائم رہے۔ اس نے دین اسلام اختیار کر لیا اور اپنا نام احمد رکھا۔ آگے چل کر مغول نے غور کیا کہ اسلام کے مختلف فرقوں میں سے کون سا درست ہے تو انہیں مذہب شیعہ جو پہلی حکومت کا مخالف تھا اپنے مفاد سے زیادہ قریب نظر آیا اور انہوں نے خیال کیا کہ اس کے ذریعے وہ اپنا تسلّط مسلمانوں پر زیادہ اچھی طرح قائم رکھ سکتے ہیں، چنانچہ جب الجایتو [رلّہ بان] کی سلطنت کی نوبت آئی (۷۰۳ تا ۷۱۶ھ) تو اس نے شیعہ مذہب اختیار کر لیا۔ الجایتو کی ماں مسیحی تھی اور اس کا باپ مغولی مذہب رکھتا تھا، لیکن خود الجایتو نے اسلامی ماحول میں نشوونما پایا تھا۔ چند مذہبوں سے واقف ہونے کی وجہ سے تعصب اور تنگ دلی اس میں نہ تھی۔ اس کا اصل مقصد عرب حکومتوں کے کھنڈروں پر ایک مغولی سلطنت اسلامیہ قائم کرنا تھا، اور اس مقصد کے لیے مذہب شیعہ بہ نسبت سنّی مذہب کے زیادہ سازگار تھا۔ اس لیے اس نے عزم کر لیا کہ شیعی مذہب کو حکومت کا رسمی مذہب قرار دیا جائے۔ ۷۰۷ھ میں اس نے جمال الدین الحلّی اور ان کے فرزند فخرالمحقّقین کو حلّہ سے سلطانیہ اپنے پاس بلا لیا اور شیعی مذہب کو حکومت کا مذہب باقاعدہ طور پر قرار دے دیا.

مآخذ: (۱) الحلّی: خلاصة الاقوال، تہران ۱۳۱۱ھش، قسمت دوم، بہ ذیل مادّۂ حسن؛ (۲) رجال ابن داؤد حلّی (۷۰۷ھ)، کتابخانۂ مرکزی دانشگاہ تہران، مخطوطہ شمارہ ۱۰۴۴، قسمت اوّل، بذیل مادّۂ حسن؛ (۳) قاضی نوراللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۶۷ھش، مجلس پنجم؛ (۴) محمد بن حسن الحر عاملی: امل الآمل، قسمت دوم، بہ ذیل مادّۂ حسن، تہران ۱۳۰۶ھش، ص ۴۶۹ تا ۴۷۱؛ (۵) طریحی: مجمع البحرین، بہ ذیل مادّۂ علم، تہران ۱۲۸۳ھش؛ (۶) حاجی میرزا حسین نوری: مستدرک الوسائل، ص ۴۹۵، مطبوعۂ تہران؛ (۷) محمد باقر الخوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھش، ص ۱۷۱ تا ۱۷۵؛ (۸) شیخ عبداللہ المامقانی: تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف ۱۳۴۹ھش، ص ۳۱۴ تا ۳۱۵؛ (۹) مدرسی خیابانی تبریزی: ریحانة الادب، تہران ۱۹۵۹ء، ص ۱۳۱ - ۱۳۲؛ (۱۰) الذریعة الی تصانیف الشیعة، (علامہ حلّی کی ہر تالیف کے نام کے ذیل میں)؛ (۱۱) علی نقی منزوی: مقدمہ در ایضاح المقاصد فی شرح حکمة عین القواعد، تالیف الحلّی، تہران ۱۳۳۷ھش؛ (۱۲) وّ ا، لائڈن بار دوم، بذیل مادّۂ الحلّی]۔

(علی نقی منزوی)

(۲) نجم الدین جعفر بن حسین بن یحیٰی (۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء - ۶۷۶ھ / ۱۳۲۶ء)، ملقب بہ المحقّق، مصنّف شرائع الاسلام، جو شیعی فقہ پر مستند متداول کتاب ہے اور جس کا ترجمہ روسی زبان میں کاظم بیگ نے کیا اور فرانسیسی زبان میں A. Querry نے).

(۴) احمد بن فہد (م ۸۰۶ھ/۱۴۰۳ء) ملقب بہ شیخ المتاخرین.

مصادر: خوانساری: روضات الجنات، ۱۳۰۷ھش ص ۲۰، ۱۳۵، ۲۳۵؛ (۲) براکلمان، ۱: ۴۰۶؛ ۲: ۱۶۴.

(L. MASSIGNON)

* **الحِلّی**: صفی الدین عبدالعزیز بن سَرایا [بن علی بن ابی القاسم السنبسی الطائی]، ایک عرب شاعر، جو ۵ ربیع الآخر ۶۷۷ھ/ ۲۶ اگست ۱۲۷۸ء کو شہر حِلّہ میں پیدا ہوا، جو دریاے فرات پر واقع ہے [تاجر کی حیثیت سے زندگی کا آغاز کیا اور تجارت کے سلسلے میں شام، مصر اور ماردین وغیرہ علاقوں کا سفر کرتا رہا]۔ اس نے ماردین کے اُرْتُقی حکمرانوں کے دربار سے وابستگی اختیار کی اور ان کی مدح سرائی کرتا رہا [اور وہ شاعر کو بڑے بڑے عطیات سے نوازتے رہے]۔ ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء میں وہ الملک الناصر کے دربار سے قاہرہ چلا گیا، لیکن جلد ہی ماردین واپس آ گیا اور ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء (یا ۷۵۲ھ/ ۱۳۵۱ء) میں بغداد میں فوت ہو گیا۔ اپنی کثیر التعداد نظموں میں اس نے عام طور پر اپنے پیشرو شعرا کی پیروی کی ہے۔ صرف عام مذاق کی شاعری میں اس نے ایک قسم کے موشح موسوم بہ مُضَمَّن کی ایجاد سے ایک جدت پیدا کی ہے۔

اس کے کلام کا ایک مجموعہ بعنوان دُرَرُ النُّحُور، جس میں اس نے ماردین کے اُرتقی الملک المنصور کی قصیدہ خوانی کی ہے، انتیس قصائد پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک قصیدے میں انتیس شعر ہیں، جو سب کے سب ایک ہی حرف سے شروع ہوتے ہیں اور بالترتیب حروف ہجا پر ختم ہوتے ہیں۔ ایک نظم موسومہ الکافیة البدیعیة رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی منقبت میں ہے۔ اس پر شاعر نے خود ہی حاشیہ لکھا تھا۔ کتاب عاطل الحالی عام شاعری کے اوزان پر ایک رسالہ ہے، جو زَجَل، مواليا، کان کان اور قومی کہلاتے ہیں۔ اس کا دیوان دمشق (۱۲۹۷ھ تا ۱۳۰۰ھ اور بیروت ۱۳۰۰ھ) میں چھپ چکا ہے۔ الملک الصالح ابوالمکارم کی مدح میں اس کے ایک قصیدے کا ترجمہ برن سٹائن G. H. Bernstein نے لاطینی زبان میں کیا تھا (لائپزگ ۱۸۱۶ء) [الشیخ علی الحزین (م ۱۱۸۱ھ) نے اخبار صفی الدین الحلی و نوادر اشعارہ کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے].

مآخذ: (۱) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۱: ۴۷۹ تا ۴۸۷ [= ۳۵۶ تا ۳۶۶، مطبوعۂ ۱۲۸۳ھ؛ = ۱: ۵۷۹ تا ۵۹۰، مطبوعۂ مصر، ۱۹۵۱ء]؛ (۲) ابن حجر: الدرر الکامنة، ۲: ۳۶۹؛ (۳) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، ۱۰: ۲۳۸؛ (۴) ابن ایاس: تاریخ مصر، ۱: ۲۱۰، (۱۷۳)؛ (۵) العباس بن علی الموسوی: نزهة الجلیس، ۲: ۱۰۲؛ (۶) آغا بزرگ: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۱: ۳۴۷؛ (۷) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۳: ۱۲۸].

(CL. HUART)

* **حِلْم**: (ع) اسلامی اخلاقیات کی رو سے ایک صفت حسنہ ہے، اور عربی لغت میں اس کے کئی معانی دیے گئے ہیں۔ امام راغب نے لکھا ہے: نفس اور طبیعت کو اس طرح قابو میں رکھنا کہ غیظ و غضب کے موقع پر بر افروختہ نہ ہو جائے، حلم ہے؛ اور اس کی جمع احلام ہے، اور اس آیت قرآنی میں: اَمْ تَاْمُرُهُمْ اَحْلَامُهُمْ بِهٰذَآ (۵۲ [الطور]: ۳۲) (کیا ان کی عقلیں انھیں یہی کچھ کہتی ہیں) میں بعض نے احلام کے معنی عقول کیے ہیں۔ اصل میں حلم کے معنی متانت کے ہیں، مگر متانت بھی چونکہ عقلی عمل کے بغیر ممکن نہیں اس لیے حلم سے مراد عقل لی گئی ہے (مفردات، بذیل مادہ)۔ تاج العروس کے مطابق غصہ و اشتعال کے

موقع پر اپنے نفس اور مزاج کو قابو میں رکھنا حلم ہے۔ حلم میں اعتدال، نرمی اور حزم و احتیاط کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے (القاموس)۔ لسان العرب میں حلم کے معنی عقلی توازن، اور حلیم کے معنی صابر دیے گئے ہیں۔ محیط میں حلم سے مراد نفس کی ایسی حالت ہے جو اس کے سکون کو قائم رکھتی اور اسے غصے میں آسانی سے آپے سے باہر نہیں ہونے دیتی۔ مجموعی طور سے دیکھا جائے تو حلم ایک مرکب اور پیچیدہ کیفیت ہے، جس میں متانت اور عدل و اعتدال سے لے کر برداشت اور نرمی تک، نیز ضبطِ نفس اور شانِ بردباری کے کئی اوصاف یا اخلاقی صفات شامل ہیں۔ بنیادی طور پر اس کی ضد جہل [رک بہ جاهلیة] اور سفہ یا سفاہت بتائی جاتی ہے (د رووٗ لائڈن، بذیل مادۂ حلم)۔

ایک دوسری رائے یہ ہے کہ حِلم جَہل کی ضد ہے، اور حلم سے طبعی مضبوطی و استواری کا، نیز اخلاقی مضبوطی و دیانت داری کا، اور معاشرتی تعلقات میں پر سکون و غیر جذباتی طرزِ عمل اور شرافت کا تصور مراد ہے؛ لہٰذا حلیم شخص وہ ہوتا ہے جو شریف اور مہذب ہو بمقابلۂ جاہل جو اکھڑ اور وحشی ہوتا ہے (*Muh. Stud*، ۱ : ۲۱۹ ببعد، بحوالۂ ووٗ لائڈن بذیل مادۂ حلم)۔

حلیم اللہ تعالیٰ کے اسماے حسنیٰ [رک بآن] میں سے ہے، قرآن حکیم میں یہ لفظ کئی مرتبہ آیا ہے (۲ [البقرة] : ۲۲۵، ۲۳۵؛ ۴ [النساء] : ۱۲؛ ۵ [المائدة] : ۱۰۱ و بمواضع کثیرہ)۔ نیز قرآن حکیم نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ایک صفت یہ بھی بتائی ہے کہ وہ حلیم تھے: اِنَّ اِبْرٰهِيْمَ لَحَلِيْمٌ اَوَّاهٌ مُّنِيْبٌ (۱۱ [هود] : ۷۵) : بلاشبہہ ابراہیم حلیم، نرم دل اور (اللہ تعالیٰ کی طرف) رجوع رکھنے والا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ حلم نبیوں جیسے عظیم انسانوں کی بھی ایک صفت ہے۔ احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نہ صرف خود حلیم تھے بلکہ حلم کو خلق عظیم سمجھتے تھے اور مسلمانوں کو اس کی تلقین فرمایا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ کسی شخص نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں عرض کیا: کوئی نصیحت فرما دیجیے، تو ارشاد ہوا: غصہ نہ کیا کرو (= لا تغضب)۔ اس نے کئی بار یہ استدعا کی، اور ہر بار آپؐ نے یہی نصیحت فرمائی (البخاری، کتاب الآداب)۔ ایک اور حدیث سے مترشح ہوتا ہے کہ حلم ایک زبردست اخلاقی قوت ہے، جس سے انسان کو عظمت و رفعت حاصل ہوتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: اصل میں زبردست اور طاقت ور شخص وہ نہیں جو کشتی میں کسی کو گرا دے بلکہ غصے پر قابو پانے والا انسان طاقت ور ہوتا ہے (موضع مذکور)۔

احادیث اور آثار سے ثابت ہے کہ حلم اور علم کا کا آپس میں بھی گہرا تعلق ہے، کیونکہ حلم سے برداشت اور ثابت قدمی کا ایک رویہ پیدا ہوتا ہے جو تحصیلِ علم کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ روایت ہے: مَا أُوِيَ شَيْءٌ اِلٰى شَيْءٍ أَزْيَنَ مِنْ حِلْمٍ اِلٰى عِلْمٍ (الدارمی، مقدمہ، ص ۸۰) یعنی حلم اور علم کے ملنے سے جو حسن پیدا ہوتا ہے وہ دوسری چیزوں کے باہم ملنے سے پیدا نہیں ہوتا۔ یہ بھی آیا ہے کہ اہل علم کا حلم علم کی زینت ہے (حوالۂ مذکور)۔ احادیث سے یہ بات بھی واضح ہے کہ جس طرح علم کے لیے حلم ضروری ہے اسی طرح عدل کے لیے بھی حلم لازم ہے؛ چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا قول ہے: قَالَ مُزَاحِمُ بْنُ زُفَرَ قَالَ لَنَا عُمَرُ بْنُ عبدالعزیز: خَمْسٌ اِذَا اَخْطَأَ الْقَاضِيْ مِنْهُنَّ خَصْلَةً كَانَتْ فِيْهِ وَصْمَةٌ اَنْ يَكُوْنَ فَقِيْهًا حَلِيْمًا عَفِيْفًا صَلِيْبًا عَالِمًا سَئُوْلًا عَنِ الْعِلْمِ (البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱۶) یعنی قاضی میں ان پانچ صفات میں سے اگر ایک بھی

کامل ہو تو اس کی شخصیت دلنواز ہو جاتی ہے: (۱) فصاحت، (۲) حلم، (۳) عفت، (۴) محکمیِ کردار اور (۵) علم کا شغف۔

اسلام میں حلم کی غیر معمولی اہمیت کا اندازہ اس ارشاد نبوی ؐ سے بھی بآسانی لگایا جا سکتا ہے کہ اللہ والے (= ربانی)، حلیم اور دانا بن جاؤ ۔ ربانی (= اللہ والوں) سے مراد وہ لوگ ہیں جو علم کے ذریعے لوگوں کی تربیت کرتے ہیں (البخاری، کتاب العلم، باب ۱۰) ۔ اس حدیث کی رو سے علم اور اس کا ابلاغ، حلم اور دانائی، کمال شخصیت کی تین ضروری شرطیں ہیں اور ان اوصاف حمیدہ کے ذریعے اپنی شخصیت کی تکمیل کرنے کا حکم دیا گیا ہے ۔ حلم کی فضیلت کے پیش نظر مندرجۂ ذیل حدیث میں ہمیں حلیم کے ادب و لحاظ کی تلقین کی گئی ہے: حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم یہ دعا فرمایا کرتے تھے: اللّٰھم لا یدرکنی زمان ولا تدرکوا زمانًا لا یتبع فیه العلیم ولا یستحی فیه من الحلیم قلوبھم قلوب الاعاجم والسنتھم ألسنة العرب (احمد بن حنبل: مسند، ۵ : ۳۴۰) ۔ اللہ تعالٰی مجھے اور تمھیں وہ زمانہ نہ دکھلائے جس میں لوگ عالم کی متابعت نہ کریں اور حلیم سے حیا نہ کریں، ان کے دل عجمیوں جیسے (سخت) اور ان کی زبانیں عربوں جیسی (فصیح) ہوں گی۔

جہاں تک خود حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی سیرت طیبہ کا تعلق ہے آپ حلم کا ایک مثالی نمونہ تھے ۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: وما انتقم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم لنفسه فی شیء قط الا ان تنتھک حرمة اللہ فینتقم بھا للہ (البخاری، کتاب الادب، باب ۸۰) یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے کبھی کسی شخص سے اپنے ذاتی معاملے میں انتقام نہیں لیا، لیکن احکام الٰہی کی بے حرمتی کی گئی تو آپ نے اللہ کے واسطے انتقام لیا۔ آپ کے حلم کے متعلق شبلی (احمد: مسند، ۴ : ۳۶۲، کے حوالے سے) لکھتے ہیں: ”قریش نے آپ کو گالیاں دیں، مارنے کی دھمکی دی، راستوں میں کانٹے بچھائے، جسم اطہر پر نجاستیں ڈالیں، گلے میں پھندا ڈال کر کھینچا، آپ کی شان میں گستاخیاں کیں، نعوذ باللہ کبھی جادوگر، کبھی مجنون، کبھی شاعر کہا، لیکن آپ نے کبھی ان باتوں پر برہمی ظاہر نہیں فرمائی ۔ حالانکہ غریب سے غریب آدمی بھی جب کسی مجمع میں جھٹلایا جاتا ہے تو وہ غصے سے کانپ اٹھتا ہے ۔ ایک صحابی، جنھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو ذی المجاز کے بازار میں اسلام کی دعوت دیتے ہوئے دیکھا تھا، بیان کرتے ہیں کہ حضور ؐ فرما رہے تھے: ”لوگو ”لا الٰه الا اللہ“ کہو تو نجات پاؤ گے“، پیچھے پیچھے ابو جہل تھا، وہ آپ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر خاک اڑا اڑا کر یہ کہہ رہا تھا: ”لوگو! اس شخص کی باتیں تم کو اپنے مذہب سے برگشتہ نہ کر دیں ۔ یہ چاہتا ہے کہ تم اپنے دیوتاؤں لات و عزّٰی کو چھوڑ دو“ ۔ راوی کہتا ہے کہ آپ ؐ اس حالت میں اس کی طرف مڑ کر دیکھتے بھی نہ تھے (سیرة النبی، ۱ : ۳۵۴ - ۳۵۵) ۔ تمام روایتیں اس بات پر متفق ہیں کہ آپ نے کبھی کسی سے انتقام نہیں لیا ۔ دشمنوں سے انتقام کا سب سے بڑا موقع فتح مکہ کا دن تھا، جب کہ وہ کینہ پرور سامنے آئے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے خون کے پیاسے تھے، اور جن کے دست ستم سے آپ نے طرح طرح کی اذیتیں اٹھائی تھیں، لیکن ان سب کو یہ کہہ کر چھوڑ دیا: لا تثریب علیکم الیوم اذھبوا فانتم الطلقاء: آج کے دن تم پر کوئی ملامت نہیں، جاؤ تم سب آزاد ہو (موضع مذکور)۔

قرآن مجید نے متقی لوگوں کی ایک صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ غصے کو پی جاتے ہیں، اور غصہ پی جانے کو نیکی اور غصہ پی جانے والے کو ”محسن“

کہتا ہے، یہ بھی حلم ہی کا ایک انداز ہے۔

امام غزالی کے نزدیک حلم خُلقِ طبعی ہے، اور یہ کمالِ عقل پر دلالت کرتا ہے، لیکن ابتدا میں اسے ریاضت و محنت سے حاصل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا حلم کے معنی یہ ہیں کہ غصّہ شدّت اختیار نہ کرے، اور اگر کرے بھی تو اسے فرو کرنے میں کچھ تکلّف و دشواری پیش نہ آئے۔ اس اعتبار سے حلم غصّہ پی جانے سے افضل ایک خُلق ہے (احیاء علوم الدین، ۳ : ۱۵۳)۔ بہر حال حلم ایسا طبعی خلق ہے جس کی تربیت اکتساب و ریاضت سے ہوتی ہے۔ چنانچہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ارشاد ہے: اِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَ الْحِلْمُ بِالتَّحَلُّمِ (الطبرانی)، یعنی علم سیکھنے سے آتا ہے اور حلم مزاولت سے حاصل ہوتا ہے۔ امام غزالی حلم کو صفتِ حسنہ سمجھتے ہیں اور انھوں نے اپنے موقف کی تائید میں متعدّد احادیث نقل کی ہیں، مثلاً وہ لکھتے ہیں: حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم یہ دعا فرمایا کرتے تھے: اَللّٰهُمَّ اَغْنِنِیْ بِالْعِلْمِ وَ زَیِّنِّیْ بِالْحِلْمِ وَ اَکْرِمْنِیْ بِالتَّقْوٰی وَ جَمِّلْنِیْ بِالْعَافِیَةِ: اے اللہ! مجھے علم کے ذریعے غنی، اور حلم کے ذریعے میری (شخصیت کو) خوشنما اور تقوٰی کے ذریعے مجھے معزز و مکرم اور صحت کے ذریعے مجھے جمیل بنا دے (موضع مذکور)۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کہ مسلمان کو حلم کے باعث وہ بلند درجہ حاصل ہوتا ہے جو شب بیدار اور روزہ دار کو ملتا ہے۔ امام حسنؓ کا قول ہے کہ اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ زَیِّنُوْهُ بِالْوَقَارِ وَ الْحِلْمِ، یعنی علم حاصل کرو اور اسے وقار اور حلم سے حسین بناؤ۔ ایسا ہی قول حضرت عمرؓ کا بھی ہے (کتاب مذکور، ۳ : ۱۵۴)۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلم سے انسان کی شخصیّت اور علم دونوں میں شانِ حسن پیدا ہوتی ہے۔ اکثم بن صیفی کے نزدیک حلم عقل کا ستون (دعامة العقل) ہے (موضع مذکور)۔ بقول حضرت حسنؓ اس آیت میں "وَّ اِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا" (۲۵ [الفرقان]: ۶۳) سے "حلیم" لوگ مراد ہیں، کیونکہ ان سے اگر لوگ جہالت سے پیش آئیں، تو وہ جہالت نہیں کرتے (احیاء علوم الدین، ۳ : ۱۵۳)۔ اسی طرح عطا ابن ابی رباح "اَلَّذِیْنَ یَمْشُوْنَ عَلَی الْاَرْضِ هَوْنًا" (۲۵ [الفرقان]: ۶۳) سے بھی حلیم لوگ مراد لیتے ہیں (موضع مذکور)۔

مُلّا دوانی کے نزدیک حلم ایک اخلاقی فضیلت ہے۔ وہ لکھتے ہیں: جب نفسِ سبعی کی حرکت، اعتدال پر اور وہ خود نفسِ ملکی کا فرمان بردار ہو اور عقل جو اس کے لیے تجویز کرے اس پر قانع ہو جائے اور افراط و تفریط کا مرتکب نہ ہو تو نفس کی اس حرکت سے فضیلت حلم حاصل ہوتی ہے (اخلاق جلالی، ص ۲۰۵)۔ دوانی کی رائے میں حلم طمانینتِ قلب ہے کہ اس کے باعث انسان مغلوب الجذبات نہیں ہوتا، بلکہ پر سکون رہتا ہے؛ اور سکون [اس نفسیاتی کیفیت کو کہتے ہیں کہ] لڑائیوں اور جنگوں میں، جو دین و ملت کی حرمت یا عزتِ نفس اور عصبیت کے لیے ضروری ہوتی ہیں، آدمی خفت نہ اٹھائے ــــــ بہر حال تحمّل سے مراد فضائلِ حمیدہ اور شمائلِ پسندیدہ کے حصول کے لیے آلاتِ بدنی کو تکلّف سے استعمال کرنے کا ملکہ ہے (کتاب مذکور، ص ۹۲ تا ۹۳)۔

ابن مسکویہ بھی حلم کو اخلاقی فضائل میں شمار کرتا ہے اور اس کے نظامِ فکر میں اخلاق کی دو قسمیں ہیں: وہبی اور اکتسابی، جنھیں وہ دنیوی اور دینی اخلاق سے تعبیر کرتا ہے۔ دنیوی یا اہلِ دنیا کے اخلاق کا ظہور فطری طور پر ہوتا ہے اور ان میں کسب و اختیار، غور و فکر اور ریاضت و اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یہ طبعی

اخلاق حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں ۔ اس کے برعکس دینی یا اہل آخرت کے اخلاق کسب و اختیار، غور و فکر اور ریاضت و اجتہاد سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ وہی اخلاق ہیں جو طبع کے نقیض واقع ہوتے ہیں ۔ روزہ رکھنا، سردی میں وضو کرنا، نرم بستر چھوڑ کر راتوں کو نماز کے لیے اٹھنا، غصے کے وقت تحمل و بردباری کرنا، یہ سب دینی اور اخروی اخلاق ہیں، جو انسان کی فطری خواہشوں کے برعکس ہیں (ابن مسکویہ: کتاب الطہارۃ فی تہذیب الاخلاق، ص ۸)۔

زمانۂ جاہلیت میں عرب اپنی خشونتِ طبع، تندی خو اور جہل کے سبب حلم کو عموماً بزدلی پر محمول کرتے تھے ۔ یہی وجہ تھی کہ ذرا سی بات پر ان میں تلواریں چل جاتیں اور خانہ جنگی کا بازار گرم ہو جاتا، جو برسوں سرد ہونے کا نام نہ لیتا ۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب عرب میں اسلامی معاشرے کی طرح ڈالی تو آپؐ نے ان کے تزکیۂ نفس اور تہذیب اخلاق کی طرف خصوصی توجہ فرمائی ۔ انہیں اسلامی یعنی حقیقی اخلاقی قدروں کی تعلیم دی، انہیں حلم و رحم کی تلقین کی اور ہر لحاظ سے انہیں مہذب و حلیم بنانے کی بھرپور کوشش کی ۔ اس واقعیت کو غیرمسلم مستشرقین تک بھی تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ T. Izutsu لکھتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جاہلیت کی روح کے خلاف آخری حد تک جہاد کرنے، اسے مکمل طور پر نیست و نابود کرنے اور اسے حلم کی روح سے بدلنے کی بھرپور کوشش کی (*Ethico-religious concepts in the Qur'ān*، مانٹریال Montreal ۱۹۶۶ء، ص ۲۵)۔

حلم چونکہ نہایت پسندیدہ اخلاقی رویہ ہے اس لیے جیسا کہ مندرجۂ ذیل حدیث سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ حلیم کو دوست رکھتا ہے: اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الحَلِیْم (احیاء، ۳: ۱۵۵) ۔ ان تمام مباحث کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن مجید، حدیث اور آثار کی رو سے یہ صفت رحمانی بھی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسوۂ حسنہ بھی ۔ یہ ایک عقلی رویہ بھی ہے اور عملی تدبیر بھی ۔

مآخذ: (۱) القرآن الحکیم؛ (۲) مشکوٰۃ؛ (۳) الغزالی: احیاء علوم الدین، مصر ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء، ۳: ۱۵۳ تا ۱۵۹؛ (۴) الراغب: مفردات القرآن، لاہور ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء، بذیل مادہ؛ (۵) شبلی نعمانی: سیرۃ النبی، اعظم گڑھ، طبع ششم، جلد اول؛ (۶) [illegible]، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ؛ (۷) جلال الدین دوانی: اخلاق جلالی، نولکشور لکھنؤ ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء؛ (۸) E.W. Lane: *Arabic-English Lexicon*، لنڈن ۱۸۶۰ء؛ (۹) البخاری؛ (۱۰) ابن مسکویہ: کتاب الطہارۃ فی تہذیب الاخلاق، لکھنؤ ۱۲۷۱ھ؛ (۱۱) ابن حنبل: مسند، ۳: ۴۸، ۶۹۔

[ادارہ]

حِلْم: رک بہ رِفق۔ *

حُلْمانِیَّہ: صوفیوں کا ایک سلسلہ، جس کی بنیاد دمشق میں ابوحلمان الفارسی الحلبی نے ڈالی ۔ وہ ابن سالم بصری (م ۲۹۷ھ/۹۰۹ء) کا مرید معلوم ہوتا ہے ۔ کلاباذی کی تصنیف التعرف (بذیل "سماع") میں اسے صوفی شیوخ میں سے تسلیم کیا گیا ہے، مگر اشاعرہ نے اسے بعض عقائد کی بنیاد پر اسلام سے خارج کر دیا ۔ اس کے عقیدے یہ تھے: خدا جسمانی طور پر خوبصورت اشخاص کے اندر موجود ہے (حلول)، (۲) ہر چیز اس شخص کے لیے جائز (اباحہ) ہے جو یہ جانتا ہے کہ اس چیز میں ذات باری تعالیٰ کی پرستش کس طرح کی جائے ۔ یہ چیز غالباً اللہ کی تجلی کے بارے میں سالمیہ کے عقیدے کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے ۔ *

مآخذ: (۱) مقدسی: البدء والتاریخ، طبع Huart، ۲: ۹۰ تا ۹۲؛ (۲) سُلَمی: طبقات (قب بذیل مادۂ

"حلول")؛ (۳) بغدادی : اَلفَرق بَینَ الفِرَق، طبع بدر، ص ۲۴۲ تا ۲۴۹؛ (۴) ہُجویری : کَشفُ المَحجُوب، ترجمۂ نکلسن، ص ۱۳۱، ۲۶۰.

(LOUIS MASSIGNON)

حِلمِی : احمد، جو شاہ بندر زادہ کے نام سے معروف ہے، ایک ترک صحافی، جس نے سب سے پہلے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد شہرت حاصل کی، جب وہ اِزان میں اپنی جلا وطنی کے بعد استانبول واپس آیا اور اتحاد اسلام کے نام سے ایک جریدہ نکالنا شروع کیا۔ اس نے اقدام، تصویر افکار اور بعد ازاں ہفت روزہ حکمت [رک بہ جریدہ] میں مقالات لکھے اور خاصی تعداد میں کتابیں تصنیف کیں، جن میں سے بعض شائع بھی ہوئیں۔ ان میں تاریخ اسلام، سلسلۂ سنوسی [رک باں] اور ابراہیم گلشنی [رک باں] پر کتابیں شامل ہیں، اس نے ۱۹۱۲ء میں وفات پائی.

مآخذ : (۱) Babinger، ص ۳۹۷؛ (۲) عثمانلی مؤلفری، ۲ : ۱۰۶ تا ۱۰۷.

(ادارہ)

حِلمِی : احمد اِفندی، انیسویں صدی عیسوی کا ترک مترجم۔ وہ اسکودار میں پیدا ہوا، وزارت امورِ خارجہ کے ایوانِ لسانیات میں تحصیل علم کی اور اس کے بعد متعدد سرکاری عہدوں پر فائز رہا۔ یہ بھی ذکر آیا ہے کہ وہ تبریز میں عثمانی قونصل اور تہران میں سفارتی عملے کا رکن رہا تھا، اور ۱۸۷۶ء میں پہلی عثمانی پارلیمنٹ میں نمائندہ منتخب ہوا۔ اس نے ۱۸۷۸ء میں تپ محرقہ کے عارضے سے وفات پائی، یہ عارضہ اسے اس وقت لاحق ہوا جب وہ روسی۔ ترکی جنگ سے آنے والے مہاجرین کے لیے غور و فکر کر رہا تھا، اسے اسکودار میں قبرستان Karacaahmet میں دفن کیا گیا.

احمد حلمی نے تاریخ اور معاشیات کی کتابوں کے مترجم کی حیثیت سے پیشرو کا کردار ادا کیا۔ اس کا اہم تاریخی کام ایک انگریزی کتاب: *Chambers's Historical questions with answers. Embracing ancient and modern history* (لنڈن و ایڈنبرگ ۱۸۶۵ء) کا ترکی ترجمہ ہے۔ یہ کتاب، جس کا نام تاریخ عمومی ہے، استانبول میں دو جلدوں میں ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء - ۱۸۶۹ء میں چھپی؛ دوسرا اضافہ شدہ ایڈیشن چھے جلدوں میں ۱۲۹۳ - ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۶ - ۱۸۷۷ء میں چھپا۔ دوسرے ایڈیشن میں اسلامی تاریخ سے متعلق وسیع معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں، جو منجم باشی [رک باں] کی صحائف الاخبار سے لی گئی تھیں، اگرچہ یہ یورپی تاریخی کتاب کا پہلا ترکی ترجمہ نہ تھا پھر بھی تاریخ عمومی ترکی زبان میں چھپنے والی تاریخ عالم کی پہلی جدید تصنیف تھی؛ اس کتاب کی طباعت سے، جس کے بعد یورپی اور عالمی تاریخ کی کتابوں کے کئی اور تراجم بھی شائع ہوے، تاریخ سے ترکوں کی واقفیت اور تاریخ عالم میں اپنے مقام سے آگاہی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ یہ سرکاری مجلس ترجمہ، مقررہ ۱۸۶۵ء کے زیرِ اہتمام شائع ہوئی، جس کا احمد حلمی بھی ایک رکن تھا (اس مجلس سے متعلق دیکھیے محمود کمال اینال : عثمانلی دیورندہ سن صدریازم لر، ۱۳۰۸ھ؛ S. Mardin : *The genesis of young Ottoman thought*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء، ص ۲۳۹)۔ علاوہ ازیں، کہا جاتا ہے کہ احمد حلمی نے تاریخ ہند نام کی ایک کتاب بھی شائع کی جو عثمانلی مؤلفاری کے مطابق، ایک تاریخ کے ترجمے پر مشتمل تھی جو ہندوستان کی ایک قدیم زبان میں لکھی گئی تھی.

تاریخ کے علاوہ احمد حلمی معاشیات میں بھی دلچسپی رکھتا تھا، اور عثمانلی مؤلفلری کے مطابق

۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ - ۱۸۷۰ء میں اس نے علمِ تدبیرِ ثروت نام ایک رسالہ شائع کیا، جو جرمن سے ترجمہ کیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) Babinger، ص ۳۶۳ تا ۳۶۵؛ (۲) عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۹۴؛ (۳) E. Kuran: Ottoman *historiography of the Tanzimat period*، در Holt و Lewis: *Historians*، ص ۴۲۳؛ (۴) B. Lewis: *History-writing and National revival in Turkey*، در *MEA*، ۴ (۱۹۵۳): ۲۱۹۔

(B. LEWIS)

جلمی: تونلی، ترک مصنّف اور سیاست دان۔ وہ ۱۸۶۳ء میں اسکجومہ میں پیدا ہوا، ابھی طب کا طالب علم ہی تھا کہ غیر قانونی سیاسی سرگرمیوں میں ملوث ہو گیا۔ تھوڑا عرصہ قید میں رہنے کے بعد وہ ۱۸۹۵ء میں یورپ بھاگ گیا، اور جینوا میں "نوجوان ترک گروہ" میں شامل ہو گیا۔ یہاں اس نے دوسرے ساتھیوں سے مل کر ۱۸۹۶ء میں عثمانی انقلابی جماعت (عثمانلی اختلال فرقہ سی) کی بنیاد ڈالی۔ وہ سادہ اور براہِ راست عوامی نقطۂ نظر رکھنے کی بدولت پراپیگنڈے کا بہت ماہر اور بحیثیت مصنف بہت کامیاب تھا۔ اس نے ۱۹۰۰ء میں عبداللہ جودت [رک بآں] اور اسحٰق سوکوتی سمیت سلطان سے مفاہمت کر لی، اور سیڈرڈ میں عثمانی سفارت خانے کے سیکرٹری کی حیثیت سے اس کا تقرر ہوا، لیکن بعد میں وہ پھر حزب مخالف میں آ گیا۔ ۱۹۰۸ء میں ترکیہ واپس آنے کے بعد وہ مختلف سرکاری عہدوں پر فائز رہا اور پارلیمنٹ کا رکن بن گیا۔ بعد ازاں وہ کمال پاشا کے حامیوں میں شامل ہو گیا اور انقرہ میں پہلی گرینڈ نیشنل اسمبلی کا رکن بنا۔ اس نے ۱۹۲۸ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابراہیم الاتین گوسہ: ترک مشہورلری انسائیکلوپیدیسی، استانبول، بدون تاریخ، ص ۱۰۵؛ (۲) S. A. Mardin: *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1908*، انقرہ ۱۹۶۴ء، ص ۹۶ تا ۷۰ اور بمواضع کثیرہ، مع اس کی تصانیف کی فہرست کے، جو ص ۲۲۸ تا ۲۳۹ پر ہے؛ (۳) احمد بدوی کیبران: انقلاب تاریخی ہز و اتحاد و ترقی، استانبول ۱۹۴۸ء، ص ۸۹ ببعد؛ (۴) وہی مصنف: عثمانلی امپراطورلغندہ و ترکیہ جمہوریتندہ انقلاب حرکت لری، استانبول ۱۹۵۹ء، ص ۲۱۹؛ (۵) E. E. Ramsaur: *The young Turks*، پرنسٹن ۱۹۵۷ء، ص ۳۴، ۵۳ تا ۵۴؛ (۶) Y. H. Bayur: ترک انقلابی تریحی، ۲ / ۴، انقرہ ۱۹۵۲ء: ص ۶۸ تا ۷۰۔

(B. LEWIS)

حُلْوَان: (یونانی Χάλα) ایک بہت ہی قدیم شہر جو زاگروس Zagros کے دروں کے مدخل یعنی عقبۂ حُلوان (Zagri Pylae) پر واقع ہے اور اب بالکل غیر آباد ہے۔ حلوان چائے (Hulwančai) کے بائیں کنارے پر شہر کی جائے وقوع، جو سرپل کے جنوب میں ہے، اب بھی ایک عمارت کے کھنڈروں کے ذریعے پہچانی جاتی ہے، جسے طاق گرّہ (Flandin اور Coste کی کتاب *Voyage en Perse* ج ۴ لوحہ ۲۱۳ میں اس کی تصویر درج ہے) کہتے ہیں اور جو ساسانی دور سے چلی آ رہی ہے۔ عرب روایت کے مطابق (قب طبری در Nöldeke *Geschichte der Perser und Araber* ص ۱۳۸) اس شہر کی بنیاد قواد اوّل (۴۸۸ تا ۴۹۶ء) نے رکھی تھی مگر دراصل یہ شہر اس سے کہیں زیادہ قدیم ہے اور اسی نام (خلمانو Khalmanu) سے آشوری زمانے میں بھی موجود تھا۔ آس پاس کی زمین بہت زرخیز ہے۔ ثمردار درختوں کی خاص طور سے کثرت ہے۔ حُلوان کا انجیر تمام مشرق میں "شاہ انجیر" کے نام سے مشہور ہے۔ اس شہر کے اطراف میں بہت سے گندھکی چشمے بھی ہیں۔

جب عربوں نے جریر بن عبداللہ کی سرکردگی

میں ۱۹ھ / ۶۴۰ء میں حُلوان کو فتح کیا تو اس وقت یہ ایک خوش حال شہر تھا؛ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس کی خوش حالی برابر قائم رہی۔ عرب جغرافیہ دان اس کو کبھی کبھی عراق عرب میں مگر زیادہ تر جبال کے صوبے میں شامل کرتے ہیں۔ اس شہر کے چاروں طرف ایک دیوار تھی، جس میں اٹھارہ دروازے تھے اور جن کا ذکر المقدّسی نے کیا ہے۔ جامع مسجد ایک قدیم قصر میں تھی جو شہر کے درمیان واقع تھا، اور یہودیوں کی عبادتگاہ (بِیْعَة)، جس کی بہت عزت کی جاتی تھی) شہر کی چار دیواری کے باہر تھی۔ چوتھی صدی ہجری کے آخر دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں حُلوان تقریباً ایک خود مختار خاندان کے زیرِ حکومت تھا جس کی بنا محمّد بن عنّاز نے رکھی تھی جو اس کے بیٹے اَبُو الشوق کے زمانے میں بہت زیادہ اہم ہوگئی۔ [رک بہ فارِس بن محمد ابوالشوق] ۴۲۷ھ / ۱۰۳۶ء میں سلجوقیوں نے ابراہیم اینال [= ینّال (ابن الاثیر)] کی سرکردگی میں حُلوان کو جلا دیا، زلزلے سے بھی اس کو سخت نقصان پہنچا، مثلاً ۵۳۳ھ / ۱۱۳۹ء میں، اور اس طرح ساتویں صدی ہجری تک وہ بالکل تباہ و ویران ہوگیا۔ عرب شعرا نے حُلوان کو ان دو کھجور کے درختوں کی وجہ سے اپنے کلام کا موضوع بنایا ہے جو کسی زمانے میں وہاں تھے اور جن کے ساتھ بہت سی یادیں وابستہ تھیں۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، ۲: ۳۱۶ ببعد؛ (۲) Bibl. Geogr. Arab طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۳) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۹۶؛ (۴) Ritter: *Erdkunde*، جلد ۹، ص ۳۸۸ ببعد، ۴۷۰ ببعد؛ [(۵) B. Spuler: *Iran*، بمدد اشاریہ]۔

(L. MASSIGNON)

* **حُلوان**: ایک شہر، جو قاہرہ سے پچیس کیلو میٹر جنوب میں واقع ہے۔ یہ دریاے نیل کے دائیں کنارے سے چار کیلو میٹر دور، اس سے تقریباً پینتیس میٹر کی بلندی پر آباد ہے۔ حلوان سڑک اور ریل کے ذریعے قاہرہ سے ملا ہوا ہے اور ایک ترقی‌پذیر صنعتی شہر ہے۔ اس میں فولاد کے ایک بڑے کارخانے کے علاوہ بجلی گھر بھی ہے، جس سے جنوبی قاہرہ کو بجلی فراہم کی جاتی ہے۔ ۱۹۶۰ء کی مردم شماری کے مطابق یہاں کی آبادی پچانوے ہزار تھی۔

تاریخی اعتبار سے حلوان اپنے معدنی چشموں کی وجہ سے مشہور ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر فراعنہ کے زمانے میں بھی آباد تھا، اس لیے کہ ۱۹۳۴ء میں کھدائی کے دوران پہلے فرعونی خاندان کے زمانے کی بہت سی قبریں اور مٹی کے برتن برآمد ہوئے تھے۔ ان کے علاوہ یہاں رومی عہد کے حماموں کا بھی انکشاف ہوا تھا۔ جب عربوں نے مصر فتح کیا اور اس کے بعد عبدالعزیز بن مروان مصر کے عامل ہو کر آئے تو آبادی میں معتدبہ اضافہ ہوا۔ المقریزی کے بیان کے مطابق جب ۷۰ھ / ۶۹۰ء میں مصیبت خیز سیلاب آیا تو عبدالعزیز بن مروان نے مجبور ہو کر فُسطاط خالی کر دیا اور جنوبی علاقے کی طرف چلے آئے جو آجکل حلوان کہلاتا ہے۔ یہ مقام انہیں پسند آیا کیونکہ یہ فسطاط کے قریب تھا اور نیل کے سیلاب کی سطح سے بلند بھی تھا۔ انہوں نے اپنا مسکن یہیں بنوایا، محلات اور مساجد تعمیر کرائیں اور کھجور کے درخت اور انگوروں کے باغات لگوائے۔ انہوں نے مقیاس النیل کی تعمیر کا بھی حکم دیا، جس کی جگہ ۹۶ھ / ۷۱۵ء میں جزیرة الروضه کے مقیاس النیل نے لی۔

عبدالعزیز بن مروان کی ولایت کے زمانے میں حلوان ترقی کرتا رہا۔ ابن قیس الرُّقیّات نے ایک قصیدے میں اس کی توصیف کی ہے۔ عہد بنی امیہ کے

بعد اس کی رونق کم ہو گئی اور عہدِ ممالیک تک اس کے محلات اور مساجد ناپید ہو گئیں اور معدنی چشمے ریت سے بھر گئے۔ خدیو عباس کے زمانے میں یہ چشمے صاف کیے گئے اور وہاں جلدی امراض اور گٹھیا کے مریض سپاہیوں کے علاج کے لیے ایک مرکز قائم کیا گیا۔ خدیو اسمٰعیل اور خدیو توفیق کے زمانے میں حلوان برابر ترقی کرتا رہا۔ خدیو اسمٰعیل نے یہاں اپنی والدہ کے لیے ایک محل (قصر الوالدہ) بھی تعمیر کرایا۔ ۱۸۶۹ء میں چشموں کے پاس حمام بنوائے گئے۔ حلوان کے متصل اور نیل کے کنارے شاہ فاروق نے اپنے لیے گرمائی محل تعمیر کرایا، جو بعد میں رکن حلوان کے نام سے مشہور ہوا اور اسے عجائب گھر اور عوامی تفریح گاہ بنا دیا گیا۔

مآخذ: احمد عبدالعزیز: وضوح البرہان فی فضائل و مزایا حلوان، قاہرہ ۱۸۹۳ء؛ (۲) فؤاد فراغ: تاریخ المدن القدیمۃ و دلیل المدینۃ الحدیثۃ، قاہرہ ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۶ء، ص ۲۲ و بعد؛ (۳) حلوان، مطبوعۂ وزارت سماجی بہبود قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۴) سعاد ماہر: القاہرۃ القدیمۃ و احیاؤھا، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۷ بعد؛ (۵) المقریزی: الخطط، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۳۴۲ بعد؛ (۶) W. Popper: *The Cairo nilometer*، برکلے و لاس اینجلز ۱۹۵۱ء، ۱ : ۱۰؛ (۷) یاقوت، معجم البلدان، ۲ : ۳۲۱۔

(J. M. B. JONES)

* **حُلُول**: (ع)، ایک فلسفیانہ اصطلاح، مادہ "ح ل ل" سے، اس کے لغوی معنی ہیں ڈھیلا کرنا، گرہ کھولنا، اترنا، کسی مقام (محل) میں بس جانا [لسان؛ Lane]۔ اسلامی علوم اور فلسفے میں اس کے مختلف معانی ہیں: (۱) نحو میں اعراب کا واقع ہونا؛ (۲) شریعت میں حکم (حد) کا اطلاق؛ (۳) یونانی فلسفے میں اس سے مراد ہے: (الف) کسی عرض کا کسی موضوع میں بس جانا (inhesion) [قب *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* : A.M. Goichon، پیرس ۱۹۳۸ء، عدد ۱۷۹ اور ۱۸۳]؛ (ب) روح اور بدن کا حقیقی اتحاد: حلول الروح فی البدن (الفارابی: آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، قاہرہ ۱۹۰۶ء، ص ۸۰)؛ حلول اللاہوت فی الناسوت [قب الحلاج]؛ (۴) کلام اور تصوف میں حلول کے معنی اللہ تعالٰی کا اپنی کسی مخلوق میں سما جانا [رک بہ اتحاد، تناسخ]۔ یہ اکثر اتحاد [رک بآں] کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے (وو، لائڈن ۲)۔

[علما نے اس کی مختلف تعریفیں تحریر کی ہیں: (۱) ایک شے کا کسی دوسری شے سے اس طرح متحد ہونا کہ ایک کی طرف اشارہ کیا جائے تو دوسری بھی اس اشارے میں شامل ہو۔ یہ تطبیق یا تو حقیقی ہو سکتی ہے جیسے پودوں اور پانی میں، جو پودوں میں سرایت کرتا ہے، یا اعراض اور اجسام میں۔ یا یہ تطبیق بطور استعارہ (تقدیری) بھی ہو سکتی ہے جیسے مجردات میں علوم کا حلول۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے کی طرف اشارہ اس وقت تک متحقق نہ ہو جب تک وہ دوسری شے کی طرف بھی بالذّات یا بالتّبع متحقق نہ ہو یعنی اشارے میں عقل ان دو اشیا میں تمیز نہ کر سکے۔ حکما کے نزدیک حال کا انحصار صورت اور عرض پر ہے جب کہ یہ تعریف پودے میں پانی اور پتھر میں آگ کے وجود (اتحاد کے بجائے افتقار کے طریق پر حلول) پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اشارے کے اتحاد سے مراد اتحاد دائمی ہے، کیونکہ وہ فرد کامل ہے۔ چنانچہ حالّ اور محلّ کا علیحدہ طور پر اپنا منفرد وجود نہیں ہوتا، اور یہ صورت، ہیولٰی، عرض اور موضوع کے سوا کسی میں متصور نہیں ہو سکتی؛ (۲) ایک شے کسی دوسری شے میں اس طرح رچ بس جائے کہ اس کا وجود بعینہ وہی ہو جائے جو

دوسری شے کا ہے (ملاّ صدرا)؛ (۳) ایک شے دوسری شے میں اس طرح حاصل (مختفی) ہو کر ان کی طرف اشارے میں یا حقیقی (تحقیقاً) اتحاد پایا جائے جیسے کہ اجسام میں اعراض کا حلول، یا تقدیراً، جیسے مجردات میں علوم کا حلول مان لیا جائے۔ یہ تعریف مکان میں جسم کے حلول پر صادق نہیں آتی، کیونکہ مکان میں جسم مختفی نہیں ہوتا ورنہ مکان جسم پر متقدم ہو جاتا؛ (۴) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ "حلول اختصاص ناعت" ہے، یعنی ایک خاص تعلّق، جس سے دو متعلّق اشیا میں سے ایک شے دوسری شے کے لیے نعت بن جاتی ہے، اور دوسری منعوت۔ ناعت کو حالّ کہتے ہیں اور منعوت کو محلّ، جیسے سپیدی اور جسم کا باہمی تعلق؛ (۵) بعض متکلمین کے نزدیک حلول تبعیہ کے طریق پر حصول ہے، اس لیے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ اللہ تعالٰی کی ذات اور صفات دونوں میں سے کسی کا بھی کسی مخلوق میں حلول نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے وجوب ذاتی کی نفی ہوتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادۂ حلول)۔ حلول کی چار اقسام میں امتیاز کیا جاتا ہے: الحلول الحیزی، جیسے اجسام کا احیاز، یعنی امکنہ میں حلول؛ (۲) الحلول الوصفی، جیسے جسم میں سپیدی یا کالک کا حلول؛ (۳) الحلول السّریانی، جیسے ہیولٰی میں صورت کا حلول، اور (۴) الحلول الجواری، یعنی ایک جسم دوسرے کے لیے ظرف کی حیثیت رکھتا ہو، جیسے پیالے میں پانی کا حلول۔ ارسطو نے بھی عیسائیوں کے عقیدۂ حلول کی طرح یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کوئی جوہر روحانی ایک معیّنہ صورت میں مادّے سے متحد ہو جاتا ہے، اس کی مثال وہی ہے جو اپنے دائرۂ عمل میں قوّت [توانائی] کی ہے۔ متکلّمین اسلام میں سے تقریباً ہر ایک نے اس عقیدے کی تردید کی ہے۔ البتہ نظریۂ جوہریت کے ماننے والوں نے الاشعری سے اتفاق کرتے ہوئے اسے جسم اور روح کے اتحاد کی صورت میں تسلیم کیا ہے کیونکہ ان کے یہاں روح ایک جسم لطیف ہے، خواہ وہ جنوں اور فرشتوں ہی کی کیوں نہ ہو، لیکن اللہ تعالٰی نے کسی مخلوق میں حلول کو ردّ کر دیا اس لیے کہ اس طرح جوہر الٰہیّہ کا تجزیہ لازم آتا ہے، خدا واجب الوجود نہیں رہتا اور دو ابدی ہستیاں ایک خدا اور دوسری حلول کرنے والی کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے اہل السّنت اور اہل تشیع دونوں نے حسب ذیل فرقوں کو عیسائیوں کی طرح حلولیہ ٹھیراتے ہوئے خارج از اسلام قرار دیا ہے: (ا) غلاۃ (انتہا پسند شیعہ): سبائیہ، بیانیہ، جناحیہ، خطّابیہ، نمیریہ، (نصیریہ) مقنعیہ، رزامیہ، باطنیہ، عزاقرہ، الدروز؛ (ب) حلمانیہ [رک بآں]، فارسیہ، (قب الحلاج) شباشیہ؛ (ج) وحدت الوجودی: الاتحادیہ (امام ابن تیمیہ ان کے تصور وحدت الوجود کو حلول مطلق قرار دیتے ہیں، قب تجسد الاعمال، در الفرغانی: منتہی المدارک، (قاہرہ ۱۲۹۳ھ، ۲: ۸۴ تا ۸۶، دیکھیے ابن العربی).

مآخذ: السُّلمی: غلطات الصوفیۃ، مخطوطۂ قاہرہ، ج ۷، عدد ۸۷۱، بعد: ص ۷۷ تا ۷۹؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب [ص ۳۳۳ تا ۳۴۱، اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین منظر، ص ۳۰۵ تا ۳۲۱، و انگریزی]؛ ترجمہ از نکلسن، ص ۲۶۰ تا ۲۶۶؛ (۳) الغزالی: المقصد الاسنی فی اسماء اللہ الحسنی، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۷۶؛ (۴) ابن الدّاعی: تبصرۃ، چاپ سنگی، تہران، ص ۲۰۷، ۲۱۹؛ (۵) ابن تیمیہ: کواکب، مخطوطۂ دمشق، ج ۲۶ (اس کا اقتباس الآلوسی: جلاء، ص ۵۳ تا ۶۱ میں شائع ہوا ہے)؛ (۶) الہیتمی: الفتاوی الحدیثیۃ، ص ۲۲۸، ۲۲۹؛ (۷) قاضی عیاض: الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی، باب ۴، ص ۲، حاشیہ ۶، مع الدلجی اور الخفاجی کی شروح کے؛ (۸) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع سپرنگر

Sprenger، ص ۲۹۹ تا ۳۰۲؛ (۹) Friedländer، در J. Am. Or. Soc.، ۲۸: ۳۴، ۳۶، ۶۵ تا ۶۷؛ ۲۹: ۱۴، ۵۲، ۹۰، ۹۶)؛ [(۱۰) عبدالقاہر بن طاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ص ۲۳۲ تا ۲۵۰].

(Louis Massignon [و ادارہ])

* **حَلْی**: جسے انگریزی حروف میں Hhaly، Haly اور Hali لکھا جاتا ہے، عرب کے بتیس دیہات کا مجموعہ، جو عرب بحیرہ احمر کے ساحل پر ۱۸ درجے ۴۰ دقیقے عرض بلد شمالی پر حجاز اور یمن کی درمیانی سرحد کی وادی عشر میں واقع ہیں۔ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء میں سعودی حکومت کا مقرر کردہ ایک امیر اس مجموعے کے بڑے گاؤں الصُّفّہ میں، جو ساحلی سڑک پر ہے، قیام پذیر تھا۔ ان کے پاس ایک چھوٹی سی بندرگاہ مرسی حلی اور پہاڑ کی ایک شاخ راس حلی بھی ہے۔

بڑی بڑی منڈیاں الصفہ اور قریب ہی کے ایک گاؤں زیاد میں ہیں۔ دوسرے اہم گاؤں الشعب، قدوۃ الواج اور البیصان ہیں، جہاں ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء میں سرکاری ابتدائی مدارس قائم تھے۔ حلی میں زراعت کا انحصار موسمی سیلاب کے پانی پر ہے، جو وادی میں آتا رہتا ہے۔ یہاں تل اور باجرے وغیرہ کی کاشت دو سو مربع کیلومیٹر اراضی میں ہوتی ہے۔ سیلاب سے ان فصلوں کو نقصان بھی ہوتا ہے۔ کچھ پیداوار القنفذہ میں فروخت ہوتی ہے، جو تریں کیلومیٹر شمال مغرب میں ہے۔ حلی کے باشندے الہیلہ، کنانہ اور العمور قبائل سے تعلق رکھتے ہیں۔ ابن بطوطہ نے، جو یمن کے سفر کے دوران میں یہاں آیا تھا، اس مقام کا نام حَلْی بعقوب لکھا ہے اور کہا ہے کہ یہ ایک خوشحال بندرگاہ ہے، جہاں عمدہ عمارتیں اور ایک عالی شان مسجد ہے۔ اس وقت جو سلطان وہاں حکمران تھا وہ بنو کنانہ [رک بآں] میں سے تھا، اور ایک قابل شاعر اور عرب مہمان نوازی کا نمونہ تھا۔ نیبور Niebuhr کے وقت میں وہ شریف مکّہ کے زیر نگیں تھا، جس کا وہاں ایک قلعہ تھا اور قلعے میں فوج کا ایک دستہ رہتا تھا۔ ۱۸۰۵ یا ۱۸۰۹ء میں اس قصبے کو تمام ساحلی علاقے سمیت وہّابیوں [رک بآں] نے شریف مکّہ سے چھین لیا، مگر ۱۸۱۵ء میں محمّد علی کی مصری فوجوں نے اسے دوبارہ لے لیا۔ اگرچہ اس سے پہلے سال گرد و نواح کے عَسیر [رک بآں] کے پہاڑی قبائل نے ان فوجوں کو وہاں سے نکال دیا تھا۔ اسی سال وہاں اپنے قیام کے دوران میں بورکہارٹ Burckhardt نے شریف مکہ کے مُحَصِّلوں کو پھر قصبے میں متمکن دیکھا۔ ۱۸۲۴ء اور ۱۸۲۵ء میں جب مصری فوجوں نے عَسیر کے قبائل کے خلاف فوج کشی کی تو اس کے دوران میں وہ حلی میں سے گزریں۔ عَسیر کے خلاف ۱۸۳۴ء کی مصری فوج کشی میں احمد پاشا کے سپاہیوں نے حلی کو آگ لگا کر بالکل برباد کر دیا۔ حلی کو جب عبدالعزیز ابن سعود نے ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء میں فتح کیا تو یہ عرب سلطنت میں شامل ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن بطوطہ، طبع Defrémery اور Sanguinetti، ۲: ۱۶۳ تا ۱۶۵؛ (۲) K. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، ص ۲۷۵؛ (۳) K. Ritter: *Die Erdkunde*، ۱۲: ۱۸۵ تا ۱۸۷، ۲۰۸، ۲۳۳؛ (۴) A. Sprenger: *Die alte geographie Arabiens*، ص ۴۰ (فصل ۵۴)، ۲۵۱، ۳۸۲ (تحلی).

(J. Mandaville و J. Schleifer)

* **الحلیم** (ع) نرم مزاج اور بردبار، خدا کا ایک نام [رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنی].

* **حُلَیمہ**: غسّان کے بادشاہ حارث بن جَبَلہ کی بیٹی، جو اپنے حسن و جمال کے لیے مشہور تھی۔ کہا جاتا ہے کہ یوم حلیمہ کا نام، جو عربوں کی مشہور

تریں جنگوں (ایام العرب [رک بآں]) میں سے ایک جنگ تھی، اس شہزادی کے نام سے مشہور ہوا۔ بعض لوگوں کے بیان کے مطابق ایک مرغزار (مرج حلیمہ) کا نام اسی کے نام پر رکھا گیا تھا۔ یہ جنگ بنو غسّان اور بنو لخم کے درمیان ہوئی تھی۔ اس موقع پر بنو غسّان کی قیادت حارث بن جبلہ اور بنو لخم کی قیادت حیرہ کا بادشاہ منذر بن ماء السماء کر رہا تھا۔ اس جنگ کا سبب اور اس کے حالات مختلف بیانات کے مطابق مختلف طرح سے دیے گئے ہیں۔ لڑائی ایسی تند و تیز تھی کہ میدان جنگ سے اڑتی ہوئی خاک سے سورج چھپ گیا۔ عربی کی ایک مشہور کہاوت ہے: ما یوم حلیمۃ بسرّ یعنی یوم حلیمہ کوئی پوشیدہ راز نہیں ہے۔ یہ مثل اس چیز کے لیے استعمال ہوتی ہے جسے ہر شخص جانتا ہو.

مآخذ: (۱) المیدانی: مجمع الامثال (قاہرہ ۱۲۸۴ھ)، ۲: ۱۸۹، ۳۳۳؛ قب Freytag: *Arabum proverbia*، ۲: ۶۱۱؛ ۳: ۵۸۳؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، ۱: ۴۰۰ تا ۴۰۴؛ (۳) Mittwoch: *Proelia Arabum paganorum* (برلن ۱۸۸۹)، ص ۲۲.

(E. MITTWOCH)

* **حَلِیْمَہ**: قبیلہ بنو سعد بن بکر کی ایک خاتون، جو حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی رضاعی والدہ تھیں۔ ایک سال قحط کے زمانے میں وہ اپنے قبیلے کی دیگر عورتوں کے ہمراہ مکے آئیں تاکہ دودھ پلانے کے لیے بچے تلاش کریں۔ آخرکار انھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو منتخب کیا، جن کی برکت سے ان کے گھر میں جلد ہی خوش حالی نظر آنے لگی۔ جب آپؐ ان کے ساتھ رہتے تھے تو ایک مرتبہ دو فرشتے آپؐ کے پاس آئے اور انھوں نے آپؐ کا سینہ چاک کیا اور خون کا ایک سیاہ منجمد قطرہ نکال لیا . . . . بچوں کو بدوی عورتوں کے پاس بھیجنے کے دستور کا کہیں ذکر آتا ہے (الطبری، ۱: ۸۵۱؛ قب شریف خاندانوں کے لیے Burckhardt: *Reisen in Syrien*، ص ۳۴۴ ببعد) لیکن یہ دستور صرف متمول اور ممتاز گھرانوں میں تھا۔ [حضرت حلیمہ بنت ابی ذؤیب کا خاوند الحارث تھا۔ ان کا بیٹا عبداللہ آپؐ کے رضاعی بھائی تھا اور انیسہ اور شیماء رضاعی بہنیں تھیں۔ غزوہ حنین [رک بآں] میں شیماء بنو ہوازن کے قیدیوں میں مسلمانوں کے ہاتھ آئیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس رضاعی رشتے کے پیش نظر ان کی عزت و تکریم کی اور تحفے تحائف دے کر آزاد کر دیا (انساب الاشراف، ۱: ۹۳)].

مآخذ: (۱) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld: ص ۱۰۳ تا ۱۰۶، ۸۵۶؛ (۲) الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۵۰، ۳۶۶؛ (۳) ابن سعد، طبع Sachau، ۱: ۱/ ۶۹ تا ۷۱؛ (۴) الطبری: تاریخ، طبع ڈخویہ، ۱: ۹۶۹ تا ۹۷۴، ۱۱۲۳؛ (۵) [البلاذری: انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۶۵].

(FR. BUHL [و ادارہ])

* **حَمَاۃ**: وسط شام کا ایک شہر، جو حمص سے چون کیلومیٹر شمال میں اور حلب سے ایک سو باون کیلومیٹر جنوب میں ان دونوں شہروں کو ملانے والی شاہراہ پر واقع ہے۔ حماۃ نہر العاصی [رک بآں] (یا Orontes) کے دونوں کناروں پر آباد ہے۔ دریا اس مقام پر پہنچ کر اپنا رخ بہت زیادہ بدل لیتا ہے۔ ایک بے گیاہ سطح مرتفع نے شہر کا احاطہ کر رکھا ہے، جس کے بعض حصوں کو کھیتی باڑی کے قابل بنا لیا گیا ہے (اور وہاں اجناس خوردنی کی کاشت ہوتی ہے)۔ نہروں [اور رہٹوں] کے ذریعے دریا کا پانی لا کر یہاں کی زرخیز زمین کو سیراب کیا جاتا ہے، جس کی

بدولت یہاں بحیرۂ روم کے خطّے جیسے پھلوں کے باغات اور سبزیوں کی کیاریاں لگائی جا سکتی ہیں۔

حماۃ کی تاریخ عہد عتیق سے وابستہ ہے۔ اس شہر پر الحیثیوں (Hittites) کا قبضہ تھا، جن کے بعض کتبات وہاں دستیاب ہوئے ہیں۔ اس کے بعد گیارھویں صدی عیسوی کے لگ بھگ یہ شہر آرامی بادشاہوں کے قبضے میں آ گیا۔ اسی زمانے میں اس شہر کا تذکرہ بائبل میں حماۃ Hamath کے نام سے ملتا ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد حکومت میں آرامی بادشاہوں نے مجبورًا یہودیوں کی بالا دستی تسلیم کر لی تھی، لیکن بعد ازاں وہ دوبارہ خود مختار بن بیٹھے۔ نویں صدی قبل مسیح میں انہوں نے دمشق کے آرامی بادشاہ کے ساتھ مل کر اشوری فرمانروا شلمنصر [الثانی] Salmaneser سے جنگ کی [۸۵۳ و ۸۳۹ ق م)۔ آخرکار ۷۳۸ ق م میں [ان کے بادشاہ اینیل Eni-El] نے تجلات پلصر Tiglath Pileser کو خراج دینا منظور کر لیا۔ اس کے چند سال بعد ۷۲۰ ق م میں یہاں ایک بغاوت برپا ہوئی، جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ حماۃ کی آرامی بادشاہت کو سلطنت آشوریہ میں شامل کر لیا گیا۔

یونانی عہد میں جبکہ یہاں انطیوخس الرابع ایبفانیوس (Antiochus IV Epiphanes) کی حکومت تھی شہر کا نام ایبفانیا Epiphania رکھا گیا، لیکن عربوں کی فتح کے بعد یہ نام باقی نہ رہا۔ ۱۵ھ/ ۶۳۶ - ۶۳۷ء میں ایک معاہدے کے تحت اس شہر نے عربوں کے سامنے ہتیار ڈالے تھے اور اس وقت اسے کوئی خاص اہمیت حاصل نہ تھی۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے اوائل تک یہ حمص کی جُند [رک بان] میں شامل رہا۔ اس کے شہری نظام کے متعلق بہت کم کوائف ملتے ہیں۔ صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ اموی عہد میں یہاں ایک جامع مسجد تھی، جسے کسی بوزنطی کلیسا کے مقام پر تعمیر کیا گیا تھا اور اس کے اجزا کو مسجد کی تعمیر میں دوبارہ استعمال میں لایا گیا تھا۔ عباسی خلیفہ المہدی کے عہد میں کلیسا کی حیثیت دوبارہ بحال کر دی گئی۔ خلیفہ المعتضد کے عہد (اواخر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی) میں شہر میں بازار لگتا تھا اور یہ ایک بہت بڑی منڈی بن گئی تھی اور اس کے ارد گرد حفاظتی فصیل تھی۔

سیف الدولہ حمدانی کے عہد حکومت میں حماۃ کو ضلع حلب میں شامل کر لیا گیا، چنانچہ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے اوائل تک اس کی قسمت حلب سے وابستہ رہی۔ اس زمانے میں یہ علاقہ ایک پر آشوب دور سے گزر رہا تھا۔ پتا چلتا ہے کہ ۳۵۷ھ/ ۹۶۸ء میں نیکیفوروس فوکاس Nicephorus Phocas کے حملے کے بعد حماۃ کی جامع مسجد کو آگ لگا دی گئی۔ اس وقت شمالی شام پر فاطمیوں کی برائے نام حکومت تھی، جنہوں نے بنو مرداس کو ملک لوٹنے کی کھلی چھٹی دے رکھی تھی۔ اس کے بعد ملک پر سلاجقہ کا قبضہ ہو گیا۔ ۵۰۷ھ/ ۱۱۱۳ - ۱۱۱۴ء میں آخری سلجوق فرمانروا رضوان کی وفات کے بعد دمشق کے اتابک طغتگین نے حماۃ پر قبضہ کر لیا، لیکن ۵۰۹ھ/ ۱۱۱۶ - ۱۱۱۷ء میں حماۃ حمص کے والی خیرخان بن قراجہ کی ماتحتی میں آ گیا، جس نے اسے بعد ازاں اپنے بھائی شہاب الدین محمود کے حوالے کر دیا۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے ثلث اول میں شمالی شام اور جنوبی شام کے فرمانرواؤں کی باہمی کشمکش کے دوران میں حماۃ کو سب سے زیادہ متنازع فیہ شہر کی حیثیت حاصل رہی۔ ادھر فرنگیوں کی نظریں بھی اس پر لگی ہوئی تھیں، تاہم وہ اسے لینے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ ۵۱۷ھ/ ۱۱۲۳ء میں محمود کی وفات کے بعد طغتگین نے شہر پر دوبارہ قبضہ

کر لیا۔ ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء میں یہاں تاج الملوک بوری [رک باں] حکومت کر رہا تھا، جو طغتگین کا بیٹا اور اس کا جانشین تھا۔ اس نے اپنے بیٹے سیونج کو شہر کا حاکم مقرر کر دیا۔ زنگی [رک باں] سے معاہدہ کرنے کے بعد بوری نے سیونج کو ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں زنگی کی خدمت میں بھیج دیا، جہاں اسے دھوکے سے قید کر لیا گیا۔ اس طرح زنگی خیر خان [قرجان] بن قراجہ کو لے کر شہر میں داخل ہوا اور حماۃ اس کی تولیت میں دے دیا، لیکن جلد ہی اس سے واپس لے لیا۔ بوری کے دوسرے بیٹے اسمعیل نے یہ شہر دوبارہ لے لیا اور اس پر ۵۲۷ھ/۱۱۳۳ء سے ۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء تک قابض رہا۔ بالآخر اسے بھی زنگی کے سامنے پسپا ہونا پڑا اور یوں شہر پر قطعی طور پر زنگی کا قبضہ ہو گیا۔ اس کے بعد نورالدین [رک باں] شہر پر قابض رہا۔ بعد ازاں ۵۷۰ھ/ ۱۱۷۴-۱۱۷۵ء میں سلطان صلاح الدین [رک باں] کا تسلط قائم ہو گیا۔ اس نے یہ شہر ۵۷۴ھ/۱۱۷۸-۱۱۷۹ء میں اپنے بھتیجے الملک المظفر عمر کو دے دیا، جس کے اخلاف نہ صرف پورے ایوبی عہد میں حماۃ کے مالک بنے رہے بلکہ انھوں نے مغول کے حملے (جسے روکنے کے لیے انھوں نے کوئی کوشش نہ کی تھی) سے لے کر مملوکوں کے عہد کے اوائل تک کے مختصر عبوری دور میں بھی اس شہر پر اپنا تسلط برقرار رکھا۔ جب اس خاندان کا بڑا سلسلہ ۶۹۸ھ/۱۲۹۹ء میں معدوم ہو گیا تو یہ شہر شام کی مملوک نیابت کا صدر مقام قرار پایا۔ آخری حکمران کا بھتیجا مشہور مصنف ابوالفداء تھا۔ وہ سلطان الناصر محمد کا دوست تھا، چنانچہ ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء میں ابوالفداء کو حماۃ کا والی مقرر کر دیا گیا۔ ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء میں ابوالفداء کے بیٹے ملک الافضل محمد کو سلطان کا خطاب عطا ہوا۔ مؤخرالذکر قاہرہ کے سلطان کا معتوب ہو کر دمشق جلا وطن کر دیا گیا اور ۷۴۲ھ/ ۱۳۴۲ء میں اس نے وہیں وفات پائی۔

ایوبی عہد اور ابوالفداء کی ولایت کے زمانے میں شہر حماۃ (جو مشہور جغرافیہ نگار یاقوت (رک باں) کی جائے پیدائش تھا) خوب خوشحال تھا۔ اس کی غیر معمولی حالت کی تعریف و توصیف مشرقی و مغربی سیاحوں، بالخصوص ابن جبیر، نے کی ہے۔ اگرچہ شہر میں کوئی اعلٰی عمارت نہ تھی، تاہم نہرالعاصی کے دونوں کناروں پر اس کا محل وقوع اور لب دریا گنجان مکانات نے شہر کو ایک خاص حسن عطا کر دیا تھا۔ اس کا اندازہ وہی لوگ کر سکتے تھے جنھیں شہر کے مختلف محلوں میں چلنے پھرنے کا اتفاق ہوتا تھا۔ دریا کے ساتھ ساتھ چھوٹے بڑے بیس رہٹ (ناعورہ) لگے تھے (سب سے بڑا رہٹ بائیس میٹر اونچا تھا)، جو ایک نہر تک پانی پہنچاتے تھے۔ یہ نہر شہر کے دونوں حصوں کو پانی فراہم کرتی اور گرد و نواح کے باغات کو سیراب کرتی تھی۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ شہر کو پینے کا پانی کب سے فراہم کیا جا رہا ہے، لیکن اتنا پتا چلتا ہے کہ یہ پانی سلامیہ کی کاریز سے آتا ہے۔ دریا کے دائیں کنارے ایک محلہ آباد تھا، جسے ابن جبیر ''سواد شہر'' کا نام دیتا ہے۔ ایک محرابی پل اس محلے کو شہر کے دوسرے کنارے سے ملاتا ہے۔ یہ محلہ اپنی سراؤں کے لیے مشہور تھا اور مسافر یہیں ٹھیرا کرتے تھے۔ خاص شہر دریا کے بائیں کنارے پر واقع تھا اور سطح دریا سے خاصا بلند تھا (بعض مقامات پر یہ بلندی چالیس میٹر تک تھی) اور اس کے پیچھے پہاڑوں کا سلسلہ قائم تھا۔ شہر کے دو حصے —— زیریں اور بالائی —— تھے۔ دونوں کے گرد حفاظتی دیوار تھی، جو الملک المظفر عمر کے زمانے سے چلی آتی تھی۔ دریا کے کنارے بلندی پر ایک قلعہ بھی تھا، جس سے زیریں شہر دکھائی دیتا تھا۔

شہر کے دونوں حصوں میں ایک ایک مسجد اور کئی کئی بازار تھے (زیرین شہر کی مسجد نورالدین نے تعمیر کرائی تھی جبکہ بالائی شہر کی مسجد قدیمی جامع مسجد تھی) ۔ اس کے علاوہ زیرین شہر میں ایک شفاخانہ اور تین مدرسے تھے (ان میں سے ایک مدرسہ سلطان نورالدین نے ایک بڑے فقیہ ابن ابی عصرون کے لیے قائم کیا تھا)، لیکن بالائی شہر کے بازاروں کی شہرت زیادہ تھی۔

آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے وسط سے حماۃ کا انتظام و انصرام مملوک والیوں کے سپرد ہو گیا ۔ وہ شروع شروع میں الملک المظفر عمر کے سابقہ محل میں رہا کرتے تھے، جو آج تباہ شدہ حالت میں ہے ۔ ان کے کندہ کرائے ہوئے متعدد فرمان آج بھی جامع مسجد کی دیواروں اور ستونوں پر نظر آتے ہیں ۔ تیمور نے شہر کو بہت نقصان پہنچایا، چنانچہ قلعے کی تباہی بھی اسی سے منسوب کی جاتی ہے ۔ مملوکوں کی انتظامیہ نے زیادہ تر حماۃ کی خوشحالی سے واسطہ رکھا ۔ آٹھویں ۔ نویں صدی ہجری / چودھویں ۔ پندرھویں صدی عیسوی میں مملوک والیوں نے شہر کے دو اہم ناعوروں (رہٹوں) کی تعمیر یا مرمت کرائی تھی ۔ سب سے بڑی کاریز بھی انہوں ہی نے بنوائی تھی۔

عثمانی عہد حکومت میں جب نظم و نسق سلطنت کی پہلی بار از سر نو تشکیل ہوئی تو حماۃ ایالت طرابلس کی ایک لواء کا صدر مقام قرار پایا ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں حماۃ کو پاشا کی جاگیر (مالکانہ) کی حیثیت دے کر دمشق کی پاشالق سے ملحق کر دیا گیا ۔ اسی زمانے میں اسعد پاشا الاعظم نے یہاں ایک قصر بنوایا، جس میں آج کل عجائب گھر ہے ۔ اگرچہ یہ قصر دمشق کے محل قصر اعظم کے پائے کا نہیں ہے، تاہم مرکزوں کی شہری عمارتوں کا نہایت نفیس نمونہ ہے ۔ اس کی سیڑھیوں سے نہر العاصی کا منظر قابل دید ہے ۔ انیسویں صدی عیسوی میں جب ملک کا دوبارہ انتظامی بندوبست ہوا تو حماۃ کو دمشق کی ولایت کے ماتحت کر دیا گیا ۔ ۱۹۰۶ء میں شہر کو ریل کے راستے ایک طرف حلب اور دوسری طرف حمص اور دمشق سے ملا دیا گیا ۔ بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں شہر کی آبادی میں بہت کم کمی بیشی ہوئی، چنانچہ ۱۸۹۳ء اور ۱۹۳۰ء کی مردم شماریوں میں شہریوں کی تعداد تقریباً ساٹھ ہزار ہی رہی ۔ اس وقت شہر کی شہرت ایک منڈی کی وجہ سے تھی، جہاں ضلع کے گرد و نواح سے بدو اشیاے صرف بالخصوص نہایت عمدہ گھوڑا خریدنے کے لیے آتے تھے ۔ حماۃ کا شمار بدستور شام کے خوبصورت ترین شہروں میں ہوتا رہا، البتہ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اٹھارہ کے مقابلے میں اب یہاں صرف نو رہٹ چالو تھے ۔ ۱۹۴۵ء سے شام کے دوسرے شہروں کی طرح حماۃ بھی خاصا پھیل گیا ہے اور اس کی آبادی ڈیڑھ لاکھ سے متجاوز ہو چکی ہے۔

آج بھی حماۃ میں بہت سی قابل ذکر قدیم عمارتیں پائی جاتی ہیں ۔ اہم ترین یادگار عہد بنو امیہ کی جامع مسجد ہے ۔ اس کے ثبوت میں وہ شہ نشین پیش کیا جا سکتا ہے جو مسجد کے صحن میں ستونوں پر قائم ہے اور جسے مقامی بیت المال کے طور پر بنایا گیا تھا ۔ مسجد کا ایوان اپنی اصلی صورت پر قائم ہے ۔ اس کے تینوں وسطی دالانوں کا عرض مختلف ہے اور اس کے آٹھ ستونوں پر پانچ گنبد ایک صلیب کی شکل میں قائم ہیں ۔ صحن کے ارد گرد مسقف غلام گردشیں ہیں، جن پر نیم مدور محرابیں بنی ہوئی ہیں ۔ ان میں سے بعض مسجد کی تعمیر کے زمانے کی دکھائی دیتی ہیں ۔ مغربی جانب کی غلام گردش ایک ملحقہ عجائب گھر میں کھلتی ہے، جس میں الملک المظفر سوم (۶۸۳ھ/

۱۲۸۳ء تا ۶۹۸ھ / ۱۲۹۸ء) کا مزار ہے، جو سلطان صلاح الدین کے بھتیجے کا آخری وارث تھا۔ ایک مینار مسجد کے دالان کے مشرق میں الگ تھلگ واقع ہے۔ اس پر ۵۲۹ھ / ۱۱۳۵ء کا کتبہ ثبت ہے، لیکن اس کی کرسی بہت پرانے زمانے کی معلوم ہوتی ہے۔ دوسرا مینار، جو شمالی غلام گردش کے اوپر کھڑا ہے، مملوک عہد کی یادگار ہے۔

نہر العاصی کے دائیں کنارے پر جامع النوری ہے۔ یہ زیریں شہر کی مسجد ہے، جس کی بنیاد سلطان نورالدین نے رکھی تھی۔ اس میں قدیم مسجد کے بہت سے اہم حصے آج بھی پائے جاتے ہیں۔ اس کی شہرت اس دلچسپ منبر کی وجہ سے ہے جو مسجد کی تعمیر اوّل کے زمانے کا ہے۔ دریا کے دوسرے کنارے پر جامع الحیّات (= سانپوں کی مسجد) ہے، جس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے چھوٹے چھوٹے ستون، جن پر مسجد کے دالان کی ایک کھڑکی قائم ہے، باہم لپٹے ہوئے سانپوں کی طرح دکھائی دیتے ہیں۔ مسجد کے متصل ابوالفداء کا مقبرہ ہے۔

مآخذ : (۱) F.-M. Abel : *Géographie de la Palestine*، پیرس ۱۹۳۸ء، ۲ : ۳۳۱ تا ۳۳۲؛ (۲) A. Dupont-Sommer : *Les Araméens*، پیرس ۱۹۴۹ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) R. Dussaud : *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) J. Weulersse : *L'Oronte*، Tours ۱۹۴۰ء، ص ۵۶ تا ۵۸؛ (۵) Le Strange : *Palestine*، ص ۳۵۷ ببعد؛ (۶) Cl. Cahen : *La Syrie du Nord*، پیرس ۱۹۴۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۷) Gibb و Bowen، ۱/۱ : ص ۲۲۱ و حاشیہ؛ (۸) R. Mantran و J. Sauvaget : *Réglements fiscaux ottomans*، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۸۱ تا ۸۷؛ عربی کتب اور سیاحوں کے بیانات کے لیے دیکھیے : (۹) Caetani : *Annali*، ج ۳، عدد ۲۸۸؛ (۱۰) البلاذری : فتوح البلدان، ص ۱۳۱؛ (۱۱) الیعقوبی، طبع Wiet، ص ۱۷۰؛ (۱۲) ابن جُبیر : الرحلۃ، طبع ڈخویہ، ص ۲۵۵ تا ۲۵۷ (ترجمہ از Gaudefroy و Demombynes، ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)؛ (۱۳) یاقوت : معجم البلدان، ۲ : ۳۳۰؛ (۱۴) ابن الاثیر، در *HOC*، ۱ : ۳۹۷؛ (۱۵) ابن الواصل : مفرّج الکروب، قاہرہ ۱۹۵۳ تا ۱۹۶۰ء، ۱ : ۵۳، ۱۰۳، ۷۷، ۲۷۳ و ۲ : ۲۲ تا ۳۲، ۳۶، ۳۷ تا ۵۷ و ۳ : اشاریہ؛ (۱۶) M. Gaudefroy و Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۶ تا ۱۰۸، ۲۲۹ تا ۲۳۳؛ (۱۷) ابوالفداء : تقویم البلدان، ۱ : ۲۶۲؛ (۱۸) وہی مصنف : [مختصر تاریخ البشر =] *Annales*، طبع Reiske، ۱ : ۲۲۳ تا ۲۲۷؛ (۱۹) وہی مصنف : *Autobiographie*، در *RHC. Or.*، ۱ : ۱۶۸، ۱۷۲ تا ۱۷۳، ۱۷۷ تا ۱۷۹، ۱۸۵؛ (۲۰) R.L. Devonshire : *Relation d'un voyage du Sultan Qaitbay*، در *BIFAO*، ۲۰ (۱۹۲۲ء) : ۲۱ تا ۲۲؛ (۲۱) Bertrandon de la Broquière، طبع شیفر، ص ۷۷ تا ۷۹؛ (۲۲) Thévenot : *Relation*، پیرس ۱۶۶۴ء، ص ۳۴۳؛ (۲۳) Pococke : *A description of the East*، لنڈن ۱۷۴۳ تا ۱۷۴۵ء، ۲ : ۱۴۳؛ تاریخی عمارات اور کتبات کے لیے دیکھیے : (۲۴) E. Von Mülinen : *Das Grab Abu'l-Fidā's in Hamā*، در *ZDMG*، ۶۲ : ۶۵۷ تا ۶۶۰؛ (۲۵) C.F. Seybold : *Zum Grab Abu'l-Fidā's in Hamā*، در *ZDMG*، ۶۳ : ۳۲۹ تا ۳۳۳؛ (۲۶) M. van Berchem : *Arabische Inschriften*؛ M. von Oppenheim : *Inschriften aus Syrien*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۳۲ تا ۳۳ (عدد ۲۶ تا ۳۳)؛ (۲۷) E. Fatio و M. van Berchem : *Voyage en Syrie*، قاہرہ ۱۹۱۳ - ۱۹۱۵ء، ص ۱۷۶ تا ۱۷۹؛ (۲۸) J. Gaulmier : *Pèlerinages populaires à Hamā*، در *BEO*، ۱ (۱۹۳۱ء) : ۱۳۷ تا ۱۵۱؛ (۲۹) L.A. Mayer : *Saracenic heraldry*، آکسفرڈ

۱۹۳۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۳۰) K. A. C. Creswell: *Early Muslim architecture*، آکسفرڈ ۱۹۳۲ء، ۱: ۱۳؛ (۳۱) H. Herzfeld: *Damascus*، در *Ars Islamica*، ۱۰ (۱۹۴۳ء): ۳۰ تا ۵۵؛ (۳۲) J. Sauvaget: *Décrets mamelouks de Syrie*، در *BEO*، ۳ (۱۹۳۳ء): ۱ تا ۳، و ۱۲ (۱۹۴۷ - ۱۹۴۸ء): ۳۶ تا ۳۸؛ (۳۳) وهی مصنف: *La mosquée omeyyade de Médine*، پیرس ۱۹۴۷ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۷؛ (۳۴) K.A.C. Creswell: *The Great Mosque of Hamā*، در *Aus der Welt der islamischen Kunst* (Festschrift E. Kühnel)، برلن ۱۹۵۹ء، ص ۴۸ تا ۵۳؛ (۳۵) *Mémorial J. Sauvaget*، دمشق ۱۹۶۱ء، ج ۱، بذیل مادہ؛ (۳۶) *RCEA*، عدد ۳۰۷۳ تا ۳۰۷۴، ۳۲۲۰، ۳۲۴۸، ۳۲۵۵ تا ۳۲۵۹؛ سکوں کے لیے دیکھیے: (۳۷) George C. Miles: *A Mamlūk hoard of Ḥamāh*، در *American Numismatic Society Museum Notes*، ۱۱: ۳۰۷ تا ۳۰۹۔

(D. SOURDEL)

* **حِمار**: (ع)، گدھا (مؤنث: أتان اور حمارۃ)۔ عرب پالتو گدھے (اهلی) اور جنگلی گدھے (وحشی، فراء، عَیرالعانۃ) میں امتیاز کرتے ہیں۔ پالتو گدھوں کو لدو اور سواری کے جانوروں کی طرح استعمال کیا جاتا ہے، لیکن اعلٰی طبقے کے عرب اس پر سواری نہیں کرتے اور اس کا نام بھی زبان پر لاتے وقت کلمۂ معذرت (حشاکم، اعزکم اللہ وغیرہ) بولتے ہیں، اگرچہ اس کی کچھ اہم مستثنیات بھی ہیں۔ حیوانات سے متعلق تصانیف میں اس کی مختلف تفصیلات کے لیے دیکھیے وو لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۲) وهی مصنف: بِغال، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن البیطار، در Leclerc: *Notices et extraits*، ۱: ۳۵۸؛ (۴) Polak: *Persien*، ۲: ۹۹؛ (۵) Reitemeyer: *Beschreibung Ägyptens im Mittelalter*، ص ۴۳؛ (۶) V. Monteil: *Faune du Sahara occidental*، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۳۲؛ (۷) R. Mauny: *Tableau géographique de l'Ouest africain au moyen âge*، ڈکر ۱۹۶۱ء، ص ۲۸۲ تا ۲۸۳، ۲۵۹ تا ۳۶۶۔

(J. RUSKA).

* **حَماسَه**: (ع) شجاعت، بہادری یا اس سے متعلق کوئی ادب پارہ؛ عربی شاعری کے چند منتخب مجموعوں کا نام بھی ہے، جن میں عام طور پر ایسے مختصر اقتباسات شامل ہوتے ہیں جنھیں جمع کرنے والوں نے ان کی کسی ادبی قدر و قیمت کی بنا پر منتخب کیا ہوتا ہے اور ان کی تبویب، صنف اور مضمون کے مطابق کی جاتی ہے۔ مذکورہ شعری مجموعوں کے لیے اس نام کی ابتدا حماسہ ابوتمام سے ہوئی۔ [شاید ابتدا یوں ہوئی کہ] حماسہ ابو تمام (رک بآں؛ م ۲۳۱ھ/۸۴۶ء) میں، جو اس قسم کا قدیم ترین اور مشہور ترین مجموعہ ہے، اس کے پہلے اور اتفاقاً طویل ترین باب کا نام حماسہ ہے، جو جنگ میں بہادری اور بہادرانہ کارناموں کی توصیف سے متعلق ہے اور یہ نام پوری تصنیف کے لیے اختیار کر لیا گیا (جیسا کہ ہمارے اپنے زمانے میں بھی رواج ہے) اور اس نے اس نام کی جگہ لے لی ہے جو اس کے مصنف نے اسے دیا تھا، یعنی الاختیارات من شعر الشعراء؛ اس کا ایک اور نام بھی ہے، جو غالباً ایک نسخہ نویس نے اس سے منسوب کیا تھا (دیکھیے المسعودی: مروج، ۷: ۱۶۶)۔ اس مجموعے کو مشرق و مغرب دونوں میں اتنی قبولیت حاصل ہوئی کہ بعد کے انتخاب کرنے والوں نے اس کا اتباع کیا اور اس نام کو برقرار رکھا، جس نے رفتہ رفتہ اپنے اصلی معنی کھو دیے اور یہ مختارات و منتخبات، یعنی منتخب مجموعۂ اشعار (وغیرہ)، کا مترادف بن گیا، یہاں تک کہ ابن الشجری کا حماسة

قاہرہ میں ۱۳۰۶ھ میں مختارات شعراء العرب کے نام سے چھپا۔

۱۔ عربی ادب: ابو تمام کا الحماسۃ اس سے پیشتر کے شعری مجموعوں کے مقابلے میں (جو یا تو مکمل قصائد، مثلاً دیکھیے المفضّل الضّبی [: المفضّلیات]، یا کسی ایک شاعر یا قبیلے، مثلاً دیکھیے اشعار الہذلیین، کے تمام دستیاب کلام پر مشتمل ہوتے تھے) ایک نئی اختراع ہے۔ الحماسۃ میں ان کے برعکس ابو تمام (جو خود بھی ایک شاعر تھا) اپنے ذاتی ذوق کی بنا پر قصیدے میں سے ایک یا اس سے زیادہ ایسے اشعار کا انتخاب کرتا ہے جو اس کے خیال میں کسی ادبی صنف یا خاص موضوع کی عمدہ نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ حماسۃ مختلف طوالت کے دس ابواب میں منقسم ہے، [(۱) الحماسۃ: جنگ کے دوران میں بہادری کے متعلق اشعار؛ (۲) المراثی: کسی کی موت پر اشعار؛ (۳) الادب؛ (۴) النسیب: عشق و محبت کے متعلق اشعار؛ (۵) حریف کے عیوب پر (الہجاء)؛ (۶) مہمان نوازی پر (الاضیاف)؛ (۷) مختلف اوصاف کے متعلق (الصفات)؛ (۸) سفر اور نیند کے متعلق (السّیر و النّعاس)؛ (۹) بذلہ سنجی پر (المُلَح)؛ (۱۰) عورتوں کی کمزوریوں کے متعلق (مذمّۃ النّساء)۔ اس مجموعے میں شعرا کی اکثریت جاہلی دور یا اوائل اسلام کے شعرا کی ہے، لیکن بعض بالکل نئے (یعنی ابوتمام کے قریب کے دور کے) بھی ہیں۔

اس الحماسۃ کی مقبولیت کی وجہ سے متعدد شارحین نے شرحیں لکھیں، (دیکھیے البغدادی: خزانۃ (مطبوعۂ قاہرہ)، ۱: ۳۳)، ان میں التبریزی کی شرح مشہور ترین ہے، (دیکھیے R. Blachère: *HIa*، ۱: ۱۵۲، نیز رک بہ ابو تمام، بہ اضافہ: الحماسۃ الصغریٰ، یا کتاب الوحشیات، طبع عبدالعزیز المیمنی، قاہرہ ۱۹۶۳ء۔

ان شروح میں سب سے جامع اور مفصل احمد ابن محمد بن الحسن المرزوقی کی شرح دیوان الحماسۃ (طبع احمد امین و عبدالسلام ہارون، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۳ء) ہے جس میں نحوی مشکلات کے حل کے علاوہ ہر شعر کی تشریح کا اہتمام کیا گیا ہے۔ التبریزی نے اس جلیل القدر شرح سے خاصا استفادہ کیا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں مصر میں مفتی محمد عبدہ اور برصغیر پاک و ہند میں فیض الحسن سہارن پوری کی علمی مساعی کی بدولت دیوان الحماسۃ عربی مدارس کے نصاب میں شامل کیا گیا، چنانچہ طلبہ کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے مؤخرالذکر نے دیوان الحماسۃ کی عربی شرح الفیضی کے نام سے لکھی (مطبوعۂ لکھنؤ ۱۲۹۳ھ) جو ما قلّ و مادلّ کی مصداق ہے۔ مولوی محمد اعزاز علی کی شرح دیوان الحماسۃ (طبع القاسمیہ، دیوبند ۱۳۴۴ھ) بھی اسی سلسلے کی کڑی ہے، جس میں اشعار کا اردو ترجمہ بھی شامل ہے۔ محمد سعید الرافعی کی مختصر شرح دیوان الحماسۃ (مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۲۲ھ) بھی قابل ذکر ہے جو تمام تر التبریزی کی شرح سے ماخوذ ہے۔

اردو میں دیوان الحماسۃ کی شرح تسہیل الدراسۃ فی شرح الحماسۃ ذوالفقار علی دیو بندی (مطبوعۂ دہلی ۱۹۱۳ء) نے لکھی ہے۔ اس میں عربی میں حل لغات کے علاوہ ہر شعر کا اردو ترجمہ دیا گیا ہے۔

اندلس میں دیوان الحماسۃ کا رواج کچھ کم نہ تھا۔ اس کا مطالعہ ادبی ذوق کی ایک اساس سمجھا جاتا تھا (دیکھیے H. Peres: *Poesie Andalousi*، ص ۲۸)۔

البحتری (م ۲۸۴ھ / ۸۹۷ء) [رک باں] نے بھی اس مسابقہ و مقابلہ میں شریک ہو کر انتخابات کا ایک مجموعہ مرتب کیا اور اس کا نام بھی الحماسۃ رکھا، جو اس لفظ کے معنوی ارتقا اور اس کے خصوصی استعمال کے بارے میں بے حد مفید ہے۔ البحتری کے حماسۃ میں اشعار کو چھوٹے چھوٹے

عنوانات کے تحت تقسیم نہیں کیا گیا، بلکہ شعری موضوعات کے مطابق ایک سو چوہتر ابواب ہیں (ان میں سے تیرہ ابواب دشمن سے بچاؤ کے بارے میں ہیں)۔ اس مجموعے پر معانی الشعر کے ضمن میں بھی غور کیا جا سکتا ہے۔ اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ اس مجموعے کو پہلے مجموعے کے مقابلے میں بہت کم کامیابی نصیب ہوئی۔ اندلس میں، جہاں البحتری کا بہت احترام کیا جاتا تھا، وہاں اس کے حماسۃ کے مطالعے کا کچھ پتا نہیں چلتا، اور وہاں سے اس کا صرف ایک مسودہ دریافت ہوا ہے۔

تاریخی ترتیب کے اعتبار سے اس کے بعد کا مجموعہ (حماسۃ) ابودماش کا معلوم ہوتا ہے، جس کا الفہرست (مطبوعۃ قاہرہ، ص ۱۲۰) میں مختصر سا تذکرہ ہے؛ پھر محمد بن خلف بن المرزبان (م ۳۰۹ھ/ ۹۲۱ء) کا، جس کے صرف عنوان کا ہمیں علم ہے (دیکھیے الفہرست، ص ۱۲۳ تا ۲۱۳، جس میں حماسۃ کا ذکر نہیں، یاقوت: معجم الادباء، ۱۹: ۵۲؛ فؤاد البستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۳۱ تا ۳۲) اور ابن فارس (م ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۴ء) [رک بآں] میں بہ عنوان الحماسۃ المحدثۃ (دیکھیے الفہرست، ص ۱۱۹؛ یاقوت: الادباء، ۴: ۸۳) کے کچھ مجموعوں کا ذکر آتا ہے۔ خالدیین (یعنی ابو بکر محمد ابن ہاشم (م ۳۸۰ھ/ ۹۹۰ء) اور اس کا بھائی ابو عثمان سعید (م ۴۰۰ھ / ۱۰۰۹ء) [بقول یاقوت ۳۷۱ھ (معجم الادباء)]، جو سیف الدولہ کے دربار سے منسلک تھے) حماسۃ شعر المحدثین کے مصنف ہیں، جس کے عنوان میں جو لفظ حماسۃ آیا ہے اس سے اس کے معنی کے تدریجی تغیر کا پتا چلتا ہے (دیکھیے الفہرست، ص ۲۳۰؛ *Sayf al-Dawla* : M. Canard، الجزائر ۱۹۳۴ء، ص ۲۳۲ تا ۲۳۵؛ اس کا عنوان کتاب الاشباہ والنظائر من اشعار المتقدمین و الجاہلیۃ و المخضرمین بھی ہے (طبع محمد یوسف، قاہرہ ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۵ء)۔

اندلس میں کہیں اگلی صدی میں جا کر الاعلم الشنتمری (م ۴۷۶ھ/ ۱۰۸۳ء) [رک بآں] نے، جو پہلے ہی ابو تمام (کے حماسۃ) پر ایک شرح لکھ چکا تھا، ایک حماسۃ تالیف کیا (البغدادی: خزانۃ، ۱: ۳۳)۔

پھر اسی صنف ادب کو ابن الشجری (م ۵۴۲ھ / ۱۱۴۷ء) نے اپنایا، جس کا حماسۃ اسی نام سے کرنکو Krenkow نے حیدر آباد میں ۱۳۴۵ھ میں شائع کیا، نیا ایڈیشن حال ہی میں دمشق سے شائع ہوا ہے۔ ذرا بعد میں علی بن حسن المعروف بہ شمیم الحلّی (م ۶۰۱ھ/ ۱۲۰۴ء) [رک بآں] نے ایک اور جدید طبعزاد حماسۃ تالیف کیا۔ اس حماسۃ کے سلسلے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ مصنّف، جو نحوی بھی تھا اور شاعر بھی، پندار کا شکار تھا، اسے یہ دعوی تھا کہ دوسروں کے قصائد کا انتخاب تو وہ کر ہی سکتا ہے مگر خود وہ ان سے بھی بہتر قصیدے لکھ سکتا ہے۔ اس جذبے کے تحت اس نے ابوتمام کی تقلید کرتے ہوئے ایک حماسۃ تالیف کیا، مگر اس میں صرف اپنے ہی اشعار شامل کیے (دیکھیے یاقوت: معجم الادباء، ۱۳: ۷۲ ببعد)۔

اس کے بعد ایک اور حماسۃ تونس میں رہنے والے ایک اندلسی ابوالحجاج یوسف بن محمد البیاسی الاندلسی (۵۷۲ھ/ ۱۱۷۷ء تا ۶۵۳ھ / ۱۲۵۵ء) نے تالیف کیا۔ وہ فنون نحو و ادب کا ماہر، مؤرخ اور شاعر تھا جس کی قدیم شاعری پر وسیع نظر تھی۔ اس نے ۶۴۶ھ / ۱۲۴۸ء میں قصائد، قصص اور حکایتوں کا ایک مجموعہ تالیف کیا، جس کا نام بلاتامل حماسۃ رکھا (دیکھیے المقری: نفح الطیب، بمدد اشاریہ؛ *Literatura* : A. Gonzalez Palencia، بار دوم، ص ۱۰۷؛ *Hafsides* : R. Brunschvig، ۲: ۳۸۸، ۳۹۹، ۴۰۶، جو گوتھ [اور کتاب خانۂ فاتح

(استانبول)] میں مخطوطے [الحماسة المغربیة] کی صورت میں موجود ہے۔

ہمارے علم کے مطابق آخری حماسہ صدرالدین علی بن ابی الفرج البصری (مقتول ۶۵۹ھ / ۱۲۶۱ء) کا ہے جو الحماسة البصریة کے نام سے معروف ہے (البغدادی: خزانة، ۱: ۳۳)؛ [اس کے مخطوطات استانبول، اسکوریال اور] قاہرہ میں محفوظ ہیں، (آج کل زیر طبع ہے)۔ ان تالیفات، بالخصوص ابوتمام کے حماسة، سے ہمیں کئی لحاظ سے دلچسپی ہے۔ ہمارے نزدیک ان تالیفات کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ ان کی وجہ سے بہت سے ایسے شعرا کا کلام محفوظ ہو گیا ہے جو ایسے مجموعوں میں اگر شامل نہ کیے جاتے تو وہ گمنامی کی تاریکی میں چھپ جاتے۔ ان انتخابات سے ایک فائدہ یہ ہوا کہ ان سے قدیم شاعروں کے دواوین کی اشاعت میں مدد ملی۔ یہ انتخابات ثانوی مآخذ کا کام بھی دیتے ہیں، بلکہ ان سے ایک دور کے ادبی رجحانات پر روشنی پڑتی ہے۔ ابو تمام کے الحماسہ نے مقطعات کی صورت میں قدیم شاعری کے وقار کو برقرار رکھنے کے سلسلے میں بہت بڑی خدمت سر انجام دی ہے اور اس سے دنیاے اسلام کے مشرق و مغرب کی عربی بولنے والی نوجوان نسل کی ذوقی تربیت ہوئی ہے۔ اس کی نقل کو معیاری تصور کیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ان انتخابات نے بلند معیار قائم کیا۔ اس کے علاوہ ان کے اندر سے ایک ضابطۂ اخلاق بھی نکلا جس نے سیرت و کردار کو متأثر کیا۔

عارضی طور سے حماسہ کو رزمیہ قصائد کے معنوں میں استعمال کرنے کا رجحان بھی پیدا ہوا۔ اور Brother پہلا شخص ہے جس نے رزمیہ قصیدے کا ترجمہ ''شعر حماسی'' کرنے کی تجویز پیش کی؛ تاہم عربی زبان میں حماسہ کے لفظ کا یہ استعمال دیرپا ثابت نہ ہوا۔ آج کل اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لفظ ملحمہ (جمع ملاحم) استعمال کیا جاتا ہے۔ اس مقالے میں حماسہ کے اصلی معنوں کی مناسبت سے عربی ادب میں رزمیہ کا مسئلہ زیر بحث لانا مناسب ہوگا۔

ابطال کی مہمات اور عجیب و غریب واقعات کی رودادوں کی عربی ادب میں کمی نہیں [رک بہ حکایة، سیرة، قصّہ وغیرہ]؛ اور اگر رزمیہ قصیدہ صرف اسی کا نام ہوتا تو یہ کہنا آسان تھا کہ یہ ادبی صنف عربوں میں مستعمل تھی، مثلاً بطّال [رک بآن] کا معاشقہ، سیرة الامیرة ذات الہمة [رک بہ ذوالہمّة]، قبیلۂ بنو ہلال [رک بہ ہلال] کے خاندانی رزمیہ قصّے، سیف بن ذی یزن [رک بآن] کا معاشقہ اور سیرة عنتر [رک بہ عنتر]۔ خاص طور پر ایسی خصوصیات کے حامل قصّے ہیں، جو انہیں دنیا کی عظیم رزمیہ نظموں کی صف میں لے آتی ہیں۔ سیرة عنتر (ایک داستان عشق) اور *Chanson de Roland* میں واضح مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ امر حیران کن ہے، لیکن عام طور پر یہ داستانیں، اس شجاعانہ عنصر سے عاری ہیں جو رزمیہ شاہکاروں کا طرّہ امتیاز ہے، اس لیے انہیں حقیقی رزمیہ میں شمار کرنا مشکل ہے۔ سیرة عنتر میں رزمیہ کا دوسرا عنصر کسی حد تک موجود ہے یعنی وطن کی عظمت کا جذبہ، جس کا پیکر ایک ایسا ہیرو (بطل) ہے جو ہمہ صفت موصوف ہے۔ یہ داستانیں وہ جذبہ نہیں ابھارتیں جو مثلاً شاہنامہ سے ابھرتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر رزمیہ کا مقصد صرف حب وطن کو بیدار کرنا ہے تو عربوں کو اپنے اس دور عروج و عظمت و قوت میں کسی ایسے ادبی محرک کی ضرورت نہ تھی، لیکن افسوس ہے کہ دور ادبار میں کسی بھی عبقری نے شاہنامۂ فردوسی جیسی کوئی چیز تخلیق نہ کی۔

عربی ادب میں معیاری رزمیہ کی عدم موجودگی کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ عرب

ہومر Homer کے شاہکار سے ناآشنا تھے۔ ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عرب اپنی شاعری کی عظمت پر یقین رکھتے تھے، انھیں کسی کی نقل کی کیا ضرورت تھی۔ شاید یہ وجہ بھی ہو کہ وہ Iliad وغیرہ کے اشعار کے بلیغ ترجمے کی دقتوں سے عہدہ برآ نہ ہو سکے ہوں۔ (دیکھیے G. Wiet : *Les traducteurs arabes et la poésie grecque*، در *MUSJ*، ۳۸ / ۱٦ (۱۹٦۲ء) : ص ۳٦۱ تا ۳٦۸، بلکہ مصنفوں کو اس یونانی اصطلاح کے ترجمے میں بھی پریشانی ہوئی ہے۔ (عبدالرحمٰن البدوی : ارسطوطالیس، فن الشعر، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۹٦)۔ البدوی اپنے ترجمے میں کئی موقعوں پر ملحمہ استعمال کرتا ہے، لیکن لفظ حماسہ یا رزمیہ استعمال نہیں کرتا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ [چونکہ قصیدہ گوئی عربوں کا خاص فن تھا اور اس میں ایک قافیے کی پابندی ہوتی ہے، اس لیے اس پابندی کی وجہ سے عربی میں طویل نظموں کی گنجائش کم تھی] البتہ ارجوزہ (مثنوی کی طرح کی مختلف قوافی کی نظم) میں بہت طویل نظموں کی تالیف کی گنجائش ہوتی ہے، لہٰذا اس میں کچھ ایسی نظمیں لکھی گئی ہیں جو رزمیہ کے قریب جا پہنچی ہیں۔ تاہم یہ بھی منظوم وقائع نامے سے ہیں اور جب ان کی نوعیت خالص موعظتی اور ناصحانہ (didactic) ہوتی ہے تو یہ بھی رزمیہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ بہر حال صنف ارجوزہ میں کچھ نہ کچھ شکل موجود ہے۔ ابن المعتز اس صنف کے اولین نمائندوں میں سے ایک ہے، جو خاص طور پر اندلس میں غزال، ابن عبد ربہ، ابن زیدون، ابن عبدون، ابن الخطیب اور دوسروں کے ہاتھوں پروان چڑھی۔ ابو یعقوب الخریمی، ابو تمام، ابو فراس یا المتنبی کے بعض قصائد میں رزمیہ کی موجودگی کا قوی احساس ہوتا ہے، لیکن ان قصائد کو حقیقۃً رزمیہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔

آخر میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ عرب Epic کی آخری منزل تک نہ پہنچ سکے۔ ممکن ہے اس کی وجہ عربوں کا شدید قومی احساس ہو۔ رزمیہ کی تخلیق کے لیے ایک خارجیت پسند ذہن کی ضرورت ہے اور عربوں نے صرف اپنی ہی روایت کی پیروی کو ترجیح دی جسے قومی کہا جا سکتا ہے، پھر اسلام نے انھیں دوسری غایتوں کی طرف متوجہ کرکے اس سے غافل رکھا ہو۔ نہ بنیادی طور پر بہت سے جدید عرب ناقدین کی رائے ہے۔ الالیاذہ Iliad کے لائق مترجم سلیمان البستانی (دیکھیے اس کا دیباچہ) سے لے کر فنّ الشعر الملحمی (بیروت ۱۹٦۰ء) کے مصنف احمد ابو حاقہ تک سب اس بات پر متفق ہیں کہ عربی ادب میں کامل رزمیہ (Epic) موجود نہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے بعد ہومر Homer کا ترجمہ ہوا اور عظیم رزمیہ نظموں کے مطالعے کا شوق پیدا ہوا۔ ان نئی تخلیقات میں احمد محرم : الالیاذۃ الاسلامیہ (آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا رزمیہ)، بولس سلامہ : عیدالغدیر (ایک شیعی رزمیہ) اور عیدالریاض (ایک سعودی رزمیہ) اور فوزی معلوف : بساط الریح، (جسے ابو حاقہ سب سے اچھی خیال کرتا ہے) قابل ذکر ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکور حوالوں کے علاوہ : (۱) حاجی خلیفہ، ۳ : ۱۰۵ تا ۱۱٦؛ (۲) A. Trabulsi : *La critique poétique des Arabes*، دمشق ۱۹۵۵ء، ص ۲٦ تا ۲۸؛ (۳) سرکیس، ص ۲۹۷، ۵۰۲؛ (۴) R. Blachère : *HLA*، ۱ : ۱۵۰ تا ۱۵۲؛ (۵) براکلمان : بمدد اشاریہ؛ (٦) S. Achtar : *Buhturi*، مقالۂ سوربون ۱۹۵۳ء، (غیر شائع شدہ)؛ (۷) ذکی المحاسنی : در آفاق (رباط)، ۱ / ۳ (۱۹٦۳ء)، ص ۵۲ تا ۵۵؛ (۹) F. Klein, Franke : *Die Hamasa des Abu Tammam : Ein Versuch*، کولون ۱۹٦۳ء۔

(CH. PELLAT [و ادارہ])

۲۔ فارسی ادب: جب ایران میں عربوں نے لفظ حماسہ کو متعارف کرایا تو پہلے پہل اس لفظ کے اصلی معنی شجاعت برقرار رہے۔ پھر ذرا بعد میں یہ مردانہ اور جنگجویانہ رزمیہ (حماسہ پہلوانی) کے معنی میں استعمال ہونے لگا جو ایک ادبی صنف ہے۔ اس صنف میں تالیف کی ہوئی تصنیفات کا دوسری ھندی یورپی اقوام کی رزمیہ تصانیف سے موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ حماسہ سرائی کے بھی یہی معنی ہیں، (سرائی، سرائیدن سے بمعنی گانا، وصف دینا، تالیف کرنا) جو فارسی رزمیہ پر ڈاکٹر صفا کی تصنیف کا عنوان ہے۔

رزمیہ نوعیت کے قدیم ترین متون کا تعلق قدیم زمانے اور اس دور کے بادشاہوں سے ہے جب ایرانیوں کا ھندوستان کے آریاؤں سے بلاواسطہ تعلق قائم تھا۔ خاندان ساسانیہ کے آخری عہد میں، وید، اور اوستا کا موازنہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ ھندوستان اور ایران ابطال کے کارھائے نمایاں سے خوب واقف تھے۔ ان میں سے کچھ واقعات زیادہ تر تخیل کی پیداوار تھے اور بعض کی اساس تاریخی تھی۔ مرور ایام کے ساتھ ساتھ زبانی عناصر کے اضافوں سے انھوں نے افسانوی خصوصیت اختیار کر لی۔ قومی روایتوں کے لحاظ سے اوستا میں "یشت" بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کے کئی ابواب ان قصوں اور عقائد کی نشاندہی کرتے ہیں جو وید میں بھی پائے جاتے ہیں، چنانچہ Vivasvat، یمہ (Yama) کا باپ اور Trita Aptya (رگ وید کی) Vivanhant، یمہ (جم) کا باپ اور Athwiya (Abtin)، Thraetaona کا باپ "Thrita کا بیٹا" (فریدون) آپس میں مطابقت رکھتے ہیں۔ ان کے نام Hom Yasht (یسنا کا حصہ) میں ملتے ہیں جو ایران و ھند قدیم کے تقابل مذاھب کا اھم باب ہے۔ (*Zend Avesta* : J. Darmesteter، ۱، ۷۹) بعض نام بعد کے فارسی رزمیہ متون میں دکھائی دیتے ہیں [رک بہ جمشید، فریدون]؛ دوسرے یشت میں ابطال، جن میں سے اکثر فردوسی کے شاھنامے کے کردار ہیں، نیز ان مقامات کا ذکر ملتا ہے جو شمال مغربی ایران میں (قدیم Media) واقع ہیں۔ نولدکہ (در *Gr. I. Ph*، ۲ : ۱۳۱) کے مطابق یہ بات تسلیم کی جا سکتی ہے کہ اس دور میں جس میں اوستا مرتب ہوئی، ایران کی کچھ اساطیری تاریخ تحریری صورت میں تو نہیں لیکن روایت میں ضرور موجود تھی۔ فارسی حماسہ سرائی کی کتابیں جو پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے تالیف ہونی شروع ہوئیں، ان میں اوستا کے کوائف کی نسبت کہیں زیادہ تفصیلات ملتی ہیں۔

دوسری طرف یونانی مؤرخین کے محفوظ کردہ افسانوی بیانات اور فردوسی کے شاھنامے کے متعدد واقعات میں حیران کن مشابہت پائی گئی ہے، لیکن صرف ھخامنشی عہد Achaemenids سے لے کر؛ مثال کے طور پر Ctesias کے قطعات، جو Artaxerxes ثانی (چوتھی صدی قبل مسیح) کا طبیب تھا، اور جسے Diodorus Siculus (۱ : ۱۱) نے جمع کیا تھا، اہل ماد کی روایت سے کچھ معلومات بہم پہنچاتے ہیں؛ مثلاً Aelianus کے مطابق ھخامنش Achaemenes کو بچپن میں ایک باز نے پالا تھا، بالکل ایسے ہی جس طرح زال پہلوان (شاھنامہ میں) کی سیمرغ نے پرورش کی تھی۔ کوروش Cyrus اور کیخسرو کے حالات میں جن میں سے ایک کو Herodotus نے اور دوسرے کو فردوسی نے بیان کیا ہے، واضح مشابہت پائی جاتی ہے۔ ایک طرف نوزائیدہ کوروش Cyrus ہے جسے اس کے نانا ماد Medes کے بادشاہ آستیاگس Astyages کے سلسلے کا فرد ظاہر کیا گیا ہے اور جسے اس کے وزیر ھرپاگوس Harpagus نے چرواھوں کی پرورش میں دے دیا تھا، وہ جوان ہونے پر مادوں Medes کی سلطنت کا تختہ الٹتا ہے۔ دوسری طرف عالم طفولیت

میں کیخسرو ہے جسے اس کے نانا افراسیاب (اپنے داماد اور توران کے بادشاہ کے قاتل) کے حکم سے پہاڑوں میں گڈریوں کے ہاں چھوڑ دیا جاتا ہے۔ پھر اسے ایران کے بادشاہوں کا جائز وارث تسلیم کر لیا جاتا ہے، بالآخر وہ افراسیاب سے اپنے باپ اور چچا کے قتل کا انتقام لیتا ہے۔ پانچویں صدی عیسوی میں خورنہ کا ایک شخص موسی ایک ایسی ہی مہم کو ساسانی بادشاہ اردشیر سے منسوب کرتا ہے اور بعض افسانوی ایرانی بیانات بھی پیش کرتا ہے (ایرانی رزمیہ کا ارمنی رزمیہ پر بہت اثر تھا؛ دیکھیے F. Macler : در JA، ۲۲۷ : ۵۳۹)۔ مختصر یہ کہ اوستا کے متن کا اس چیز پر اثر برقرار رہا جس نے بعد میں اشکانی دور بلکہ اس کے بعد بھی فارسی رزمیہ کی شکل اختیار کی، کیونکہ ساسانی دور کی سربرآوردہ شخصیتوں اور حکمرانوں کو اکثر قدیم نام دیے جاتے تھے۔

مزید برآں ساسانیوں کے زوال پر ابطال کے قصوں اور روایات پر مشتمل پہلوی زبان میں کئی کتابیں تصنیف ہوئیں۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں ان میں اضافہ ہوا۔ بعض کا تو صرف عنوان ہی معلوم ہے (عرب مصنفوں کے ذریعے سے) مثلاً کتاب السکیسران، ایک نثر کی کتاب کا نام جو المسعودی (مروج، ۲ : ۱۱۸ = مترجمۂ Pellat، فصل ۵۳۱) نے لکھا ہے۔ شاید یہ سگیسران ہے (سیستان کے علاقے سکہ کے امرا جو غالباً بنو رستم کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے؛ (دیکھیے A. Christensen : *Les Kayanides*، ص ۱۳۳) اور اسی وجہ سے رزمیہ روایات کے لیے یہ ایک بہت اہم متن ہے، جس کا ابن المقفع نے عربی میں ترجمہ کیا اور جسے المسعودی نے (التنبیہ، فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳٦) کتاب بیکار، "لڑائیوں کی کتاب" کا نام دیا ہے۔ دوسری کتابیں محض جزوی طور پر محفوظ رہ سکیں؛ ایسی ہی کتابوں میں بہرام چوبین کی تاریخ ہے جو الدینوری (الأخبار الطوال، طبع Guirgass، ص ۸۱ تا ۱۰۲) اور فردوسی (مترجمۂ J. Mohl، ٦ : ۳٦۰ اور ج ۷) کی بدولت محفوظ ہے۔ رستم اور اسفندیار کی لڑائی جس کا عربی نثر میں ترجمہ (الغرر) الثعالبی نے اور نظم میں فردوسی نے کیا ہے (۳ : ۲٦۱ ببعد)؛ مجمل التواریخ (طبع تہران، ص ٦٦، ۷۰) میں پیروز نامی پہلوان کے بارے میں ایک کتاب نیز عہد اردشیر (ص ٦۱ تا ٦۳) کا ذکر آیا ہے، جس سے مسکویہ (تجارب الامم) نے استفادہ کیا ہے؛ تاریخ سیستان (طبع تہران، ص ۸) میں ایک تصنیف بختیار نامہ مذکور ہے جو خسرو پرویز کے تحت ایک سالار اعظم کے کارہائے نمایاں کے لیے مختص ہے۔ سکندر کی تاریخ (از نام نہاد Callisthenes) کا شاید پہلوی میں ترجمہ کیا گیا اور پھر ذوالقرنین سے متعلق اضافوں کے ساتھ پہلوی سے عربی میں [رک بہ اسکندر نامہ]۔ دوسری تصانیف جو ساسانی دور سے متعلق ہیں اور جو الفہرست (صفا : حماسہ، ص ۳۵ اور حاشیہ) میں مذکور ہیں، اقتباسات کی صورت میں عرب مصنفین کی تصانیف میں باقی رہ گئی ہیں۔ ساسانی دور کے بعد کے زمانے کی کئی مختصر پہلوی تصانیف (اخلاقی امثال و حکم یعنی پند نامک کے مجموعے) فردوسی کے شاہنامہ میں منتشر صورت میں ملتی ہیں۔

ان تمام تصانیف میں سے صرف دو کتابوں کے پہلوی متون باقی ہیں، اس لیے وہ فارسی رزمیہ کی اصل کے مطالعے کے لیے ضروری ہیں۔ یادگار زریر (ایاتکار زریران؛ دیکھیے *Gr. I. Ph.* عدد اشاریہ؛ بذیل مادۂ ایاتکار)، جسے منظوم صورت میں بن ونستا E. Benveniste نے شناخت کیا ہے، اشکانی دور (تیسری صدی عیسوی سے قبل) کی ایک

نظم کے ساسانی تصرف کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ نظم ''تقریباً چھٹی صدی عیسوی کی تالیف ہے اور اس کے محتویات کسی گم شدہ یشت سے متعلق ہیں'' (زریران کا نام بشت میں دو بار آیا ہے)۔ دقیقی [رک باں] نے اپنے ایک ہزار اشعار میں جنھیں فردوسی نے شاھنامہ میں شامل کیا، بعض مقامات پر اس کے متن سے مواد حاصل کیا ہے (دیکھیے *J.A.*، ۱۹۳۲ء-۲ : ص ۲۵۵ اور فردوسی مترجمۂ Mohl، in-12، ۴ : ۲۹۸ تا ۲۹۹)۔ ان تصانیف میں سے نثر میں دوسری کارنامک اردشیر (اردشیر کے کارھاے نمایاں کی کتاب) ہے جس میں کوروش اعظم Cyrus کے قصے کی پوری کڑیاں دریافت کی جا سکتی ہیں (دیکھیے A. Christensen : *L' Iran sous les sassanides*، ص ۹۱)۔ فردوسی نے اس کی پوری تقلید کی ہے (ترجمہ in-12، ۵ : ۲۶۵ اور *Gr. I. Ph* بمدد اشاریہ بذیل مادۂ کارنامک)۔

علاوہ ازیں، دو اہم پہلوی تصانیف نہ صرف مذہبی بلکہ رزمیہ روایات بہم پہنچاتی ہیں : دین کرت (دسویں صدی عیسوی میں لکھی گئی) میں اوستا کے بعض قطعات اور قدیم ترین ایرانی خانوادوں کے متعلق حقائق محفوظ ہیں، اور بن دھشن (گیارھویں صدی عیسوی) کیانی اور ساسانی خاندانوں سے متعلق معلومات پر مشتمل ہے۔

یہ واضح ہے کہ قدیم ایران کے بادشاہ اپنی حکومتوں کی تاریخوں میں دلچسپی لیتے تھے۔ ساسانیوں کے تحت ''جیسا کہ اس سے پہلے ھخامنشی Achaemenids عہد میں صورت حال رہی تھی، دیوان شاہی میں سرکاری وقائع سال وار ترتیب کے ساتھ موجود رہتے تھے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کتاب الملوک کے مصنف یا مصنفوں نے ان وقائع سے استفادہ کیا تھا، جو غالباً یزدگرد سوم کے عہد میں لکھے گئے تھے''۔ (دیکھیے A. Christensen : کتاب مذکور، ص ۵۳ اور حاشیہ ۴)۔ یونانی مؤرخ Agathias (م ۵۸۲ء) بیان کرتا ہے کہ وہ ان سرکاری وقائع تک رسائی حاصل کر سکا تھا جو طیسفون Ctesiphon کے محافظ خانوں میں رکھے ہوے تھے (کتاب مذکور، ص ۷۰)۔ بایسنغر کے دیباچۂ شاھنامہ کے مطابق [رک بہ فردوسی]، ساسانیوں کے آخری بادشاہ یزدگرد سوم کے عہد حکومت میں مدائن کے ایک دانشور دھقان کے پاس ازمنۂ قدیم سے لے کر خسرو دوم تک کے تمام وقائع نامے تھے جو موبدوں اور علما کی اعانت سے ترتیب کے ساتھ لکھے گئے تھے (نلدکہ، در *Gr. I. Ph*، ۲ : ۱۴۱)۔ اسی کتاب کا نام خوتای نامک تھا۔ کئی عرب اور ایرانی مصنف سیر الملوک کے نام سے اس کے عربی ترجمے کا حوالہ دیتے ہیں جو پہلوی عنوان کے مطابق ہے۔ لفظ خوتای (''خدا'') میں حکمران کے معنی بھی پائے جاتے ہیں (دیکھیے البیرونی : الآثار، طبع لائپزگ، ص ۱۰۲)۔ اس میں اساطیری ادوار سے لے کر ساسانیوں کے خاتمے تک ایران کے بادشاہوں کی تاریخ دی گئی ہے۔ اس میں افسانوی اور تاریخی حقائق مخلوط ہوگئے ہیں تاہم ساسانی دور سے متعلق تاریخی حقائق زیادہ ملتے ہیں۔ ابن المقفع (دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی) کا عربی ترجمہ عرب مؤرخین کے لیے ایک ناگزیر ماخذ تھا۔ پہلوی زبان کی اصل کتاب تو نابود ہو گئی لیکن ابن المقفع کی بدولت اس میں سے بہت کچھ محفوظ ہو گیا (دیکھیے الثعالبی : غرر اخبار ملوک الفرس وسیرھم، طبع و ترجمہ از Zotenberg، دیباچہ، ص ۴۲)۔ نسخہ نویسوں کی بے احتیاطی کی وجہ سے سیر الملوک کے نسخوں میں کسی طرح سے بھی اتفاق نہیں پایا جاتا۔ بقول حمزہ اصفہانی، موسیٰ بن عیسیٰ الکسروی نے کئی نسخوں کا باہمی مقابلہ کیا تھا لیکن کسی

دو کو ایک جیسا نہ بنایا۔ ابن المقفع کے بیان کے مطابق دوسروں نے (جن کے نام البیرونی: الآثار (طبع لائپزگ، ص ۹۹) پر دیے گئے ہیں) خدای نامک کا اپنے اپنے طریقے سے عربی میں ترجمہ کیا اور بعض دوسرے ممالک سے تاریخی معلومات حاصل کر کے ایران کی تاریخ میں شامل کیں (Nöldeke : *Tabari, Geschichte der Perser . . . zur Zeit der Sasaniden*، دیباچہ؛ اور خاص طور پر ان عربی تراجم اور تراجم کے اندر پہلوی متن میں تبدیلیوں کا مطالعہ V. Rosen نے کیا ہے، اس کے خلاصۂ بیان کے لیے دیکھیے A. Christensen : کتاب مذکور، ص ۴۵ اور حاشیہ ۱)۔ ان تراجم میں سے ایک بھی باقی نہیں ہے، لیکن ان کے بعض اجزا عربی اور فارسی کی تصانیف میں دیکھے جا سکتے ہیں، لیکن مختلف مآخذ سے استفادہ کرنے کی وجہ سے ان میں کہیں کہیں اختلاف ضرور ہے۔

تحریری مآخذ کی اہمیت سے قطع نظر، زبانی روایات و قصص کی قدر و قیمت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ امر یقینی ہے کہ قدیم ترین فارسی رزمیہ نظمیں تحریری مصادر سے ماخوذ ہیں، جن میں پہلوی دستاویزات (براہ راست یا عربی تراجم کے ذریعے) کے علاوہ ان روایات سے جو بعض گھرانوں میں محفوظ تھیں اور خراسان، سیستان یا ماوراء النہر کے قصہ گوؤں یا کہانی سنانے والوں (راویوں) کی زبانوں پر تھیں، استفادہ کیا گیا ہے۔ البیرونی ان میں سے بعض کے نام دیتا ہے جنھوں نے راویوں سے سنا تھا (الآثار، ص ۳۲، ۳۴، ۹۹)۔ مجمل التواریخ کا مصنف بیان کرتا ہے کہ قدیم زمانے کے راوی اپنے قصوں کی بنیاد اہل فارس (ایرانیوں) کی قدیم کتابوں کو بناتے تھے (طبع تہران، ص ۲)۔ بہرحال ان عرب مصنفوں کے اثرات کو ہرگز فراموش نہیں کیا جا سکتا جنھوں نے اپنے آپ کو قدیم ایران کی تاریخ اور اس کی اساطیری روایات کے لیے وقف کر دیا تھا۔

ان تمام عوامل کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایرانیوں نے دستاویزوں کی پیروی کرتے ہوئے جو قدیم بادشاہوں کے احکام سے تیار ہوتی تھیں، ایک عام تاریخ مرتب کی، چنانچہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے دوران میں متعدد شاہنامے لکھے گئے [رک بہ فردوسی] جن میں سے آخری کو، جو ابو منصور کی تصنیف تھا، دقیقی اور بعد ازاں فردوسی نے بلاتکلف استعمال کیا۔ اس میں اس کا صرف دیباچہ باقی رہ گیا ہے جو بہت اہم ہے اور اسے محمد قزوینی نے شائع کیا ہے (بیست مقالہ، تہران ۱۳۱۳ھ / ۱۹۳۵ء، ۲ : ۱ تا ۹۰)۔ البیرونی نے بھی اس سے استفادہ کیا تھا (الآثار، ص ۱۱۲ اور ۱۱۴) جس سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر میں اور اس کے بعد، اسے مسلّمہ شاہنامہ سمجھا جاتا تھا؛ الثعالبی (غُرَر) نے بڑی خاصی حد تک اس کے انداز کو اپنایا اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے اس کی کتاب اور فردوسی کے شاہنامے کے تاریخی حقائق اور افسانوی داستانوں دونوں کے اعتبار سے مشابہت کے نکات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

ابو منصور کے شاہنامے کے علاوہ پہلوی (یا عربی میں ترجمہ) میں کچھ اور متون بھی تھے، جنھوں نے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے نصف اول کے دوران میں رزمیہ کے مصنفین کے لیے مصادر کا کام دیا (تجزیہ از J. Mohl : *Livre des Rois* کا دیباچہ)، مثلاً ایسے رزمیے جو فردوسی کے رزمیہ سے وسعت اور قوت میں کمتر ہیں، لیکن اس پورے رزمیہ ڈھانچے کو مکمل کرتے ہیں جسے فردوسی نے تشکیل دیا تھا۔ ایسی نظمیں جو گرشاسپ (سب سے زیادہ

طبع زاد اور قدیم ترین، ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء کے لگ بھگ لکھی گئی [رک بہ اسدی]. اس کے پوتے سام، اور پرپوتے رستم کے تین بیٹوں جہانگیر، فرامرز اور بنو گشاسپ سے؛ برزو [رک بہ برزو نامہ] رستم کے قوی دشمن بہمن (مؤلفہ ایرانشاہ ۴۹۹ھ/۱۱۰۶ء کے لگ بھگ)، خاندان کے آخری فرد یعنی برزو کے بیٹے شہریار (از مختاری، م تقریباً ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء) کی مدح میں ہیں؛ نیز کمتر ابطال کی ستائش میں تقریباً ۸ رزمیہ ہیں (صفا: کتاب مذکور جزء ۳، باب ۳).

چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی سے لے کر رفتہ رفتہ اسلام، عربی ثقافت اور بعد ازاں ترکوں کے غلبے کے زیر اثر، قومی رزمیہ پر زوال آتا گیا۔ بہر کیف عظیم رزمیہ اور ایران قدیم کے قومی موضوعات پر پہلے ہی لکھا جا چکا تھا تاہم ان میں سے ایک موضوع نے جس کی تکمیل فردوسی پوری طرح سے نہ کر سکا، نظامی کو ایک وسیع اور عالمانہ رزمیہ سکندر نامہ لکھنے (۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) کا موقع فراہم کیا [رک بہ سکندر، سکندر نامہ، نظامی]۔ یہ ایک ایسا موضوع تھا جس کی طرف بعد میں امیر خسرو اور جامی متوجہ ہوئے۔ ترکی، برصغیر پاکستان و ہند اور دوسرے مشرقی ممالک میں اس صنف کو اپنایا گیا۔ ایک معاصر بادشاہ کی ستائش میں جو پہلا رزمیہ لکھا گیا وہ شہنشاہ نامہ تھا، اسے محمد پیزی نے سلطان علاء الدین محمد خوارزم کی شان میں ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء کے قریب لکھا۔ فردوسی کے شاہنامے کے بعد سب سے زیادہ اہم تاریخی رزمیہ حمد اللہ مستوفی قزوینی کا ظفر نامہ ہے، جس میں کتاب الملوک کا تسلسل ایران پر عربوں کے قبضے سے لے کر مصنف کے زمانۂ حیات تک قائم رکھا گیا ہے، جو منگولوں کے حملے کا زمانہ ہے۔ اسی لیے نظم کا تیسرا اور آخری حصہ جو پچھتر ہزار اشعار پر مشتمل ہے (۷۳۵ھ/۱۳۳۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا) بہت دلچسپ ہے۔ یہ بیک وقت تاریخی بھی ہے اور ادبی بھی۔ ایک اور رزمیہ شاہنشاہ نامہ ہے جو چنگیز خان کے جانشینوں تک کی منگول تاریخ سے متعلق ہے اور جسے احمد التبریزی نے ۷۳۹ھ/۱۳۳۸ء میں مکمل کیا تھا۔ آذری طوسی (م ۸۶۶ھ/۱۴۶۲ء) کا رزمیہ جو دکن کے بہمنی سلاطین سے متعلق ہے، غیر مکمل رہا، جسے بالآخر ایک گمنام مصنف نے مکمل کیا۔ تیمور کے عظیم الشان کارناموں کو ہاتفی نے بہ عنوان ظفر نامہ طبع (لکھنؤ ۱۸۶۹ء) منظوم کیا (م ۹۲۷ھ/۱۵۲۱ء) جو جامی کا بھتیجا تھا۔ اسی مصنف کے ایک نامکمل رزمیہ کے ایک ہزار اشعار شاہ اسمٰعیل [صفوی] کے عہد حکومت کے متعلق بھی ہیں، جسے وہ مکمل نہ کر سکا۔ اس حکمران اور اس کے بیٹے کا عہد حکومت ایک اور رزمیہ کا موضوع بنا جسے قاسمی گنا بادی نے لکھا اور ۹۳۹ھ/۱۵۳۳ء میں مکمل کیا (طبع بمبئی ۱۲۸۷ء)۔ تیمور کے بیٹے شاہ رخ کے عہد حکومت پر بھی اسی مصنف کا ایک رزمیہ ہے۔ پرتگیزیوں سے جزیرہ قشم اور قصبۂ ہرمز (جارون) کا قبضہ لینے کا حال قادری نے نظم کیا ہے (جنگ نامۂ کشم، ۱۰۳۲ھ/۱۶۶۳ء اور جارون نامہ)۔ آخر میں فتح علی شاہ [قاچار] کی شان میں صباء (م ۱۸۲۲ء) نے ایک شاہنشاہ نامہ لکھا۔ یہ وہ اہم رزمیہ تصانیف ہیں جن میں سے بیشتر فردوسی یا نظامی کے اثر کے تحت لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں پوری گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں عیسوی اور بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں ایران، برصغیر پاکستان و ہند اور ترکی کے بعض حکمرانوں اور سربرآوردہ شخصیتوں کی شان میں ثانوی درجے کی تصانیف کا ایک سلسلہ بھی وجود میں آیا (Gr. I. Ph، ۲: ۲۳۸)۔

جہاں تک ان رزمیوں کی دوسری قسم کا تعلق ہے (جو اہل تشیع کے ابطال کے لیے وقف ہیں، صفا: کتاب مذکور، ص ۳۰۵ ببعد) ان میں سے قدیم ترین ابن حسام (م ۸۷۵ھ / ۱۴۷۰ء) کا خاوران نامہ ہے، جس میں حضرت علیؓ کے اوصاف اور کارناموں کی مدح کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک نامعلوم مصنف نے صاحبقران نامہ (۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۲ء) حمزہ بن عبدالمطّلب کی شان میں لکھا ہے۔ ان تصانیف میں سے اہم ترین حملۂ حیدری ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور حضرت علیؓ کی زندگی کی عظمت، ان کی بزرگی اور ان کے کارناموں کے بیان میں ہے۔ اس کا مصنّف محمّد رفیع باذل، مشہد کا باشندہ تھا جو ترک وطن کرکے ہندوستان آ گیا تھا، جہاں وہ اعلٰی عہدے پر فائز رہا۔ اس کی وفات (۱۱۲۳ھ / ۱۷۱۱ء) کے بعد اس کی تصنیف کو ابو طالب فندرسکی نے مکمل کیا۔ اس موضوع کی ایک وسیع تر تصنیف (تیس ہزار اشعار) ہے جو مذکورہ تصنیف کی بہ نسبت بہتر اسلوب میں لکھی گئی ہے اور جسے مُلّا بمون علی (تخلّص راجی) نے انیسویں صدی عیسوی میں حملۂ راجی کے عنوان سے تالیف کیا (طبع ۱۲۷۰ھ / ۱۸۵۳ء)۔ صبا، جس کا نام اوپر آ چکا ہے، اسی قسم کی طویل ترین تصنیف خداوند نامہ کا بھی مصنّف ہے۔ اس کا موضوع بھی وہی ہے جو حملۂ حیدری کا ہے، اس میں فردوسی کا اثر واضح ہے۔

حماسہ سے کلیۃً رزمیہ مراد ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ مقالے میں رومانوی رزمیوں کے سلسلے کو نہ چھیڑا جائے (جن میں سے قدیم ترین Zaryadres اور Odatus تھا، جو Athenaeus، ۱۳: ۵۷۵ کے مطابق چوتھی صدی قبل مسیح میں بھی معروف تھا)، یعنی ان واقعات کو جو صرف عشق و محبت سے متعلق ہیں اور جنہیں مختصر طور پر فردوسی نے شاہنامہ میں اور مختلف ادوار کے شعرا نے (نظامی، امیر خسرو اور جامی خاص طور پر) بڑھا چڑھا کر وسیع منظوم عشقیہ داستانوں مثلاً فرہاد و شیرین اور [فخرالدین اسعد] گرگانی: ویس و رامین، نیز رک بہ اسدی میں بیان کیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دو ضروری تصنیف یہ ہیں: (۱) Nöldeke: Das Iranische Nationalepos، در Gr. I. Ph.، ۲: ۱۳۰ ببعد؛ بار دوم ۱۹۲۰ء؛ انگریزی ترجمہ از Bogdanov: The Iranian national epic، بمبئی ۱۹۳۰ء؛ فارسی ترجمہ از بزرگ علوی: حماسۂ ملّی ایران، تہران ۱۳۲۷ شمسی؛ (۲) ذبیح اللہ صفا: حماسہ سرائی در ایران، تہران ۱۳۳۳ھ / ۱۹۵۶ء؛ (۳) A. Christensen: Heltedigtning og Fortaellingslitteratur hos Iranerne i oldtiden، کوپن ہیگن ۱۹۳۵ء۔

(H. Massé)

۳۔ ترکی ادب: اُنیسویں صدی عیسوی سے عربی اسم صفت ”حماسی“ ترکی میں ”رزمیہ“ کا مترادف ہو گیا تھا جبکہ حماسیہ ”رزمیہ“ کے معنی میں استعمال ہوتا تھا (دیکھیے H.C. Hony اور Fahir Iz: A Turkish English Dictionary، بار دوم، آکسفرڈ ۱۹۶۰ء، بذیل مادّہ hamasi، hamasiyat؛ مصطفی نہت اوزون: عثمانلیجہ ترکچہ سوزلوکی، استانبول ۱۹۵۲ء بذیل مادّہ حماسی)؛ حماسہ فارسی لفظ دستان کا مترادف ہو گیا ہے جو رزمیہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے (دیکھیے م۔ ن۔ اوزون: کتاب مذکور (بذیل مادّۂ دستان)۔ ترکچہ سوزلوک، بار دوم، انقرہ ۱۹۵۵ء میں، جسے ترک دل قورومو نے شائع کیا، عربی و فارسی کی یہ دو اصطلاحیں یعنی حماسہ اور دستانی باہم مربوط ملتی ہیں۔

ترکی ادب میں فارسی اصطلاح ”دستان“ شعر میں ان قدیم مقبول رزمیوں کے لیے استعمال ہوتی

تھی جو زبانی منتقل ہوتے آئے تھے، پھر رزمیہ طرز کے ان منظوم وقائع کے مفہوم میں استعمال ہونے لگی جن میں تاریخ کی افسانوی شخصیت کے بہادرانہ کارناموں کا بیان ہوتا تھا۔ وسطی ایشیا کے ترکوں کے قدیم رزمیے جنھیں عوامی گویا شاعر (=اوزن) 'قپوز' ساز کے ساتھ گاتا تھا، باقی نہیں رہے اور اوغوز ترکوں کا قومی رزمیہ (اوغوز نامہ) صرف ایک نثری تالیف کتاب دِدِہ قورقوت (رک بہ دِدِہ قورقوت) کے ذریعے ہی سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے جو نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے درمیان وجود میں آئی تھی۔ یہی بات مسلمان ترکوں کے رزمیہ ادب کے متعلق کہی جا سکتی ہے جو غیر ممالک میں آباد ہو گئے تھے، اور جنھوں نے فارسی یا عربی رزمیہ تصور کو معیار بنا کر ایک نیا قومی رزمیہ تخلیق کیا جس سے اناطولی کے فاتحین کے کارناموں کی مدح مقصود تھی اور اس پر جہاد کا تصور غالب تھا۔ سیّد بطال، ملک دانشمند اور درویش غازی صری صلطق دِدِہ کے قصے صرف نثری تالیفات کی صورت میں باقی ہیں جو آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی یا نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں لکھے گئے تھے۔ قدیم قصے، جن کا درجہ محض زبانی روایات کا تھا، معدوم ہو گئے؛ رزمیہ نوعیت کی کچھ ایسی تصانیف معلوم ہو سکی ہیں، جو عربی۔ فارسی علم عروض کے قواعد کے مطابق مثنوی کی صنف اور بحر رمل میں ہیں اور جن کا عنوان "دستان" ہے۔ ان میں سے قدیم ترین دستان مقتل حسین کا ذکر کیا جا سکتا ہے؛ جو سانحۂ کربلا کے متعلق ایک رزمیہ نظم ہے۔ اسے ۷۶۲ھ / ۱۳۶۱ء میں شاعر شاذی نے قسطمونو کے امیر کوتوروم بایزید کے لیے لکھا (مخطوطہ Bologna یونیورسٹی، Marsigli مجموعہ عدد ۵۳۳۰؛ کتاب خانۂ جامعۂ انقرہ، Üsküdar Kemankeş مجموعہ عدد ۵۲۸)۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں رزمیہ قسم کے منظوم وقائع نامے منظر عام پر آئے جنھوں نے تاریخی شخصیتوں کے کارناموں کی تعریف کرتے ہوئے قدیم رزمیوں کی شجاعانہ روح کو برقرار رکھا، شعرا ان منظوم وقائع ناموں کو اکثر 'دستان' کا نام دیتے ہیں۔ اسی قسم کا غزوات نامہ ہے، جو احمدی (م ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء) [رک بآں] کے اسکندر نامہ میں شامل ہے جس میں وہ رزمیہ نظم کی صورت میں اولین عثمانی حکمرانوں سے لے کر امیر سلیمان (م ۸۱۳ھ / ۱۴۱۰ء) تک کی تاریخ اور عمر پاشا کی داستان بیان کرتا ہے، جو انوری کے دستور نامہ کا دوسرا حصہ ہے۔ یہ ۸۶۹ھ / ۱۴۶۵ء میں لکھا گیا تھا۔ اس میں عمور ایدین اوغلو کے کارہائے نمایاں کی مدح کی گئی ہے۔ اس تصنیف کے اس حصے کی توصیف کرنے کے لیے، جو عوامی قصے کی صورت میں نظم میں لکھا گیا، شاعر اصطلاح 'دستان' استعمال کرتا ہے (دیکھیے I. Mélikoff: *Le Destân d' Umūr Pacha*، پیرس ۱۹۵۴ء، ص ۳۱ تا ۳۵، ۶۲، بیت ۳۴۷)۔

مآخذ: مقالے میں محولہ تصانیف کے علاوہ دیکھیے ترکی رزمیہ ادب پر (۱) A. Bombaci: *Storia della letteratura Turca*، میلان ۱۹۵۶ء، ص ۳۰۸ تا ۳۱۳؛ (۲) P. N. Boratav: *Littérature turque*، در *Histoire générale des littératures*، پیرس ۱۹۶۱ء، ۱: ۴۸۲، ۴۸۷ تا ۴۸۸؛ ۲: ۱۸۳ تا ۱۸۴؛ (۳) I. Mélikoff: *La geste de Melik Dānişmend*، پیرس ۱۹۶۰ء، ۱: ۴۱ تا ۵۲؛ (۴) وہی مصنف: *Abū Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan, dans la tradition épique turco iranienne*، پیرس ۱۹۶۲ء، ص ۲۹ تا ۳۳؛ (۵) F. Taeschner: *Die osmanische Literatur*، در *Handbuch der Orientalistik*، ۱/۵، Turkologie، لائڈن ۱۹۶۳ء، ص ۲۵۸ تا ۲۶۲۔

(I. MÉLIKOFF)

۴ ۔ وسطی ایشیا : ترکی بولنے والی اقوام میں زبانی رزمیہ شاعری کی روایت اگرچہ ختم ہو رہی ہے، لیکن یہ ایک اہم ترین روایت ہے اور مغرب میں اس کا مطالعہ اس سے کہیں وسیع پیمانے پر کرنے کی ضرورت ہے، جتنا کہ اسے اب تک نصیب ہوا ہے۔

ترکی بولیوں میں حرب و ضرب کے بیانات Altaic قبائل (Schiefner, Ulagashev ،Radloff) کے ابطال کی داستانوں سے لے کر Kirgîz Sagîmbay اور Sayakbay (*Manas*) یا Özbek Fazîl Yuldash - oghlî (*Alpumîsh*) جیسے بڑے شعرا کے پورے رزمیوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم التائی کے ان حصوں کو بھی شامل کر لیں جن کا تعلق جزوی طور پر غیر ترک قبائل سے ہے، تو ہمیں التائی کے شمال میں پہنچنا ہوگا جہاں حماسہ کے ارتقا کو واضح کرنے کے لیے متعدد فرضی خطوط میں سے ایک خط کھینچا جا سکتا ہے۔ اس ارتقا کا آغاز بالائی اور زیریں ممالک میں شامانی مہمات سے ہوتا ہے (جن میں داستان کے کردار کو اگر فکر کے پروں پر نہیں تو عقاب کے پروں پر سوار کیا جاتا ہے) اور خاتمہ ان فوجی مہمات پر ہوتا ہے جو گیاہستانوں سے پرے واقع سلطنتوں کے خلاف بھیجی گئیں (اور جن میں انسان کی آزادانہ نقل و حرکت کے خوابوں کی تعبیر ایک بہادر جانور یعنی گھوڑے کے سہارے کی شکل میں نظر آتی ہے)۔

غالباً Huns ترک بھی ہوں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ترکوں کی رزمیہ شاعری کم از کم پندرہ یا سولہ سو سال پرانی ہوگی۔ ایک بوزنطی سفیر متعین بکار خاص کے ساتھی کی حیثیت سے Priscus نے ایک بڑی دعوت کے موقع پر صدارت کرتے ہوئے مدحیہ رزمیہ شاعری کی ایک تمثیل دیکھی تھی جس میں Attila کی عظمت و تقدیس مقصود تھی۔ شام ہونے پر مشعلیں روشن کی گئیں تو دو "جنگی" Attila کے حضور میں آگئے اور اس کی فتوحات اور جنگجویانہ اوصاف کی تعریف میں اپنی نظم کے اشعار پڑھے۔ سامعین انھیں ٹکٹکی باندھ کر دیکھتے رہے۔ بعض لوگ اشعار سے محظوظ ہو رہے تھے، بعض کو وہ لڑائیاں یاد آنے لگیں اور ان کا خون جوش مارنے لگا اور بعض جو بڑھاپے کی وجہ سے کمزور اور کم حوصلہ ہو گئے تھے، آنسو بہانے (. . . C. Müllerus : *Fragm. Hist. Graec*، ج ۴، ۱۸۸۵ء، ص ۹۲ ب)۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ Huns نے ایسی نظمیں اپنے گاتھی Gothic حلیفوں سے نقل کیں، اتنا ہی غیر ضروری ہے جتنا یہ کہ انھوں نے Huns سے نقل کیں، اگرچہ ان دو اقوام میں سے ہر ایک کا دوسرے پر اثر ہوگا اور ہر ایک نے مدحیہ اور رزمیہ اشعار کہے ہوں گے۔ ہم موجودہ شہادت سے بجا طور پر یہ نتیجہ مستنبط کر سکتے ہیں کہ مدحیہ شعر Huns کے تھے اور رزمیہ گاتھیہ Goths کے۔ ان دو "جنگلیوں" نے ایک جوڑے کی حیثیت سے کام کیا جیسا کہ قدیم انگریزی *Widsip* کی مدحیہ عبارت کے دو کردار ہوتے تھے (مصرعے ۱۰۳ ببعد)۔ الکاشغری (م نواح ۱۰۷۷ء) نے رزمیہ شاعری کے جو قطعات نقل کیے ہیں، متعدد اسلوب میں کہے گئے ہیں، مثلاً ابطال کے مراثی، مدحیہ قصائد، یا اس کے اپنے مدحیہ قصائد (خواہ ضمیر واحد متکلم یا جمع متکلم میں براہ راست بیان کیے گئے ہیں یا ان کا اشارۃً ذکر ہے)۔ یہ قطعات مسلم ترکوں کو ایک اجنبی قوم یعنی Koko Nor خطے میں آباد Tangut یا بدھ مذہب کے بت پرست ترکوں، اویغور Uigur سے برسر پیکار دکھاتے ہیں۔ انھیں نمونوں کو انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے رزمیوں میں دہرایا گیا ہے اور Kalmîk کا بھی جو ایک قابل

نفرت کی حد تک دشمنی کا اظہار کیا ہے۔ ان کی صورت ہم قافیہ وقف شعری کے لمبے اشعار کی ہے۔ ا ا ا ب، ا ا ا د، ب ب ب ب، ب ب ب د وغیرہ۔ اس سے علما اس قابل ہو گئے ہیں کہ الکاشغری کے بکھرے ہوئے اشعار کو دوبارہ مرتب کر سکیں جیسا کہ براکلمان نے تین عنوانوں کے تحت کیا ہے: Tangut سے لڑائی، اویغور Uigur کے خلاف مہم، Yabaku (ایک ترک مغول قبیلہ) سے معرکہ آرائی، نویں یا دسویں صدی عیسوی کی رزمیہ نظموں کی ماہیت کی نشاندہی کرتی ہیں۔ اگرچہ کہیں کہیں ربط ٹوٹ گیا ہے، جیسا کہ بعض کا خیال ہے۔ اسلامی اثر کی علامت صرف اتنی ہے کہ اس کے کردار بدھ پرست اویغور جنگجوؤں کے بتوں کی بے حرمتی کرتے نظر آتے ہیں۔

اگرچہ رزمیہ کی کوئی روایت باقی نہیں، لیکن اوغوز کاغان Oghuz Kaghan، اوغوز قبائل کے روایتی بانی، کے قصے کو ترکی رزمیہ کے مختصر ترین بیان میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ رشید الدین [رک بآں] (باب ۱) اور ابوالغازی دونوں نے اس قصے کا حوالہ دیا ہے؛ لیکن اس کی اہم ترین شہادت Schefer کے واحد مخطوطے، کتاب خانۂ ملی پیرس، بذیل ترکی ادب، عدد ۱۰۰۱ کے متن میں ہے، جو اویغوری رسم الخط میں ہے۔ یہ خیال کرنا قرین عقل ہے کہ اوغوز کاغان کے تسخیر کردہ ملکوں کا بیان لازمی طور پر چنگیز اور اس کے ابتدائی جانشینوں کے دور کے بعد کا ہے، لیکن اس کے بعد کے زمانے سے متعلق آرا مختلف ہیں۔ Pelliot (جس کی پیروی Shčerbak نے کی ہے) کے خیال میں یہ متن ۱۳۰۰ء کے قریب ترفان Turfan کے اویغوری رسم الخط کا ایک تصحیح شدہ نسخہ ہے، اگرچہ اسے پندرھویں صدی عیسوی میں Kirgiz کے علاقے میں علم ہجا کے اعتبار سے ڈھالا گیا ہے (Shčerbak کے خیال میں یہ تحریر Toktamish کے Yarlik کے مشابہ ہے)۔ دوسری طرف Bang کی یہ رائے ہے کہ اسے متأخر مشرقی ترکی میں لکھا گیا ہے؛ لیکن اس سے ہٹ کر اس تاریخ اور بولی کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ Sinor کا استدلال یہ ہے کہ اسے غازان خان یا اس کے جانشین کے تحت ایک اویغور بخشی یا بتکچی نے ترکمانوں کے زبانی بیان کی بنیاد پر لکھا تھا۔ کتاب کا متن شروع اور آخر میں نامکمل ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور نقائص بھی ہیں۔ جہاں تک متن کا تعلق ہے یہ متعین کرنا ممکن نہیں کہ آیا قصے کے بطل کی پیدائش معجزانہ ہے یا صرف غیر معمولی اگرچہ بعد کے واقعات کی روشنی میں بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی پیدائش معجزانہ طور ہی پر ہوئی کیونکہ بعد میں اغوز خان کا کم از کم اس کی دو بیویوں (جو آئندہ قبیلوں کے گروہوں کی بانیاں بنیں) میں سے پہلی کا حصول کسی فوق العادۃ قوت کی مداخلت کی وجہ سے ہے۔ اس کی پہلی معرکہ آرائیاں جنگلی وحشیوں کے خلاف ہیں۔ دیگر اقوام پر فاتحانہ یلغار سے پہلے وہ اپنے شہزادوں کو اکٹھا کرتا ہے، اپنے قاغان ہونے کا اعلان کرتا ہے اور ''خاکستری بھیڑیا'' کا جنگی نعرہ اختیار کرتا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اولین لڑائی سے پہلے ایک خاکستری بھیڑیا، ایک آسمانی شعاع سے نمودار ہوتا ہے (اس کی پہلی بیوی کی طرح) وہی فوج کی قیادت کرتا ہے اور آخر سب مل کر ایشیا، مصر اور بازنطیم کو فتح کرتے ہیں۔ مختلف ترکی قبائل، جیسے کپچک اور کرلک، کی بنیاد راستے میں رکھی جاتی ہے اور جب اغوز قاغان آرام کرتا ہے تو قبائلی تنظیم کی علامت کے طور پر اپنی پہلی بیوی کے تین بیٹوں Kün (سورج) Ay (چاند) اور Yultuz (ستارے) کو ایک ایک سنہری کماز دیتا ہے اور اپنی دوسری بیوی کے بیٹوں Kök (آسمان)

Thag (پہاڑ) اور **Tengiz** (سمندر) میں سے ہر ایک کو چاندی کا ایک تیر ۔ یہ قصہ بظاہر قبائلی اصل سے متعلق ایک افسانہ ہے جس میں زیادہ شان و شوکت والے مغول کے رزمیہ کو بھی داخل کر دیا گیا ہے جس کی جھلک ان کی خفیہ تاریخ (*Secret History*) میں پائی جاتی ہے ۔ یہ بیان لوک کہانی یا خیالی افسانے کی شاعرانہ سطح پر، بیانیہ نثر کی صورت میں ہے لیکن رضانور اور Pelliot دونوں نے کچھ مصرعے معلوم کیے ہیں (دونوں اغوز خان کی تقریروں میں اہم مقامات سے متعلق ہیں) جو آٹھ رکنی (Octo Syllabic) ہم قافیہ بحر میں ہیں (۱۱، ۹ تا ۱۲ : ۳، ۲۳ : ۳ تا ۷) جس کی توضیح Pelliot یہ کرتا ہے کہ یہ ایک رزمیہ نظم کا حصہ ہیں جو اب ضائع ہو چکی ہے، تاہم نثر یا مقفی نثر جو انتہائی دلچسپی کے مقامات پر شعر سے مزین ہو جاتی ہے، ترک اور پڑوسی اقوام کا ایک مقبول عام پیرایۂ بیان ہے ۔ بعد کے زمانے میں اس قصے کے اثر کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے قرغیزی مجموعۂ نظم میں Manas کی فتح مند شخصیت کسی قدر اغوز خان کا پرتو معلوم ہوتی ہے ۔

جدید رزمیہ نظمیں، مثلاً Kïrgïz قومی رزمیہ *Manas* ایک ترک قوم تک محدود ہیں، اگرچہ اس کے کچھ کردار (خود *Manas* سمیت) دوسری ترک اقوام کے رزمیوں میں بھی نمودار ہو جاتے ہیں، دوسرے رزمیوں مثلاً *Alpamish*؛ *Edigebatïr*؛ *Koblandi-batïr* اور *shora-batïr* رومانوی رزمیہ *Kozï körpüsh* میں کئی قومیں شریک ہیں، اگرچہ ہمیشہ ایک ہی ادبی سطح پر نہیں ۔ مثال کے طور پر ازبکوں کے ہاں *Alpamish* کی کم از کم دس مختلف روایتیں آئی ہیں، Kazakhs میں دو اور Kara Kalpaks میں ایک، یہ رزمیہ نظمیں پچیس سو مصرعوں کی مختصر نظموں سے لے کر کوئی چودہ ہزار مصرعوں کی پوری رزمیہ تک پائی جاتی ہے، التای Altai میں یہ *Alip Manash* کی قدرے روایتی شجاعت کی داستان نظر آتی ہے ۔ لیکن پھر چودھویں پندرھویں صدی عیسوی کے آغوز میں، کتاب دِدہ قور قود [رک بہ دِدہ قور قود] میں جو Bamsi-Beyrek کی اعلیٰ اسلوب کی حامل روایت بیان کی ہے، اس میں *Manas* خاندانی وجاہت و کردار کی وجہ سے عدیم المثال ہے ۔ اس رزمیہ نے قرغیزی رزمیوں کو اپنے اندر ضم کر لیا ہے جو کبھی اس سے آزاد مستقل وجود رکھتے تھے ۔ مناس *Manas* سے متعلق رزمیہ نظمیں گانے والوں کو یا تو اجازت دی گئی تھی یا ان کی حوصلہ افزائی کی گئی تھی کہ وہ *Manas* اور اس کے بعد آنے والی دوسری اور تیسری نسل کے رزمیوں کے علی الترتیب دو لاکھ پچاس ہزار (*Sagïmbay*، ۱۸٦۷ تا ۱۹۳۰ء) اور چار لاکھ (Sayakbay پیدائش ۱۸۹۳ء) مصرعوں کی اتنی بڑی تعداد کو یاد داشت میں محفوظ کر لیں ۔ دوسری طرف انیسویں صدی عیسوی کے آخری حصے میں Radloff نے *Manas* کے جو تقریباً بارہ ہزار پانچ سو مصرعے محفوظ کیے تھے، وہ زندہ کھیلوں کا محض ڈھانچا ہی پیش کرتے ہیں جو ہاتھ سے اسلا کے فرسودہ طریقے سے لکھے گئے ہیں ۔ اصلی کھیل تماشے، جو مختلف اقسام کے سر پرستوں اور سامعین کے لیے موزوں ہوتے، ایک دن سے لے کر کئی ہفتوں تک چل سکتے تھے اور اس طرح کئی ہزار مصرعے کام میں لائے جاتے ۔ یہ طوالت واقعات کی کثرت سے نہ ہوتی بلکہ اس میں کسی خوبصورت یا دلچسپ معاملے کی جامد اور غنائی وضاحت کارفرما ہوتی ۔ بنیادی موضوعات کو نباہنے میں سریع الحرکت اقدامات بھی ایک حد تک نفس مضمون کو پھیلانے کا موجب بنتے تھے؛ مثلاً Radloff کی خوشنودی کے طور پر اس کے گائک نے "سفید

زار'' کا تعارف کرایا (ایک ایسی شخصیت جس سے عظیم Manas خود خوفزدہ تھا) اسے قدیمی زار روس اور شامنوں کے عظیم سفید دیوتا کا مرکب ظاہر کیا گیا ہے۔ اب تک *Manas* کی روایت کے دو بڑے مدارس فکر نمایاں ہوے ہیں: (۱) Tien Shan (Sayakbay) اور (۲) Issik Kul (Sagîmbay)۔ *Manas* کے موضوعات یہ ہیں: بطل کی معجزانہ پیدائش اور حیرت انگیز لڑکپن؛ باغی رشتے داروں اور دوسرے خوانین کو شکست دینے کے بعد قرغیز قبائل کو متحد کرنا؛ متعدد دوسری مہمیں، سب سے بڑھ کر چین کی طرف اس کی بڑی مہم اور اس کی المناک واپسی جو مناس کی موت پر ختم ہوئی؛ اس کا پھر قبر سے نکلنا جو Kirgizia میں قدیم مزاروں سے وابستہ قصوں سے مربوط ہے۔ مناس کے رضاعی بھائی Alonambet کے غم‌انگیز کردار سے رزمیہ میں غیر معمولی گہرائی آ گئی ہے یہ ایک چینی (Radloff: Oirot Kalmîk) شہزادہ تھا جس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اسے وہ عظیم مہم کی قیادت ایک بوڑھے وفادار Bakay کی خدمات کو نظر انداز کرکے سپرد کر دیتا ہے، جس کی وجہ سے اہل قرغیز کے دلوں میں حسد بھڑک اٹھتا ہے۔ مناس کے پاس جادو کے جانوروں کے علاوہ جو واضح طور پر شمنی الاصل تھے، چالیس جنگجو (Kîrk čoro) ترکی خدم و خشم بھی تھے جن میں سے بیشتر کے ناموں کو Radolff اور بیسویں صدی عیسوی کے گویے جانتے ہیں۔ قازقوں کے بڑے بڑے رزم نامے یہ ہیں: *Kambar-b*، *Alpamïs-batïr*، *Edige-b*، *Er-Kokča*، *Er-sayn*، *Er-targïn*، *Koblandï-b* اور *Shora-b* (Kazan کی گرفتاری کا زمانہ)۔ *Kizžibek* اور *Kozī Körpösh* اور *Bayan sulu* (ترکی Romeo اور Juliet) زیادہ غنائی اور رومانوی خصوصیت رکھتے ہیں۔ *Ayman sholpan* اور *Urak-batïr* وسطی ایشیا میں روس کی توسیع کے زمانے سے متعلق ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اوزبک Ozbek کی نظم *Alpamïsh* کو رزمیہ عروج حاصل ہوا۔ یوسف اور احمد کے فوجی رومان میں خوارزمی ترکمانوں (Boz-Oghlan) کے ساتھ ازبک شریک ہے۔ تاریخی داستان شیبانی خان اور رومانی داستانیں کنتکمش، شیریں اور شکر اور اوزی گل بھی اس نے لکھیں۔ Karakalpaks کی بہترین رزمیہ *Kïrk-Kïz* (چالیس دوشیزائیں) ہے۔ اگرچہ اس نظم پر سانپی قریب کا بہت اثر ہے لیکن اس کی ہیروئن گلیم Gulaym جنگجو دوشیزہ کی ایک قدیم وسطی ایشائی قسم سے مطابقت رکھتی ہے، جسکی یاد عورت کے متعلق اسلامی نظریات کے نفوذ کے باوجود وسیع علاقے کی شاعری میں تازہ ہے۔ گلیم کا باپ Allayar، جو Sarkop کے Karakalpak قلعے کا حکمران تھا، اسے Miueli (پھلوں کی زمین) کا زرخیز خطہ دیتا ہے، جسے وہ قلعہ بند کر لیتی ہے اور اسے ترقی دیتی ہے۔ اس کا باپ پھر کلمیک خاں Kalmïk Khan کے ہتے چڑھ جاتا ہے، لیکن وہ اپنے عاشق خوارزمی بطل ارسلان کی مدد سے اس کا انتقام لیتی ہے۔ آذربیجان میں روبن ہڈ Robin Hoodd کی طرح کے کوراغلو Körogblu [زلک بان] = Gorogli-Ravshan، اندھے ''آدمی کے بیٹے''، کا قصہ بہت مشہور ہے، لیکن اس نے رزمیہ کی حیثیت اختیار نہیں کی، نیز ترکی، آرمینیا، گرجستان، اور ایرانی آذربیجان میں ترکمانوں، قازقوں اور ازبکوں کے علاقوں میں Gorogli نظم معروف ہے۔ ان میں سے آخرالذکر نے اسے ''Gorogli کی چالیس داستانیں'' کے عنوان سے بہ وضاحت بیان کیا، اگرچہ اسے ابھی رزمیہ کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی۔

قازقوں کے رزمیوں میں اور ان کے ذریعے قرغیز کے رزمیوں میں Nogay کا شجاعانہ وقار ہومر

میں Achaeans کے وقار کی طرح حد درجے کا ہے۔ Kîrgiz رزمیہ میں Radloff کے ترجمے کی رو سے Manas، Sarî Nogay کا ہے، جب کہ Sagîmbay اسے Nogay khān کا پوتا بتاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک پرتو ہے تاریخی Nogay (م ۱۲۹۹ء) کی مسلمہ حیثیت کا اور اس کے پیرو Golden Horde کے تاتاریوں کا، علاوہ ازیں اس میں اس کے مشرقی ہمسایوں کی جھلک پائی جاتی ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، قازقوں Kazakhs کو Edige کا رزمیہ معلوم ہے جو Horde کا ایک اور امیر ہے (م ۱۴۱۹ء)۔ ابھی زمانے سے جدید رزم ناموں میں اسماء یا واقعات کے نشانات ملتے ہیں جن کا تعلق روایت یا قصے کے بجائے معلومہ تاریخ سے ملایا جا سکتا ہے۔ Kîrgiz، Kazakhs اور Karakal Paks سب سے بڑے دشمن کے طور پر Kalmik کو غدّار، بکواسی اور کافر سمجھنے میں متفق ہیں۔ یہ لازمی طور پر Kalmîk کی توسیع و ترقی اور قبائل پر اس کے دباؤ کے زمانے (پندرھویں صدی عیسوی تا اٹھارھویں صدی عیسوی) کا نتیجہ ہو گا۔ بہرحال ان قبائل کے زوال کے بعد بھی Kalmik، عظیم خوانین کے پورے دور میں (انھوں نے بھی رزمیوں میں اپنے اثرات چھوڑے ہیں) اور روسی توسیع کے زمانے سے آج تک ان کا مسلّم دشمن چلا آ رہا ہے۔ Kalmîk دشمن کے کفر پر زور دینے کے باوجود ترکی رزمیہ پر اسلام کا اثر سطحی ہے، جب کہ سخت دشمنی کے جذبات اکثر شمنی تصوّرات کا مظہر ہیں [رک بہ شمن]۔ حالیہ صدیوں میں رزم ناموں پر ایسی ادبی اصناف کا اثر بڑھتا گیا ہے، مثلاً فارسی داستان، جس کا نام فی البدیہہ زبانی رزمیہ کے لیے بھی اپنا لیا گیا ہے اور کتابی صورت کے لیے بھی، جس سے رزمیوں کی کئی قدیم روایتیں محفوظ ہو گئی ہیں (مثلاً Kombarbatir - دیکھیے مآخذ)۔ ترکی رزمیہ میں مشرقی موسیقی بھی شامل ہے اور فی البدیہہ کردار نگاری کے محاسن و معائب بھی۔ نیز اس میں کسی جذباتی گویّے کی آزادانہ روانی اور وجد کی کیفیت بھی نظر آتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب Manasči Keldîbeke (ولادت تقریباً ۱۷۵۵ء) نے گانا شروع کیا، تو Yurt لرزہ براندام ہوا اور ایک بڑا سا بگولہ اس میں سے اٹھا اور اس کی تاریکی اور شور و غل میں مافوق الفطرت چند سوار، جو بظاہر Manas کے جنگی ساتھی تھے اڑ کر اس طرح نیچے آئے کہ ان کے سموں سے زمین لرزہ براندام ہو گئی۔ ایک سیاسی تباہی یوں تو سبب کچھ کر سکتی تھی لیکن ایک ہی نسل میں ایک بڑی روایت کو نہیں توڑ سکتی تھی کہ نئی روایت کا آغاز ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ روایت میں غیر معمولی تنوع اور ایک وسیع علاقے کے مختلف رزمیوں میں بنیادی خیالات کی تکرار ہونے لگی۔ ایسے رزمیے دوسروں کے حلقۂ اثر کے لیے بھی کشش رکھتے ہیں، مثال کے طور پر رزمیہ *Alpamîsh Kozî Kurpash* کے متوازی چلتا ہے۔ اضطراب کی حالت میں حافظے کی مدد سے کسی کامل فن پارے کو پڑھنے کے بجائے بدیہہ گوئی کا فن قدیم زبان میں ناپید تھا۔ ہر نسل نے روایت کے قائم کردہ عام خطوط کے اندر نئے نئے سرے سے رزمیوں کے تانے بانے پیدا کیے ہیں۔

ترکی رزمیہ شاعری کا مطالعہ کرنے کے لیے ضروری مواد اس وقت صرف روس میں دستیاب ہو سکتا ہے۔ جب تک رزمیہ پروگراموں کی حفاظت، طباعت اور اشاعت کی شرائط کا عمل زیادہ عام نہ ہو دوسروں کے لیے ممکن نہ ہو گا کہ ان سبوں کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا سکیں۔ اس نوعیت کی رزمیہ شاعری سیاسی زندگی سے گہرا تعلق رکھتی ہے، اور *Iliad* بھی اس سے مستثنیٰ نہیں، لیکن وسطی ایشیائی اور مغولی

رزمیوں نے سیاسی فیصلوں کی بدولت قسمت کے کچھ ایسے غیر معمولی نشیب و فراز دیکھے ہیں کہ وہ ایک غیر جانبدار عالم کے لیے شرمساری کا موجب ہیں، تاہم بعض حالیہ شائع شدہ کتابوں اور تنقیدی مطالعات دونوں سے یہ باور ہوتا ہے کہ رزمیہ کی زندہ ادبی روایات کی بنیادی دستاویزیں ابھی تک محفوظ ہیں اور ہو سکتا ہے کہ وہ کسی دن مکمل حالت میں منظر عام پر آ سکیں۔

مآخذ: طباعتیں: (الف) عام (۱) براکلمان: *Altturkestanische volkspoesie. I*، در *Hirth Anniversary Volume*، لنڈن ۱۹۲۳ء، ص ۱ ببعد؛ (۲) W. Bang اور G.R. Rachmati: *Die Legende von Oγuz Qaγan. Sb. Pr. Ak. W.* Jg. ۱۹۳۲ء، ص ۶۸۳ ببعد = W. Bang اور G.R. Rachmati: *Oğuz Kağan*، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۳) A.M. Shčerbak: *Oguznāme*، *Mukhabbat nāme*، ماسکو ۱۹۵۹ء (متن مع ترجمہ و شرح)؛ (۴) V. V. Radlov: *Narečiya tyurkskikh plemen živushčikh v Yužnoy Sibiri i Dzungarskoy Stepi Obraztsī narodnoy literaturī severnīkh tyurkskikh plemen*، ج ۱ (۱۸۶۶ء)، Altai اور متعلقہ قصص ابطال؛ ج ۲، ۱۸۷۰ء، Kazakh؛ ج ۵ (۱۸۸۵ء)، Kīrgīz؛ ج ۹ (۱۹۰۷ء)، طبع Katanov، Abakan؛ جرمن تراجم W. Radloff کی متعلقہ جلدوں میں: *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Siberiens etc*، سینٹ پیٹرز برگ؛ (ب) آلتای سے مخصوص: (۵) N.U. Ulagashev : *Alip Manash*؛ P. Yulgerlep Kučiyak bičigen (الپ منش)، مقدمہ از P. Kučiyak، Oyrot-Tura ۱۹۴۰ء، ص ۹۴؛ (۶) N.U. Ulagashev: *Altay Bučay. Oirotskiy narodnīy ėpos* (بظاہر)، مع ترجمہ، Novosibirsk ۱۹۴۱ء؛ (۷) N.U. Ulagashev: *Malči Mergen. Altayskiy narodniy ėpos* (بظاہر)، مع ترجمہ، Oyrot-Tura ۱۹۴۷ء، (مغنی Ulagashav)

شاعر ہے) - *Altin-Tuudi. Altajskiy geroičeskiy ėpos*، *Zapis’ P.V. Kučiyaka*، مترجمہ A. Smerdov، دیباچہ از A. koptelov Novosibirsk ۱۹۵۰ء؛ (Kīrgīz)؛ (۸) G. Almasy : *Der Abschied des Helden Manas von seinem Sohne Semetej Aus dem Karakirgisischen Epos "Manasdinkisasi"*، مع جرمن ترجمہ، در *KS* ج ۱۲ (۱۹۱۱ تا ۱۹۱۲ء)، ص ۲۱۶ تا ۲۲۳، *Töshtük*؛ *"Manas" seriyalari*: شاعر Sayakbay Karalaev کی روایت، Frunze ۱۹۳۸ء؛ (۹) *Manastīn balalik (čagī)* (مناس کا لڑکپن)، شاعر Sagīmbay Orozbakov کی روایت، طبع I. Abdīrakhmanov، Frunze ۱۹۳۰ء؛ (۱۰) *Alooke Khan.*، Sagimbay Orozbakov، طبع I. Abdīrakhmanov، ۱۹۳۱ء؛ (۱۱) *Kanīkeydin žomogu* (Kanīkey کی داستان)، Sayakbay، طبع I. Abdīrakhmanov (۱۹۳۰ء) ۱۹۳۱ء؛ (۱۲) *Kanīkeydin Taytorunu Čapkani*

. . . . Kanīkey)

لفظاً Taytoru، کو پویہ کے معنی میں لیتا ہے)، Sayakbay، طبع O. Džakishev، ۱۹۳۱ء؛ (۱۳) *Makel-döö* (دیو Makel)، Sagīmbay، طبع I. Abdirakhmanov، ۱۹۳۱ء؛ (۱۴) *Manastīn Ölümü* (مناس کی موت)، Sayakbay، طبع I. Abdīrakhmanov، (۱۹۳۰ء) ۱۹۳۱ء؛ (۱۵) *Semeteydin Bukarden Talaska kelishi* (Semetey کی بخارا سے Talas کی طرف واپسی) مغنی شاعر Bayīmbet Abdīrakhmanov کی روایت (Togolok Moldo)، طبع I. Abdīrakhmanov، ۱۹۳۱ء؛ (۱۶) *Urgenč* (Urgenč کا بیان)، شاعر Akmat Rīsmendiev کی روایت از *Semetey*، طبع I. Abdīrakhmanov، ۱۹۳۱ء؛ (۱۷) *Algačkī oykash* (پہلی لڑائی)، sagīmbay، عظیم سہم طبع D. Bayshekeev، ۱۹۴۲ء؛ (۱۸) *Maydan*، Bayimbet Abdirakhmanov از *Semetey*، طبع

D. Beyshepeev، (۱۹۴۲ء)، ۱۹۴۳ء۔ دوسری طباعتیں: (۱۹) Birinči Kazat (یعنی مہم)، Sagimbay، طبع K. Rakhmatullin، Frunze، ۱۹۴۳ء؛ (۲۰) Manas Kïskartïlïp biriktirilgen variant (مناس)، تلخیص، B. M. Yunusaliev کے زیر ادارت، Frunze، کتاب ۱: Manas، جز ۱، ۱۹۵۸ء، کتاب ۲: Manas، جز ۲، ۱۹۵۸ء، کتاب ۳: Semetey، ۱۹۵۹ء، کتاب ۴: Seytek، ۱۹۶۰ء؛ (۲۱) Džanîsh i Baïsh، مغنی شاعر Kalîk Alkiev کی روایت میں، Frunze ۱۹۳۹ء؛ (Kazakh): Bogatïrskîy épos، ج ۱، طبع Sabit Mukanov، Alma Ata ۱۹۳۹ء؛ (۲۲) Kalînžan Bekkožin: Ädebiyattïñ okū Kitabi (ادبی کتاب)، Alma Ata ۱۹۳۹ء، اور Batïrlar džïrï، Alma Ata ۱۹۳۹ء Kazakh میں رزمیہ نظموں کے جدید مجموعات اس میں شامل ہیں، اگرچہ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ روس سے باہر دستیاب نہیں ہیں؛ (۲۳) Kazakhskiy épos جسے Kazakh کی اکادمی علوم نے شائع کیا۔ Alma Ata، ۱۹۵۸ء (اقساط ۱ تا ۷)؛ (۲۴) غیر مجلد مباعتیں، Alma-Ata ۱۹۵۷ء؛ Alpamis (طبع N. S. Smirnova اور T. Sidiqov)؛ (۲۵) Er Targïn (طبع S. Nurushevič): Koblandïbatïr، طبع O. Nurmagham-betova؛ (۲۶) Kambar batïr، طبع N.S. Smirnova اور M.G. Gumarova؛ (۲۷) Kïz Žibek، طبع M.G. Sil'čenko؛ (۲۸) Kambarbatïr، طبع M.O. Auézov اور N. S. Smirnova، Alma Ata ۱۹۵۹ء (چار متون مع روسی ترجمہ و شرح: (۱) I.P. Berezin کے محافظ خانوں سے، وسط انیسویں صدی عیسوی؛ (۲) عربی رسم الخط میں عوامی چھپائی Toksan uyli Tobïr، Kazan ۱۹۰۳ء؛ (۳) A. Divaev کی روایت جس کے متعلق گمان ہے کہ وہ شاعر Maykot Sandibayev کی ہے، اس کی Batïrlar، ج ۴ میں، تاشکنت ۱۹۲۲ء؛ (۴) Barmak Mukambay شاعر کی روایت ۱۹۳۸ء یا اس سے پہلے، ص ۳۰۳ جلد میں ٹیپ بر Kambar کی مغنی شاعر Rakhmat Mazkhodzaev، کی روایت میں یعنی ریکارڈنگ کی طرف اشارہ ہے)؛ (۲۹) Kozï Köpesh Bayan sülü، Alma Ata ۱۹۵۹ء (چار مختلف قراءتیں، بشمول Radlov کی قراءت کے)؛ (۳۰) Alpamis batïr، طبع M.O. Auézov اور N.S. Smirnova، Alma Ata ۱۹۶۱ء (دو متون مع روسی ترجمہ و شرح: (۱) مغنی شاعروں Maykot sandïbayev اور Sultankul Akkožaev کی روایت، طبع Sïdïkov (۲) Abdraim Baytursunov کی روایت طبع N. Smirnova، T. Sïdïkov، M. Sil'čenko)؛ (۳۱) Kïzžibek طبع M.O. Auézov اور N.Z. Smirnova، Alma Ata ۱۹۶۳ء (دو متون مع روسی ترجمہ و شرح: (۱) ۱۸۸۷ء کا مخطوطہ؛ (۲) ۱۹۰۰ء کا طبع)؛ (Karakalpak): Kïrkkïz (چالیس دوشیزائیں)، مغنی شاعر Kurbanbay Tžibaev کی روایت میں، Nukus ۱۹۵۶ء؛ (Özbek): A. Divaev، Etnografičeskie materialï، در sbornik materialov dlya statistiki Sïr Dar'inskoy oblasti، ج ۳ تا ۱۰، تاشکنت ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۲ء؛ (۳۲) Jusuf und Achmed, ein Özbegisches Heldengedicht im Chiwaer Dialekte، متن، Übersetzung und Noten von H. Vambery، بوڈاپسٹ ۱۹۱۱ء (Keleti Szemle، Névf)؛ (۳۳) Uzbekskiy narodniy épos، ج ۱ تا ۲، ازبک اکادمی علوم، تاشکنت ۱۹۵۶ء تا ۱۹۵۷ء؛ (۳۴) Alpomish Doston، مغنی شاعر Fazil-yuldash-oghli کی روایت، طبع Khamid Alimdzanov، تاشکنت ۱۹۳۹ء، بار اول، ۱۹۵۷ء؛ بار دوم ۱۹۵۸ء، بار سوم (Türkmen): Gorogli، Turkmenskiy narodniy épos، اشک آباد ۱۹۴۱ء؛ (۳۵) Magrupi: Yusup Akhmet، طبع B. Karriev؛ اشک آباد ۱۹۴۳ء؛ (۳۶) Gorogli طبع N. Ashirov، اشک آباد (ترکمان اکادمی علوم) ۱۹۵۸ء (آذربیجانی) Kër-ogli Azerbaydžanskiy narodniy épos، مؤلفہ

Gumet-Ali Zad، روسی ترجمہ از عزیز شریف، باکو ۱۹۳۰ء؛

تراجم: دو لسانی طباعتوں سے قطع نظر، جنھیں اوپر طباعتوں کے تحت بیان کیا جا چکا ہے، مندرجۂ ذیل تراجم پائے جاتے ہیں (الف) عام (الٹائی سے)؛ (۳۷) A. Schiefner: Heldensagen der minussinschen Tataren Rhythmisch bearbeitet، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۹ء؛ (۳۸) Kogutey : Altayskiy épos، طبع V. Zazburin اور N. Dmitriev، ترجمہ از G. Tokmashov ماسکو ۱۹۳۰ء (Kîrgîz سے)؛ (۳۹) Č. Č. Valikhanov : Sočinenya، ص ۲۰۸ بعد (Smert Kokulay Khana i ego pominki) (نامکمل) اقتباس Manas سے) سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۴ء (وسط انیسویں صدی عیسوی کی یادداشت)؛ (۴۰) Manas Kirgizskiy narodnîy épos، Glava iz "velikogo pokhoda" مغنی شاعر Sagimbay کی روایت، مترجمۂ S. Lipkin اور M. Tarlovskiy، دیباچہ از E. Mozolʾkov اور U. Džakishev، ماسکو ۱۹۴۱ء؛ (۴۱) Manas Kirgizskiy épos "Velikiy pokhod" مترجمۂ S. Lipbin، L. Pen' Kovskiy، M. Tarlovskiy، طبع U. Džakishev، E. Mozol' Kova، I. Sel'vinskiy، پروفیسر K.K. Yudakhin، دیباچہ از E. Muzolʾkov اور U. Džakishev، ماسکو ۱۹۴۶ء (ایک مختصر منظوم ترجمہ جو Sagimbay اور Sayakbay مغنی شاعروں کی روایات پر مبنی ہے)؛ (۴۲) Er. Toshtyuk Kirgizskiy narodiny épos مترجمۂ S. Somova فرونز ۱۹۵۸ء (Manas بروایت Sayakbay)؛ (۴۳) Manas Epizodî iz Kirgizskogo narodnogo éposa، مترجمۂ S. Lipkin اور L. Penʾkovskiy ماسکو ۱۹۶۰ء (مناس کی پیدائش سے لے کر موت تک کے واقعات)؛ (۴۴) Er. Tabildi Kirgizskiy épos، مترجمۂ S. Podelkov، فرونز ۱۹۵۹ء (ایک چھوٹی رزمیہ (Kazakh سے)؛ (۴۵) Kiz-Žibek Narodnaya Kazakhskaya poéma (XIV-XVvv)، Žusupbek کی روایت، Alma Ata اور ماسکو ۱۹۳۶ء؛ (۴۶) Pesnʾ O Kozi-Korpeč i Bayan Slu، مترجمۂ G. Tveritina، Alma Ata ۱۹۳۵ء اور ۱۹۴۹ء؛ (۴۷) M. Tarlov-skiy: Koblandi-batir، Alma-Ata ۱۹۳۷ء؛ (۴۸) Er. Targin، (Koblandibatir) Kazakhskiy épos، Kozi-Korpesh، Kambar batir، Alpamiso-Batir، Kiz Žibek کی روایتیں) Alma Ata ۱۹۵۸ء (ازبک سے)؛ (۴۹) Alpamish Uzbekskiy narodnîy épos، فاضل یلداش کی روایت، مترجمۂ V. Deržavin، A. Kočetkov اور L. Pen' Kovskiy طبع اور دیباچہ V. Zirmunskiy، تاشکنت ۱۹۴۴ء؛ (۵۰) Alpamish. Uzbekskiy narodniy épos po variantu Fazila Yuldasha، مترجمۂ L. Iva-Pen' Kovskogo تاشکنت ۱۹۳۹ء نیز ماسکو ۱۹۴۹ء (Karakalpak سے)؛ (۵۱) Kirk Kiz Karakalpakskiy épos، شاعر Kurbanbay کی روایت، مترجمۂ Smovova، تاشکنت اور ازبک گز ۱۹۴۹ء، ماسکو ۱۹۵۱ء؛ (۵۲) Sorok devushek، Karakalpakskaya narodnay poéma، مترجمۂ A. Tarkovskiy، ماسکو ۱۹۵۱ء، ۱۹۵۶ء، مغنی شاعر Kurbanbay Tažibaev کی روایت پر مبنی، جو ۱۹۴۰ء میں ضبط تحریر میں لائی گئی) (ترکمان Turkmen سے)؛ (۵۳) Yusup-Akhmet، روسی ترجمہ از G Shengeli، اشک آباد ۱۹۴۴ء۔

تشریح اور بحث (الف) عام: (۵۴) N. K. Chadwick: The oral literature of the Tartars، در The growth of literature : N. K. Chadwick اور H. M. Chadwick، ج ۳، حز ۱، کیمبرج ۱۹۴۰ء؛ (۵۵) C. M. Bowra: Heroic poetry، لنڈن بار اول ۱۹۵۲ء و بار دوم ۱۹۶۲ء = Heldendichtung، سٹٹ گرت ۱۹۶۴ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵۶) Voprosi isučeniya éposa narodov S.S.S.K.، ماسکو ۱۹۵۸ء

(وسطی ایشیائی رزمیہ پر مقالات از V. M. Žirmunskiy،
A. K. Borovkov، Kh. T. Zarifov، M. Takhmasib)؛
(۵۷) L. Klimovič : Iz istorii literatui Sovetskogo
Vostoka، ماسکو ۱۹۵۹ء؛ لوحہ ۳ (ص ۱۸۱ ببعد)؛
Ob ustnom narodnom tvorčestve؛ (۵۸) V. M.
Žirmunskiy : Narodniy geroičeskiy épos، ماسکو-
لینن گراڈ ۱۹۶۲ء، ج ۳، Epičeskoe tvorčestvo narodov
Sredney Azii؛ ج ۳، Sredneaziatskie narodnie
Skaziteli؛ (۵۹) V. Manas - (ب) خاص؛ (۶۰)
P. Pelliot : Sur la légende de Oguz khan en
écriture Ouigur، در T'oung Pao، ج ۲۷، ۱۹۳۰ء،
ص ۳۷۲ ببعد؛ (۶۱) Fruk Sümer : Oğuzlara ait
destani mahiyetde eserler، در AÜDTCFD، ج ۱۷،
۱۹۵۹ء، ص ۳۵۹ تا ۴۵۶؛ (۶۲) E. Rossi : Il Kitab-
i-Dede Qorqut، روما ۱۹۵۲ء، ص ۳۱ ببعد، Gli Oğuz-
La letteratura degli Oguzname؛ (۶۳) A. Bombaci :
Storia della letteratura turca، میلان ۱۹۵۶ء، ص
۹۷ ببعد، ۱۰۷ ببعد (الکشغری؛ اوغزقغان)؛ (۶۴)
V. M. Zirmunskiy : Skazanie ob Alpamiše i
bogatirskaya skazka، ماسکو ۱۹۶۰ء؛ (۶۵)
R.Z. Kidirbaeva : Ideyno khudožestvennie osobennosti
éposa "Sarinži - bokey"، فرونز ۱۹۵۹ء؛ (۶۶)
R. Z. Kidirbaeva : Narodno poetičeskie traditsii
épose Žanī-mirza؛ (۶۷) S. Zakirov : Er. Toghtük
éposunun variantlari Žana . Ideyalik-körkomlik
Özgöčölügü، فرونز ۱۹۶۰ء؛ (۶۸) B. Kebekova :
"Kurmanbek" éposunun variantlari، فرونز ۱۹۶۰ء؛
(۶۹) M. Mamirov : Sayakbay Karalaevdin "manas"
éposunun ideyalik-Körkömdük Özgöčölügü، فرونز
۱۹۶۲ء؛ (۷۰) B. Kebekova : Er Tabildi éposunun
ideyalik bagïtï Žana Körkömdük Özgöčölügü
فرونز ۱۹۶۲ء؛ (۷۱) M. Mamirov : "Semetey"
éposu - "Manas" tologiyasinin ekinči bölügü
(Sayakbay Karalaev varianti - boyunča)، فرونز
۱۹۶۳ء؛ (۷۲) Kirgizskiy geroičeskiy épos Manas
ماسکو ۱۹۶۱ء (مقالات از A.A. Petrosyan؛ M. Auezov
V. M. Žirmunskiy، M. Bogdanova وغیرہ شامل
(۱۸۵۰ تا ۱۹۶۰ء) جس میں ۹۹۵ مستند تصانیف کی
فہرست ہے؛ (۷۳) S.M. Abramzon : Étnografičeskie
syužeti v Kirgizskom épose "Manas"، در sovetskaya
Étnografiya، ج ۲، ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۳ تا ۱۴۰؛ (۷۴)
A. Inan : Manas destani Üzerine notlar، در TDAYB،
۱۹۵۹ء، ص ۹۵ تا ۱۰۶؛ (۷۵) B. Kerimzhanova :
Semetey i Seytek، فرونز ۱۹۶۱ء؛ (۷۶) A. S. Orlov :
Kazakhskiy geroičeskiy épos، ماسکو - لینن گراڈ،
۱۹۳۵ء؛ (۷۷) T. G. Winner : The oral art and
literature of the Kazakhs of Russian Central Asia،
N. C. Durham، ۱۹۵۸ء، ص ۳۳ تا ۸۵ (لوک گیت)؛
The Heroic Epos؛ (۷۸) V. M. Žirmunskiy اور
Kh. T. Zarifov : Uzbekskiy narodniy geroičeskiy
épos، ماسکو ۱۹۴۷ء؛ جرمنی میں اس کا مختصر ترجمہ
از W. Fleischer : Das Uzbekische heroische
Volksepos، در Beiträge zur Geschichte der deutschen
Sprache und Literatur، (Ost) Hrsg. Th. Frings U.E.
Karg-Gasterstädt، ج ۸۰، (۱۹۵۸ء)، ص ۱۱۰ تا
۱۵۹؛ (۷۹) Materiali po obsuždeniyu éposa "Alpamish" ob "épose" Alpamiš،
تاشکند ۱۹۵۹ء (مقالے از
Kh. T. Zarifov، V. M. Žirmunskiy، A. K.
Borovkov، Sh. M. Abdullaeva، Kh. S. Suleymanov؛
M. I. Bogdanova، وغیرہ؛ (۸۰) I. T. Sagitov :
Karakalpakskiy geroičeskiy épos، تاشکند ۱۹۶۳ء؛
مغنی شعرا؛ (۸۱) V.M. Žirmunskiy : The epic folk-
singers in Central Asia، (روایت اور فنکارانہ ترتیب)،
VII International Congress of Anthropological

and Ethnological sciences، (ماسکو ۱۹۶۳ء)، ماسکو ۱۹۶۳ء؛ (اوزان سے متعلق) (۸۲) M.K. Khamraev : Osnovi tyurkskogo stikhoslozeniye (دیباچہ از V. M. Zirmunskiy ماخذ در روسی قازق قرغیز، تاتار، ازبک، اویغور) Alma Ata، ۱۹۶۳ء۔

(سینیات) : (۸۳) The re-examination of the Soviet Asian Epics، ۱۹۳۸ تا ۱۹۵۵ء، در The Central Asian Review، ج ۴ (۱۹۵۶ء) ص ۶۶ ببعد۔

(A. T. HATTO)

۵ - اُردو ادب: دکن میں، جہاں اُردو ادب نے ارتقا کے ابتدائی مراحل طے کیے، حماسہ نگاری کا آغاز ہوتا ہے، جس میں بیجا پور کے فرمانروا علی عادل شاہ ثانی (۱۶۵۶ تا ۱۶۷۲ء) کے کارناموں کو موضوع سخن بنایا گیا ہے۔ شمالی ہندوستان میں اس کا ارتقا بہت مدت بعد ہوا۔ لیکن بعض ایسے عناصر، جنھیں کسی حد تک حماسہ میں شمار کیا جا سکتا ہے، ان شہر آشوبوں میں موجود ہیں جن میں دہلی اور اس کے نواح کے معاشرتی و معاشی زوال پر آنسو بہائے گئے ہیں اور جو اٹھارھویں صدی عیسوی کے اوائل سے لے کر جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے چند سال بعد تک لکھے گئے۔ ان عناصر کی ابتدا شاہ حاتم دہلوی (۱۶۹۹ تا ۱۷۹۱ء) سے ہوتی ہے اور یہ مرزا رفیع سودا (۱۷۱۳ تا ۱۷۸۱ء) اور میر تقی میر (۱۷۲۳ تا ۱۸۱۰ء) کی مثنویوں اور طنزیہ نظموں سے ہوتے ہوئے نواب میرزا خان داغ (۱۸۳۱ تا ۱۹۰۵ء) کی مشہور شہر آشوب میں اپنی انتہا کو پہنچ جاتے ہیں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی اور انیسویں صدی عیسوی کے اوائل کی مرصّع و مقفّی منثور داستانوں کا مطالعہ کریں تو ان میں حماسہ کے بچے کھچے آثار ایک جامد شکل میں نظر آتے ہیں۔ یہ داستانیں امیر حمزہ کے اس سلسلے پر مبنی ہیں جو ترکیہ سے انڈونیشیا تک پورے عالم اسلام میں مروج تھا اور بعد میں ترقی کر کے طلسم ہوشربا اور بوستان خیال جیسی ضخیم مجلدات کی صورت اختیار کر گیا، جن کے اسلوب کی امتیازی خصوصیات میں اطناب بیان اور گھسے پٹے واقعات کی تکرار کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ ان داستانوں کا تعلق ایک عالم طلسم و اوہام سے ہے اور ان میں تین قسم کے کرداروں کی باہمی کشمکش کو افسانہ اور افسانہ در افسانہ کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ کرداروں کی یہ تثلیث زوال آمادہ نام نہاد ابطال (جن کا سلسلۂ نسب امیر حمزہ تک پہنچتا ہے)، ان کے مددگار عیّاروں اور ان کے مخالف مشرک ساحروں پر مشتمل ہے۔ مؤخرالذکر کرداروں کو سفاک غارت گر مرہٹوں اور جاٹوں کے جتھوں کی علامت قرار دیا جا سکتا ہے، جنھوں نے اٹھارھویں صدی عیسوی میں سلطنت مغلیہ کو ایک آشوب میں مبتلا کر دیا تھا۔

جدید مفہوم میں سلسلۂ ابطال کی پہلی حماسی نظم غالباً کسی نامعلوم دکنی شاعر کی ایک مختصر مثنوی ہے: یہ ٹیپو سلطان [رک بآں] کا مرثیہ ہے، جس نے آخر دم تک دشمنوں کا مقابلہ کیا اور جام شہادت نوش کیا۔

سید احمد بریلوی ؒ [رک بہ احمد شہید، سید] کی تحریک جہاد کی تائید میں جن شعرا نے مختصر حماسی نظمیں لکھیں ان میں ممتاز ترین مومن خان مومن (۱۸۰۰ تا ۱۸۵۱ء) ہیں۔ مجاہدین کے بریلوی گروہ میں سے مولوی لیاقت اللہ اور بعض دوسرے شعرا نے بھی عوام میں جوش پیدا کرنے اور انھیں جہاد کی دعوت دینے کے لیے مختصر رزمیہ مثنویوں سے کام لیا، لیکن ان کا اسلوب پھیکا اور غیر شاعرانہ ہے۔

لکھنؤ میں انیسویں صدی کے وسط میں سانحۂ کربلا (۶۱ھ/۶۸۰ء) پر جو مرثیے لکھے گئے

ان میں حماسہ کا رنگ پایا جاتا ہے، جو میر ببر علی انیس (۱۸۰۲ تا ۱۸۷۴ء) اور ان کے معاصر میرزا سلامت علی دبیر (۱۸۰۳ تا ۱۸۷۵ء) کے مراثی میں حماسہ کی صحیح عظمت اور شوکت کو چھوتا نظر آتا ہے۔ "شہادت ناموں" کی طرح ان کا موضوع بھی حضرت حسین بن علیؓ کی شجاعت و مقاومت اور تکالیف و مصائب ہیں۔ ان میں بیان کیا گیا ہے کہ جناب حسینؓ نے کس جوانمردی سے بے پناہ مشکلات کا مقابلہ کیا۔ ان میں صحرا کے علاوہ امام عالی مقام کے گھوڑے اور تلوار کی توصیف بڑی تفصیل سے ملتی ہے؛ لیکن ان میں واقعات کی زمانی و مکانی حیثیت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا اور پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کے عراق کے جذباتی اور معاشرتی، اور بڑی حد تک جغرافیائی ماحول کو انیسویں صدی عیسوی کے اودھ سے گڈمڈ کر دیا ہے۔

۱۸۵۷ء کے بعد جب اردو شاعری جدید دور میں داخل ہوئی تو سیاسی منظومات میں جو رنگ سب پر غالب آیا اس کا تعلق حماسہ کے موضوع اور اسلام کی گزشتہ عظمت کے احساس سے عبارت تھا۔ اس کا آغاز الطاف حسین حالی [رک بآن] کی مسدس مد و جزر اسلام سے ہوا اور علامہ اقبال کے کلام میں اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ گیا۔ ان سیاسی نظموں میں حماسہ کا رنگ اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ ان میں اسلام کے احیاء پر زور دیا جاتا ہے اور اس کا جدید نظریات سے موازنہ کیا جاتا ہے۔ عام طور پر ان منظومات کا اسلوب بیانیہ نہیں اور حماسہ نگاری کا حق تاریخ اسلام کی مخصوص شخصیات یا واقعات کی طرف اشارہ کر کے ادا کیا جاتا ہے۔ البتہ حفیظ جالندھری کا شاہنامۂ اسلام بیانیہ اسلوب کا حامل ہے۔

مآخذ: مذکورۂ بالا شعرا کی تصانیف کے علاوہ دیکھیے: (۱) نشید حریت، طبع شان الحق حقی، کراچی ۱۹۵۸ء؛ (۲) نصرتی: علی نامہ، طبع عبدالمجید صدیقی، حیدر آباد ۱۹۵۹ء، اعظم گڑھ دیباچہ مرتب؛ (۳) شبلی نعمانی: موازنۂ انیس و دبیر؛ (۴) رام بابو سکسینہ: *A History of Urdu Literature*، الٰہ آباد ۱۹۳۳ء، اردو ترجمہ از عسکری؛ (۵) محمد صادق: *A History of Urdu Literature*، لندن ۱۹۶۴ء۔

(عزیز احمد)

حمالہ: رک بہ حمالیہ۔

حمالیہ: یا حمالیہ، حمالیت، ایک افریقی اسلامی تحریک، جو شریف حمالہ کے نام سے موسوم ہے۔ اولین فرانسیسی مصنفوں نے یہی نام لکھا ہے (*Étude sur l'Islam et les tribus du Soudan* : P. Marty، پیرس ۱۹۲۰ء، ج ۵)، دوسروں نے اسے حما اللہ یا حمد اللہ بنا دیا ہے۔ اس کے پیرو کار اپنے آپ کو اخوان کہتے ہیں۔ وہ حمالیین کے نام سے بھی معروف ہیں۔ ان کے تجانی اعدا انہیں "گیارہ دانے" *Sapac gō* (در Tukolor) کہتے ہیں اور انہیں ملحد سمجھتے ہیں۔

یہ مسلک (عقیدہ) اس صدی عیسوی کے آغاز میں مالی Mali میں نمودار ہوا۔ اس کی غرض و غایت ایک نئی مذہبی برادری (ملت) کی تشکیل نہ تھی بلکہ یہ تجانیہ کی تعلیمات کی اصلاح کی ایک کوشش تھی، بالخصوص جوہرۃ الکمال کے ورد کے متعلق جسے حمالیوں کے نزدیک گیارہ مرتبہ پڑھنا چاہیے جب کہ تجانی ورد میں اسے بارہ مرتبہ پڑھا جاتا ہے۔

اس تحریک کا بانی شیخ سیدی محمد بن عبداللہ، معروف بہ شریف الاخضر تھا، جو Touat کا باشندہ تھا اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے تجانی ورد طاہر بن ابی طیب (Thani Ben Bou Tayeb) سے حاصل کیا تھا جو تلمسان (الجزائر) کے تجانی زاویے کا مہتمم تھا۔ اس نے نیورو Nioro میں ۱۹۰۳ء میں اقامت اختیار کر لی، اور یہ عزم

کر لیا کہ وہ تجانیہ کو اس کی اصلی پاکیزہ صورت میں ظاہر کر کے رہے گا۔ اس نے گیارہ دانوں والی تسبیح اختیار کروائی، لیکن وہ اپنے مسلک کی اشاعت کے بغیر ۱۹۰۹ء میں فوت ہو گیا اگرچہ Nioro میں بعض Wolof تاجر اس کے مددگار تھے۔

اس کا مرید شریف امدو Amado حمٰہ اللہ حیدرہ ۱۸۸۶ء میں پیدا ہوا۔ وہ اپنے مرشد کی وفات کے وقت چھبیس برس کا تھا۔ اس نے ان تعلیمات کی کہیں زیادہ کامیابی کے ساتھ اشاعت کی۔ حماہ اللہ Tichit کے قبیلۂ اہل سیدی شریف سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کا دادا اور اس کا باپ محمد ولد سیدنا عمر، جو شریفی قبیلے سے تھا، تاجر تھے اور انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں قصبۂ نیرو Nioro میں اقامت گزیں ہو گئے تھے۔ اس کی ماں عائشہ دلّو (Aissa Dial'o) Niamina کے قبیلۂ Fulani سے تھی۔ شیخ حماہ اللہ کا بیان تھا کہ اس کا سلسلۂ نسب عبداللہ بن الحسن بن الحسن بن علیؓ کے واسطے سے حضرت علیؓ سے جا ملتا ہے۔ اس طرح وہ حسنی سادات کی اولاد میں سے تھا۔ اس نے اپنے قبیلے کے قرآنی مکتب میں شیخ آلّد سیدی سے تعلیم حاصل کی اور پھر الحاج محمد آلّد مختار بیے، جو بعد میں اس کا دشمن بن گیا، اور آخر میں شیخ سیدی محمد سے۔ وہ بہت کم باہر نکلتا تھا، ہمیشہ سفید لباس میں ملبوس رہتا۔ اس نے اپنے آپ کو عبادت، ریاضت اور وجد و حال کے لیے وقف کر دیا تھا۔ وہ ایک صوفی تھا، جو وجدانی کیفیت میں سرشار رہتا، جس کی بدولت کہا جاتا تھا کہ اس کا اللہ تعالیٰ یا نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے براہ راست تعلق قائم ہو گیا تھا۔ یہی امر اس کی شہرت کا باعث تھا۔ بہت سے ہم خیال صوفیہ اس کی زیارت کے لیے آتے تھے بلکہ شروع میں اس علاقے کے بعض عرب (Moors) بھی اس کے دیدار کے لیے آتے رہے۔

۱۹۲۵ء کے لگ بھگ اس نے شیخ کا لقب اختیار کیا اور مقدّموں کا تقرّر کیا۔ زاویے سے باہر نکلے بغیر وہ پُرجوش مبلّغوں سے کام لینے لگا، جنھوں نے تعلیمات کی Nioro، Walata، Kiffa، Kayes، Timbreda، Nara اور Nema میں اشاعت کی۔ چند ایک سال میں اس کا مسلک سنی گال اور نائیجر وسطی کے دریائی طاسوں میں آباد زنگیوں کے ایک وسیع علاقے میں پھیل گیا۔ اولاد زین، اہل ترنی، اہل توخبہ، لدوم، اولاد ناصر، اولاد مبارک، اہل سیدی محمود اور لغلل (کے قبائل) میں بھی اس کے مقدّم تھے۔ اس نے خالص تجانی ورد کی تبلیغ کی۔ اس کے مریدوں نے عہد کیا کہ وہ زندگی بھر کوئی دوسرا مسلک اختیار نہیں کریں گے اور اس کے احکام کی بے چون و چرا اطاعت کریں گے۔ وہ ولی مشہور تھا اور بعض اسے مہدی خیال کرتے تھے۔ اس کے پیروکاروں میں انتظامیہ کے عہدہ دار اور بعض مقامی پولیس کے افسر بھی تھے۔ اس کی شہرت پورے ساحلی علاقے میں پھیل گئی، لیکن ہنگامہ خیز مریدوں پر اسے قابو حاصل نہ رہا۔

حماہ اللہ کی تعلیمات کی جلد ہی تجانی حلقوں نے مزاحمت کی، خاص طور پر Kaba Diakité اور Silka نے، جو الحاج عمر [رکّ بآں] کے مرید تھے، اس مسلک کی شدومد سے مخالفت کی۔ قادریہ اور کئی عرب مسلم قبائل (Moorish) نے بھی اسے دعوت مبارزت دی۔ اس مخالفت کا سبب، گیارہ منکوں والے معاملے سے قطع نظر، اس حقیقت میں مضمر تھا کہ اس کی تعلیمات کی اشاعت Nioro میں ہوئی تھی جو طاقت ور عمری خاندانوں کی جاگیر تھا اور اس کا عقیدہ ایک ایسے سماجی پہلو کا مظہر تھا جو اس دور کی کے معاشرے سے متصادم تھا۔

شیخ حماہ اللہ نے عورتوں، قیدیوں، (حراتین [رکّ بآں]) اور نوجوانوں کو ورد کی اجازت دی،

اور انہیں والدین اور ان کے آقاؤں کی اطاعت سے آزاد کر دیا۔ آخر کار اس نے عورتوں کو ان رسوم میں شرکت کی اجازت دے دی جن میں بلا تمیز ذات پات مرد جمع ہوتے ہیں۔ اس نے عورتوں کی بے راہ روی پر نکتہ چینی کی اور عمدہ لباس پہننے کی بھی سفارش کر دی، لیکن دنیوی اور سماجی مسائل کو نظر انداز کر دیا۔

یہ یقینی ہے کہ اگرچہ احمد التجانی نے جوْرَۃ الکمال کے ورد کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ہدایت پر گیارہ بار پڑھنے کی تلقین کی تھی، جنھیں اس نے ایک خواب میں دیکھا تھا، اور یہ ورد اعداد کے مطابق بھی تھا، لیکن اس نے اس ورد کو نامعلوم اسباب کی بنا پر بارہ بار پڑھا تھا جب کہ وہ ترکوں کے خلاف جدو جہد کرنے پر مجبور تھا (ترک افواج نے عین مہدی کو ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء اور ۱۲۰۱ھ/۱۷۸۷ء میں گرفتار کر لیا تھا)۔ ممکن ہے کہ یہ بدعت اس کے بیٹے محمد الکبیر سے شروع ہوئی ہو۔ حمالیوں کی تسبیح میں آویزے سے دونوں طرف گیارہ دانے ہوتے ہیں۔

الحاج عمر تل ۱۸۳۵ء میں اس سلسلے میں منسلک ہوا تھا۔ وہ مکے میں شیخ محمد غالی سے دوسری مرتبہ ورد کی اجازت حاصل کرنے سے پیشتر ورد گیارہ بار ہی پڑھتا رہا، لیکن اس نے اپنی تصنیف الرّماح میں لکھا ہے کہ ورد پڑھنے کی صحیح تعداد گیارہ ہے۔

حماہ اللہ کے مرید ذاتوں اور مردوں اور عورتوں میں مساوات کی تبلیغ کرتے تھے۔ انھوں نے تلّ قبیلے کے مخالفین، نیچ ذات، غلاموں نیز متصوفانہ رجحانات رکھنے والے بعض خاندانوں سے اپنے ہم خیال بھرتی کیے۔ اس مسلک کو مقدّموں نے فروغ دیا جن میں سے بعض نے شیخ کی شخصیت کی پرستش کر کے امن عامّہ میں خلل ڈال دیا۔ سرگرم کار مقدموں میں سے ایک Kayes کا Yacouba (یعقوب) Sylla تھا۔ آخر کار یہ سماجی اختلاف سیاسی مخاصمت کی صورت اختیار کر گیا۔ فرانسیسی انتظامیہ نے دفع الوقتی اور اس مذھبی جھگڑے میں غیر جانبدار رہنے کی کوشش کی، لیکن جب واقعات زیادہ سنگین صورت اختیار کر گئے تو اسے دخل دینا پڑا۔ ۱۹۲۳ء میں لغلل اور تنوجو قبائل کے درمیان مذھبی سیاسی جھگڑوں اور قتل و غارت کی ابتدا ہوئی جو کئی سال تک جاری رہی۔ ۱۹۲۴ء میں حمالیوں نے Nioro کے سردار کے گھر پر حملہ کر دیا۔ شیخ حماہ اللہ کو، جس نے ان واقعات کو ختم کرنے کے لیے مداخلت نہیں کی تھی، Mederda بھیج دیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں Yacouba Sylla، Kayes میں رسوائی کا باعث بنا۔ تجانیوں نے اس پر عیش پرستی اور باغیانہ گیتوں کی تالیف کا الزام لگایا، جس پر ہنگاموں سے بچنے کے لیے اسے Kaedi بھیج دیا گیا۔ اسی سال جب اس نے عورتوں اور مردوں میں مساوات، زیورات پہننے اور قرآن حکیم کی عدم قادیت (نعوذ باللہ) کا پرچار کیا تو Kaedi میں زیادہ سنگین واقعات وقوع پذیر ہوئے؛ اس نے برنگنی کپڑوں کو جلوا دیا اور سونے کے ہاروں کو فروخت کرا دیا؛ بعد ازاں Yacouba Sylla نے عوام کی علی الاعلان توبہ کا اہتمام کیا، جو بہت سی طلاقوں کا باعث بنا۔ اس نے ”بہشتی رقصوں“ کا بھی انتظام کیا؛ ۱۵ فروری ۱۹۳۰ء کو تجانیوں اور حمالیوں کے درمیان فساد ہو گیا جو پندرہ اموات کا باعث بنا۔ ۱۹۳۳ء میں Fodré Sylla نے اپنے مہدی ہونے کا دعوی کیا اور انتظامی چوکی پر حملہ کرنے کی کوشش میں اسے Kidal میں قید کر دیا گیا۔ شیخ حماہ اللہ نے ان دونوں سیلاؤں Syllas کو ان کی انتہا پسندیوں کی وجہ سے سرزنش کی۔

۱۹۳۳ء میں حماءاللہ اور اربابِ حکومت میں مصالحت ہو گئی اور اسے نیورو Nioro واپس بھیج دیا گیا۔ ۱۹۳۶ء کے لگ بھگ حمالیوں نے اپنا قبلہ تبدیل کر لیا اور نیورو کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے لگے، جسے وہ اپنا ''مکہ'' کہتے تھے۔ ۱۹۳۸ء میں تنوجیو Tenouadjiou نے حمالی لفلل پر حملہ کیا اور ان کے سردار بابا کو، جو شیخ کا ایک بیٹا تھا، شدید زخمی کر دیا۔ بعد ازاں اس پر دوبارہ حملہ کیا گیا اور اس کے دشمنوں نے اس کے پاؤں کے تلووں کو جلا دیا۔ اپنے آپ کو خطرے میں محسوس کرتے ہوئے حماءاللہ نے کچھ مذہبی اقدامات کیے اور اختصار کے طور پر دو رکعت نماز کی تلقین کی۔ مریدوں نے فوراً ہی اس کی پیروی شروع کر دی۔ اگست ۱۹۴۰ء میں بابا نے محسوس کیا کہ وہ بدلہ لے سکتا ہے، چنانچہ اس نے کئی مواقع پر تنوجیو Tenouadjiou کے ٹھکانوں اور کاروانوں پر حملہ کیا جو چار سو چالیس مردوں، عورتوں اور بچوں کی ہلاکت اور خوفناک مظالم پر منتہی ہوا۔ شیخ کی ذاتی اور بلاواسطہ ذمے داری تو ثابت نہ ہوئی، لیکن بعض حمالیوں، مثلاً ریانس Reyanes نے ان واقعات کی مذمت کی؛ تاہم اسے الجزائر اور بعد میں فرانس میں جلا وطن کر دیا گیا۔

اس وقت فرانس جرمنی سے برسرپیکار تھا۔ اس نے اس تحریک کو دبانے کے لیے سخت اقدامات کیے۔ اخوان چھپ گئے۔ انہوں نے کلمۂ شہادت کو اس کے جزوِ اول تک محدود کر دیا۔ بعض اوقات وہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اسم گرامی کی جگہ حماء اللہ کا نام لینے لگے۔ بعض نے اپنی پیشانیوں یا بازوؤں پر اپنی جماعت کا نشان کندہ کر لیا۔ ہوبہو دیولسو، عین بریفگہ اور الاغر میں ہونے والے بعد کے واقعات کی تحقیقات نے حمالیوں کی موجودگی کو ظاہر کیا ہے، لیکن ان میں اخوان شامل نہ تھے۔ شیخ نے اگست ۱۹۴۳ء میں مونٹ لوگاں Montluçon میں وفات پائی اور وہیں مدفون ہوا۔

۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء کی جنگ عظیم کے بعد حمالی دوبارہ نمودار ہوئے، لیکن سرکاری دباؤ اور عمیری نجانیوں کی دشمنی کی وجہ سے انہوں نے قدرے خفیہ سرگرمیاں جاری رکھیں۔ یعقوبو سلا Yacouba Sylla کو ساحل عاج کی طرف جلا وطن کر دیا گیا۔ وہاں اسے بہت کامیابی حاصل ہوئی۔ اس نے ڈھائی سو اشخاص کی ایک جماعت بنائی، جس کے ارکان اپنے ذرائع و وسائل ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں اور عوامی اعتراف گناہ اور توبہ میں شامل ہوتے ہیں۔ اس کی شہرت دل کی بات بوجھنے اور گزرے ہوئے واقعات بتانے پر منحصر ہے۔ وہ گاگنوا Gagnoa کے مسلم تاجروں سے اختلاط نہیں رکھتا اور حج کی عدم افادیت کا پرچار کرتا ہے۔ موپتی Mopti میں محمد کمبیری Kambiri مذہبی معاملات میں شیخ کی خالص تعلیمات کو محفوظ رکھنے میں جانفشانی سے کام کرتا ہے۔ اس کے مرید الگ تھلگ رہتے ہیں اور مسجدوں میں نہیں جاتے۔ وہ اسلامی رسوم اپنے بھائی بندوں کے ساتھ مل کر انجام دیتے ہیں۔

۱۹۲۹ء کے لگ بھگ حماءاللہ نے تیرنو بکر سیف تل Tyerno Bokar Salif Tall کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔ یہ شخص مالی میں بہت مشہور تھا، جہاں تولانی قبیلے نے اسے ولی کا درجہ دے دیا ہے۔ چونکہ بکر نے شیخ کی مدافعت کی تھی اس لیے تلّ خاندان نے اس سے قطع تعلق کر لیا۔ اس کے جلد ہی بعد وہ مر گیا، لیکن اس کے مریدوں نے اس کی تعلیمات کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہ مرید حماءاللہ کی تلقین کے مطابق گیارہ دانوں کی تسبیح سے وظیفہ کرتے ہیں، لیکن بکر سلف تل کی پیروی کرتے ہوئے زیادہ زور سخاوت اور خدا اور انسان کی محبت پر دیتے ہیں۔

۱۹۵۰ء میں نیورو میں کل ایک لاکھ پچپن ہزار مسلمانوں میں سے ستر ہزار حمالی تھے۔ خود اس قصبے میں آدھی سے زیادہ آبادی حمالی ہے۔ تقریبًا تیس قرآنی مدارس میں ان کے مذہب کی تعلیم دی جاتی ہے۔ مالی کے باقی حصوں، بھاکو، ھیگو، ٹمبکٹو، انسونگو، کدل، کالرس اور بنڈیا گرہ میں اس مسلک کے تقریبًا ایک لاکھ پچاس ہزار پیرو ہیں، موریتانیا کے علاقۂ ہوذ میں ان کی خاصی تعداد ہے اور کچھ اتر Atar تک بھی پائے جاتے ہیں۔ ھوتہ ووتا کے علاقے اوھی گویا Ouahigouya، ڈوری، یاکو اور بوبو دیولسو میں تقریبًا اسی ہزار ہیں اور سنی گال کی وادی اور نیامی میں بھی کچھ پائے جاتے ہیں۔

ورد کا موجودہ حامل بظاہر شریف احمد ولد حما اللہ ہے، جس کی عمر پچاس برس ہے اور موریتانیا میں نِما کے مقام پر سکونت پذیر ہے۔

مآخذ: اس موضوع پر خاص تصانیف: (۱) P. Marty: *Etudes sur l' Islam et les tribus du Soudan*، پیرس ۱۹۲۰ء، ج ۵؛ (۲) A. Gouilly: *L' Islam depuis l' Afrique Occidentale Française*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۳) L. Massignon: *Annuaire du Monde Musulman*، بار چہارم، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۳۲۰ تا ۳۲۱؛ (۴) J.S. Trimingham: *Islam in West Africa*، آکسفرڈ ۱۹۵۹ء، ص ۹۳، ۹۹؛ (۵) J.C. Froelich: *Les Musulmans d' Afrique noire*، پیرس ۱۹۶۲ء؛ کئی غیر شائع شدہ تصانیف ہیں جن میں یہ شامل ہیں: (۶) Lafeuille: *Le Tijanisme onze grains ou Hamallisme*؛ (۷) Nicolas: *Une mystique révolutionnaire Socialo-religieuse le Hamallisme*؛ (۸) Rocaboy: *Le Hamallisme*۔ یہ تینوں تصانیف غیر شائع شدہ دستاویزات ہیں، جو پیرس میں C.H.E.A.M. کے محافظ خانے سے تعلق رکھتی ہیں؛ (۹) J. Beyries: *Les Confréries musulmanes en Afrique noire*۔ ان خطبات کا ایک سلسلہ ہے جو ۱۹۵۰ء میں C.H.E.A.M. میں دیے گئے؛ (۱۰) M. Chailley: *L' Islam en A.O.F.*، خطبات کا ایک سلسلہ، جو پیرس میں C.M.I.S.O.M. میں دیے گئے۔

(J.C. FROELICH)

حَمَام: (جمع حمائم، حمامات)؛ ایک اسم جمع، جسے اگر وسیع مفہوم میں لیا جائے، تو ہر اس پرندے کے لیے استعمال ہوتا ہے "جو نگلتا ہے اور چہچہاتا ہے" (کُلُّ طَیْرٍ عَبَّ وَ هَدَرَ فَهُوَ حَمَام) (مزید معلومات کے لیے دیکھیے وا، لائڈن، بار دوم، بذیل حمام)۔

مآخذ: (۱) الدّمیری: حیوة الحیوان، ۱: ۲۵۶ تا ۲۶۳، بذیل مادّہ؛ (۲) ابن سِیدہ: المخصّص، ۸: ۱۰۰ ببعد؛ (۳) السیوطی: حُسن المحاضرة؛ (۴) اخوان الصّفاء، مطبوعۂ بمبئی، ۲: ۱۳۳؛ (۵) ابن شاہین الظاہری: زبدة کشف الممالک، پیرس ۱۸۹۳ء۔

([تلخیص از ادارہ] F. VIRÉ)

حَمَاوَنْد: [= حَمَوَنْد؛ هَمَوَنْد] کُردوں کا ایک قبیلہ، جس نے اپنی تاخت و تاراج سے گزشتہ صدی کے آخر میں موصل کے جنوب میں دریاے دجلہ کے کنارے کے علاقوں کو مخدوش بنا دیا تھا۔ بقول Cuinet (*La Turqie d' Asie*، ۲: ۷۶۸) یہ لوگ ان علاقوں میں ایران سے نقل وطن کر کے آئے تھے۔ کرزن (*Persia*، ۱: ۵۵۷) کی رو سے یہ لوگ کرمانشاہ کے اقامت پذیر کردوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ہیں۔ ترکی حکّام کئی مہموں کے بعد آخر کار ان کی لوٹ مار کا خاتمہ کرنے میں کامیاب ہوئے۔

مآخذ: (۱) عباس العزاوی: عشائر العراق، جلد ۲؛ (۲) C.J. Edmonds: *Kurds, Turks and Arabs*؛ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے وا، لائڈن، بار دوم۔

(L. MASSIGNON)

حمائل : (تعویذ، طِلسم)؛ بعض اسلامی ملکوں میں تعویذوں کا استعمال ہوتا ہے ۔ شمالی افریقہ میں تعویذ کو حِرْز [= حِرز] کہتے ہیں ۔ مشرق کے عربوں میں حمایہ یا حافظ اور عوذہ یا معاذہ اور ترکی میں یافتہ، نسخہ یا حمائل؛ تعویذوں کو اکثر چھوٹی چھوٹی تھیلیوں، آویزوں یا بٹووں میں رکھا جاتا ہے، جنھیں یا تو گلے میں لٹکا لیتے ہیں یا بازو کے گرد یا پگڑی کے ساتھ باندھ لیتے ہیں ۔ مالدار لوگوں کے تعویذ سونے یا چاندی کے ہوتے ہیں ۔ بچے جونہیں چالیس دن کے ہوتے ہیں ان کے تعویذ باندھ دیے جاتے ہیں ۔ تعویذ کے طور پر بعض بہت عجیب اور بھونڈی چیزیں بھی استعمال کی جاتی ہیں، مثلاً سیپیاں، ہڈی کے ٹکڑے وغیرہ، جنھیں چمڑے میں سی کر بائیں بازو کے نیچے باندھ دیا جاتا ہے (دیکھیے *Memoires of an Arabian Princess* : Emily Ruete، مترجمۂ L. Strachey، نیویارک ۱۹۰۳ء، ص ۹۸) ۔ بدوی لڑکیوں کے پاس ایک تعویذ رہتا ہے جسے وہ ”حُرز“ کہتی ہیں اور بہت عزیز رکھتی ہیں ۔ یہ دعاؤں کی ایک کتاب سات سنٹی میٹر لمبی اور چار پانچ سنٹی میٹر چوڑی ہوتی ہے اور سونے یا چاندی کی ڈبیا میں بند کر کے بُروج، یعنی جڑاؤ پِن، کے طور پر پہنی جاتی ہے ۔

وہ دعائیں، علامتیں اور اعداد جو ان تعویذوں میں پائے جاتے ہیں، بہت مختلف جگہوں سے لیے گئے ہیں اور ان کے متعلق تحقیقات میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ ان میں کہیں تو ہمیں خدائے تعالٰی کے نام نظر آتے ہیں، کہیں آیات قرآنی، کہیں علامات زیج، یہود کے علم الاسرار *Kabbalistic* کے حروف، جادو کے خانے، علامات رمل اور کہیں جانوروں اور انسانوں کی تصویریں نظر آتی ہیں (قب جدول، ۱ : ۹۹۲ ب ببعد) ۔ اسلامی روایت کے مطابق اللہ تعالٰی کے ننانوے نام ہیں، جو در اصل ذات باری تعالٰی کی صفات ہیں، مثلاً العظیم (بڑا)، الحکیم (عقلمند)، العلیم (جاننے والا) الرحیم (رحم کرنے والا) اور بعض محدثین، مثلاً الترمذی اور ابن ماجہ نے یہ سب نام شمار کیے ہیں (Doutté : *Magie et Religion dans l'Afrique au Nord*، ص ۲۰۰، میں بھی یہ سب نام دیے گئے ہیں؛ نیز دیکھیے Redhouse کا مقالہ، در *JRAS*، ۱۸۸۰ء؛ نیز رک بہ اللہ) ۔ ان ناموں کو جیسے کوئی چاہے استعمال کر سکتا ہے یا انہیں ان حروف کے اعداد کے مطابق ترتیب دی جا سکتی ہے جن سے وہ مرکب ہیں ۔

فرشتوں کے بھی بہت سے نام ہیں ۔ سب سے زیادہ مشہور چار بڑے فرشتوں میکائیل، جبرائیل، عزرائیل اور اسرافیل کے نام ہیں، جو بہت سے تعویذوں میں ملتے ہیں ۔ ان کے علاوہ اور نام بکثرت ہیں جو ملائکہ سے متعلق کتب میں مذکور ہیں ۔ اس قسم کی بہت سی تصانیف ہیں جو فرضی مصنفین مثلاً اُنضرون یا اندھریش کی طرف منسوب ہیں اور جو ایک ایسے عقیدے پر مشتمل ہیں جو ادریہ فرقے (gnostic) کے نظریۂ زمان سے ماخوذ ہے ۔ کچھ فرشتے ایسے ہیں جن کے اختیار میں سیارے ہیں اور بعض مہینے اور ہفتے کے دنوں کے مختار ہیں ۔ ہر دن کے لیے سات سات فرشتوں کے نام دیے گئے ہیں ۔ یہ نام بہت ثقیل ہیں اور اکثر اوقات دو نام ایک ساتھ مذکور ہوتے ہیں، جیسے طلیخ و الیخ، قیطر و میطر، قنطش و باقنطش، یعنی اس ترکیب سے جو تورات کے Gog and Magog میں یا عربوں کی روایات کے یاجوج و ماجوج میں پائی جاتی ہے ۔ ایک فرشتہ مططرون ہے، جو جادو کی دنیا میں بہت نمایاں ہے ۔ کبھی تو اسے سیارہ مشتری کا وکیل سمجھا جاتا ہے اور کبھی عطارد کا ۔ عرب اسے بظاہر کبھی کبھی میکائیل سے بھی ملتبس کر دیتے ہیں ۔ یہود

کی مذہبی کتابوں میں وہ بہت نمایاں شخصیتوں میں سے ہے۔ اس کا ذکر زہر (*Zohar*) میں بھی ملتا ہے، جہاں اس کی حیثیت ایک طرح کے "نائب خالق" کی سی ہے (قب Renan : *Vie de Jesus*، ص ۲۴۷، حاشیہ ۴؛ *Les Apôtres*، ص ۱۷۰؛ Schwab : *Vocabulaire de l'Angélogie*، ص ۱۷۰)۔ اسرائیلیات میں دو اور فرشتوں کے نام بھی اکثر مذکور ہوتے ہیں، یعنی ھاروت و ماروت (رک باں)۔ یہ نام قرآن مجید میں بھی مذکور ہیں۔ علاوہ فرشتوں کے بعض اساطیری شخصیتوں سے بھی استمداد کی جاتی ہے، مثلاً سات سونے والوں (اصحاب کہف [رک بآنہا] سے۔

قرآنی آیات میں بحیثیت تعوذ کے سب سے زیادہ پرتاثیر دو چھوٹی سورتیں ہیں، یعنی ۱۱۳ [الفلق]: قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ [= تو کہہ میں پناہ میں آیا صبح کے رب کی] اور ۱۱۴ [النّاس] (قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ [= تو کہہ میں پناہ میں آیا لوگوں کے رب کی]۔ یہ دونوں سورتیں المعوّذتین (دو محفوظ رکھنے والی) کہلاتی ہیں۔ پہلی میں بری عورتوں کا ذکر ہے جو گرہوں پر پھونکتی ہیں اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ سورت جسمانی امراض کے لیے بھی خاص طور پر مفید ہے۔ دوسری کو روحانی امراض کے لیے زیادہ مؤثر سمجھا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ نیک مسلمانوں کی نظر میں سورۂ یٰس کی بھی بڑی قدر و منزلت ہے۔ یہی بات آیۃ الکرسی (۲ [البقرۃ]: ۲۵۵) اور آیۃ العرش (۹ [التوبۃ]: ۱۲۹) کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔ خاص خاص حالات میں ان کے علاوہ اور آیات بھی استعمال کی جاتی ہیں۔

علامات زیج، علامات سیارگان اور بروج فلکی کو سب بخوبی جانتے ہیں اور قدرتی طور پر انہیں تعویذوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات ہمیں بالکل مخصوص نوعیت کی علامتیں بھی نظر آتی ہیں، جن کا ماخذ یہود کے متفرق در اسرار (قبالی) حروف کو سمجھا جا سکتا ہے اور اکثر وہ عبرانی یا کوئی حروف کی بدلی ہوئی یا بگڑی ہوئی صورتیں معلوم ہوتی ہیں۔ قبالی حروف تہجی ابن الوحشیہ نے اپنی کتاب شوق المستہام میں دیے ہیں۔ عبرانی حروف کے پیچھے اکثر چھوٹے چھوٹے دائرے یا حلقے نظر آتے ہیں اور ان دائروں کو "چھوٹے چاند" یا "تاج" کہا جاتا ہے۔ سفر یتسیرا کی رو سے تعویذ یا طلسم کے ہر حرف کے ساتھ اپنا ایک تاج ہونا ضروری ہے (*Sepher Yetsira*، مترجمۂ **Mayar Lambert**، ص ۱۰۴)۔

اشکال رملی بھی، جو نقطوں کو مختلف مجموعوں میں ترتیب دینے سے بنتی ہیں، اکثر استعمال ہوتی ہیں۔ علم رمل سے مراد ریت میں بنے ہوئے نقطوں سے فال نکالنا ہے۔ ریت میں چار لکیریں کھینچ دی جاتی ہیں اور برابر فاصلے پر کچھ نقطے بنا دیے جاتے ہیں اور ان نقطوں میں سے بعض کو بلا کسی لحاظ کے مٹا دیا جاتا ہے۔ جو نقطے باقی رہ جاتے ہیں ان سے کچھ مخصوص شکلیں بنتی ہیں جن کے الگ الگ مفہوم ہیں۔ انہیں اشکال کو تعویذوں میں استعمال کیا جاتا ہے (مزید تفصیل کے لیے رک بہ رمل)۔

طلسمی خانے (وَفق، وِفق [رک باں]) بھی اکثر پائے جاتے ہیں۔ ان میں نو یا سولہ چھوٹے خانے ہوتے ہیں اور اکثر ایک خاص عدد ان نو یا سولہ عددوں میں سے ہر ایک میں، جو ان خانوں میں درج ہوتے ہیں، جوڑ دیا جاتا ہے۔ اس طرح اس چیز کی زیادہ علمی شکل ہو جاتی ہے، چنانچہ بجائے ایک کے وہ عدد نو (۹) سے شروع ہوتے ہیں (اور بجائے ۱ سے ۱۶ تک کے) ۹ سے ۲۴ تک چلے جاتے ہیں۔ اکثر اوقات خانوں میں بجائے اعداد کے حروف لکھے جاتے ہیں، مثلاً لفظ اللہ کے چار حروف کو چار مرتبہ مختلف ترتیب سے لکھا جاتا ہے۔ طلسمی خانوں کے

موضوع کا عربوں نے بہت مکمل طور پر مطالعہ کیا ہے کیونکہ ہمیں رسائل اخوان الصفاء سے یہ پتا چلتا ہے کہ نو مربع خانے مستعمل تھے۔

شمالی افریقہ کے تعویذوں پر انسانوں یا جانوروں کی شکلیں شاذ و نادر ہی دکھائی دیتی ہیں، لیکن مشرق میں ایسی شکلیں ان تعویذوں اور گنڈوں میں ملتی ہیں جو ایرانی فن تصویر کے زیر اثر بنائے گئے ہیں۔ وہ آئینے، پیالے اور مہریں جنھیں طلسمی اثر کا حامل سمجھا جاتا ہے اکثر ان شکلوں سے مزین ہوتی ہیں۔ اس مقصد کے لیے اکثر فرشتوں اور جانوروں، خصوصاً انسانی سر والے فرضی جانوروں کی تصویریں اور بروج فلک کی شکلیں استعمال ہوتی ہیں۔ ایک تعویذ میں، جو رینو Reinaud نے دیکھا تھا، ایک آدمی کی تصویر تھی جو ایک کنویں میں سے کچھ نکال رہا تھا۔ اس تعویذ کی خاص تاثیر یہ بیان کی جاتی تھی کہ اس کی مدد سے پوشیدہ خزانوں کی جگہ معلوم ہو سکتی ہے۔ Herklot کی تصنیف *The Customs of the Muslmans of India*، ص ۳۳۹ ببعد، میں ایسی کئی اور مثالیں بیان کی گئی ہیں۔

انسانی پنجہ بعض لوگوں میں ایک مقبول عام علامت ہے۔ اسے گردن میں پہنا جاتا ہے اور سونے یا چاندی میں سے کاٹ کر بنایا جاتا ہے یا کسی گول تختی پر کندہ کر دیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ نظر بد کو دور کرتا ہے۔ اسے اکثر ''پنجۂ فاطمہ'' کہتے ہیں۔ شیعہ پانچ انگلیوں سے پانچ بزرگ ہستیاں (پنجتن پاک) مراد لیتے ہیں، یعنی محمدؐ، علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ۔

اجمالی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ زیادہ مستعمل علامتیں آیات قرآنیہ کے سوا غناسطی (Gnostic) یا تالمودی مصادر سے لی گئی ہیں۔ عرب کی اسرائیلی روایات کی رو سے خود حضرت آدمؑ نے طلسم یا تعویذ کا پتا لگایا بلکہ اسے دوسروں کو بھی بتایا تھا۔ *Arbégé des Merveilles* (ترجمۂ Carra de Vaux، ص ۱۲۲) کے بیان کے مطابق حضرت آدمؑ کے بیٹے قابیل نے حضرت حوّاؑ کے، جب وہ سو رہی تھیں، وہ تعویذ چرا لیے جن سے وہ روحوں کو بلایا کرتی تھیں، لیکن اس نے انہیں برے طریقے پر استعمال کیا۔ تالمودی تصوّر اور (ان کی وساطت) سے عربی روایتوں میں حضرت سلیمانؑ کی انگوٹھی کی بہت اہمیت ہے، چنانچہ الف لیلہ میں ماہی گیر کی کہانی میں جس جنّ کا ذکر آتا ہے وہ ایک ایسے برتن میں مقیّد تھا جس پر حضرت سلیمانؑ کی انگوٹھی سے مہر لگا دی گئی تھی۔ وہ تعویذ یا طلسم جسے اب تک خاتم سلیمانی کہا جاتا ہے اور جسے بعض مسلمان اور یہودی دونوں پہنتے ہیں ایک چھے نوک والے ستارے کی شکل میں ہوتا ہے۔ *Arbégé des Merveilles* کی رُو سے بربر بھی جادو میں بہت ماہر تھے، چنانچہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنا تعویذ دریاے نیل میں ڈال دیا اور اس طرح وہ مصریوں پر بہت سی وبائیں مسلّط کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

عربی زبان میں تعویذوں پر بہت سے رسالے موجود ہیں۔ اس موضوع پر مشہور ترین مصنفین حسب ذیل ہیں: مَسْلَمَة المَجْرِیطی (م ۱۰۰۷ء)، جو رسائل اخوان الصفا کو اپنے ہمراہ اندلس لایا تھا؛ نیز ''جعنساز'' ابن الوحشیہ، مصنّف الفلاحة النَّبطیّہ اور البُونی [رَكّ بآن]۔ کئی تعویذ جو پیرس کے قومی کتب خانے (Bibliotheque Nationale) میں محفوظ ہیں (یقیناً غلط طور پر) الغزالی کی طرف منسوب ہیں۔

شرع اسلامی، جو جادو (سحر) کو ممنوع قرار دیتی ہے، تعویذوں کے استعمال کو قابل اعتراض نہیں سمجھتی۔ انہیں بیشتر ایسے درویش تیار کرتے ہیں جو مختلف طریقوں اور

سلسلوں سے منسلک ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا کچھ فائدہ جبھی ہو سکتا ہے جب انہیں خود ان کے ہاتھ سے لیا جائے۔

مآخذ: (۱) Reinaud: *Monumens arabes, persans et turcs du Cabinet du Duc de Blacas*، ج ۲، پیرس ۱۸۲۸ء؛ (۲) E. Doutté: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*، الجزائر ۱۹۰۹ء؛ (۳) اسمعیل حامد: *Les Amulettes en Algérie*، در *Bulletin des Séances de la Société philologique*، ۱۹۰۵ء؛ (۴) *Magsin pittoresque*، تعویذوں کے نقوش کی نقلیں، ۱۸۷۳ء، ص ۹۴، ۲۷۲؛ (۵) Depont و Coppolani: *Confreriés religieuses*، ص ۱۴۰؛ (۶) عبد السلام بن شعیب: *Notes sur les amulettes chez les indigènes algeriens*، تلمسان ۱۹۰۵ء؛ (۷) Desparmeh: *Enseignement de l'arabe dialectal*، بار دوم، الجزائر ۱۹۱۳ء، ۱: ۳۰ تا ۴۱؛ طلسمی خانوں سے متعلق: (۸) Paul Tannery: *Le traité manuel de Moschopoulos sur les Carrés magiques*، یونانی متن اور ترجمہ، پیرس ۱۸۸۶ء؛ کبالی حروف ابجد سے متعلق: (۹) Gottheil: *Journal Asiatique*، ۱۹۰۷ء؛ عملیات تعویذ (افسون خوانی) کے متعلق: (۱۰) Carra de Vaux، در *Journal Asiatique*، ۱۹۰۷ء۔

(B. CARRA DE VAUX)

* **حَمْد**: (عربی) تعریف، ستائش، رَكّ بہ حمد لہ۔

حَمد اللّٰہ، شیخ: (ایک ترکی کاتب)، رَكّ بہ خط۔

* **حمدُ اللّٰہ المُستوفی القزوینی**: بن ابی بکر بن احمد بن نصر، ایک ایرانی مؤرخ اور جغرافیہ نویس۔ اس کی پیدائش ۶۸۰ھ / ۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء کے لگ بھگ اور وفات ۷۴۰ھ / ۱۳۳۹ - ۱۳۴۰ء میں ہوئی۔ اس کا ایک شیعہ گھرانے سے تعلق تھا، جس کے بہت سے افراد تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری، دسویں صدی عیسوی میں قزوین کے گورنر رہ چکے تھے۔ اس کا پردادا عراق کا محاسب اعلٰی (آڈیٹر جنرل) تھا، جس کی وجہ سے اہل خاندان کو المستوفی کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ مشہور وزیر اور مؤرخ رشید الدین [رَكّ باں] نے حمد اللّٰہ مستوفی کو اس کے اپنے شہر کے علاوہ بہت سے نواحی اضلاع کا ناظم مالیات بنا دیا تھا۔ اسی کی تحریک سے حمد اللّٰہ المستوفی تاریخی مطالعے کی طرف راغب ہوا۔ ۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء میں حمد اللّٰہ المستوفی نے فردوسی کے اسلوب بیان اور بندش کی پیروی کرتے ہوئے ظفرنامہ کے نام سے ایک منظوم تاریخ لکھنی شروع کی، جس کے پچھتر ہزار ابیات میں اس نے تاریخ اسلام کے واقعات کو ایلخانی مملکت کے خاتمے، یعنی ۷۳۴ھ/۱۳۳۳ تا ۱۳۳۴ء، تک منظوم کر دیا۔ اس منظوم تاریخ کی تالیف میں اس نے پندرہ سال صرف کیے۔ اس میں اس نے فردوسی کا خاکہ بھی لکھا۔ ابھی تک یہ منظوم تاریخ زیور طباعت سے آراستہ نہیں ہو سکی۔ تاریخ گزیدہ (جس کی تکمیل ۷۳۰ھ / ۱۳۳۰ء میں ہوئی تھی) ایک تاریخی اور علمی کارنامہ ہے، جو اگرچہ ماقلّ و دلّ کے مصداق ہے۔ لیکن طرزِ تحریر کے اعتبار سے نہایت دلکش ہے۔ اس کے مصادر میں معروف تاریخیں شامل ہیں (الطبری، ابن الاثیر، جُوَینی، رشید الدین؛ ماطبری عہد کے لیے اس کا انحصار شاہنامہ پر ہے)۔ مصنف نے اپنے عہد کے متعلق کچھ معلومات درج کی ہیں جو کسی دوسری کتاب میں نہیں ملتیں۔ مابعد کے ایلخانی دور کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے (مسودے کی عکسی نقل انگریزی ترجمے کے ساتھ براؤن اور نکلسن نے لائڈن اور لنڈن سے ۱۹۱۰ء تا

۱۹۱۳ء شائع کی تھی، بسلسلۂ یادگار گب، ۱۳ / ۱ و ۲)۔ تاریخ گزیدہ سے زیادہ اہم تصنیف نزہۃ القلوب ہے، جو کائنات کے کوائف اور جغرافیائی حالات پر مشتمل ہے۔ ایلخانی مملکت کے آخری زمانے کے بشری جغرافیے کے مطالعے کے لیے یہ تاریخ واحد مصدر ہے۔ اس میں ایلخانی مملکت ایک سیاسی وحدت کی صورت میں دکھائی دیتی ہے، اگرچہ ۷۳۶ھ / ۱۳۳۵ء سے اس کی شکست و ریخت شروع ہو گئی تھی۔ نزہۃ القلوب سے ہمیں بعض ضروری حقائق، مثلاً انتظامیہ کا بندوبست، تجارت، معاشی زندگی، فرقہ وارانہ طبقات، ٹیکس کی تحصیل اور دوسرے عنوانوں پر معلومات ملتی ہیں۔ ادبی مآخذ کے علاوہ (قدیم جغرافیہ نویسوں کی تصانیف، یاقوت کی توالیف، القزوینی کی عجائب المخلوقات اور ابن بلخی کے فارس نامہ کے حوالے) مذکور ہیں۔ حمد اللہ نے بڑی حد تک اپنے ذاتی علم اور ان دستاویزات اور مراجع سے استفادہ کیا ہے، جو اسے سرکاری حیثیت سے مالیات کے عہدے دار ہونے کی وجہ سے دستیاب ہو سکتے تھے (مکمل ایڈیشن، بمبئی ۱۸۹۴ء؛ کتاب کے جغرافیائی حصے کا متن و ترجمہ از ایسٹرینج Guy le Strange، لائڈن و لنڈن ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۹ء، بسلسلۂ یادگار گب، ۲۳ / ۱-۲)۔ مؤخر الذکر دونوں کتابیں سادہ اور عام فہم عبارت میں ہونے کی وجہ سے کئی بار منقول ہو چکی ہیں اور چونکہ عہد متوسطہ کی ایرانی تاریخ اور جغرافیے کا بیش بہا علمی ثمرہ ہیں اس لیے انتہائی قدر و قیمت کی مستحق ہیں۔

مآخذ: مسودات، طبعات، منتخبات اور تراجم کی تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) سٹوری: ۱/ ۲/ ۱/ ۱۲۲۳؛ (۲) ایڈورڈ براؤن: *A Literary History of Persia*، ۳: ۸۷ تا ۱۰۰ (اس میں ظفر نامہ کا اقتباس درج ہے)؛ (۳) Spuler: *Mongolen*، بار دوم، بالخصوص ص ۱۰، ۱۹، ۳۲۱ ببعد؛ (۴) N. N. Poppe: *Mongol Skiye nazvania Zivotnyke v trude Khomdullakha Kazvani* (mongolian Animal nomes in Hamd Allahs Work)، در Zapiski Kollegii vostokovedov (۱۹۳۰ء)، ص ۱۹۵ تا ۲۰۸۔

(B. SPULER)

حمدان (بنو): ایک عرب خانوادہ، جس کا تعلق بنو تغلب سے تھا۔ اس کے دو چھوٹے خاندان چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں خلافت بنو عباس کے زوال کے بعد جزیرۂ (موصل) اور شام (حلب) میں برسر اقتدار آئے تھے۔ ان کا ممتاز ترین فرمانروا حلب کا امیر سیف الدولہ تھا۔

بنو حمدان، عدی بن اسامہ ...... بن تغلب کی اولاد ہیں۔ اسی سبب سے انھیں تغلبی اور عدوی کہا جاتا ہے (ان کے شجرۂ نسب کے لیے دیکھیے Wüstenfeld: *Tabellen*، ص ۳۲؛ نیز در M. Canard: *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*، الجزائر ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۸۷ تا ۲۸۸؛ ابو فراس: دیوان، طبع سامی الدہان بیروت ۱۹۴۴ء، ضمیمہ)۔ بنو تغلب دراصل جزیرے کے مشرقی حصے برقعید کے رہنے والے تھے (برقعید کے لیے دیکھیے M. Canard: کتاب مذکور، ص ۱۰۳)۔

اوّلین بنو حمدان: حمدان بن حمدون بن الحارث اس خاندان کا اوّلین فرد ہے جس کے متعلق ہمیں تاریخی معلومات دستیاب ہوئی ہیں۔ ۲۵۴ھ/ ۸۶۸ء میں جو (اسلامی) فوج جزیرے کے خارجیوں کے خلاف نبرد آزما ہوئی تھی اس میں دیگر تغلبیوں کے ساتھ حمدان کا ذکر بھی ملتا ہے، لیکن ۲۷۲ھ/ ۸۸۵ - ۸۸۶ء کے بعد اور بالخصوص ۲۷۲ھ/۸۸۵ - ۸۸۶ء میں وہ خارجیوں کے زمرے میں نظر آتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا عرف شاری پڑ گیا۔ ۲۷۹ھ / ۸۹۲ - ۸۹۳ء میں المعتضد مسند نشین ہوا تو اس نے جزیرے میں خلافت کا اقتدار دوبارہ قائم

کرنا چاہا ۔ اس وقت حمدان بن حمدون ماردین کے علاوہ جن مقامات پر قابض تھا ان میں دریاے دجلہ کے بائیں کنارے پر اردمشت بھی شامل تھا (اس مقام کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۱۱۲ و بمواضع کثیرہ) ۔ ۲۸۲ھ / ۸۹۵ء میں خلیفہ نے ماردین پر قبضہ کر لیا، جسے حمدان چھوڑ بیٹھا تھا ۔ اس کے بعد اس کے لشکر نے اردمشت بھی چھین لیا، جس کے قلعے کی حفاظت پر حمدان نے فرار ہوتے وقت اپنے بیٹے حسین کو مامور کیا تھا؛ لیکن اس نے خلیفہ کی فوج کی اطاعت قبول کر لی اور خود خلیفہ سے جا ملا ۔ دریاے دجلہ کے دونوں کناروں پر حمدان کا بڑی سرگرمی سے تعاقب کیا گیا اور بالآخر اس نے موصل کے باہر اپنے آپ کو خلیفہ کے حوالے کر دیا اور اسے قید کر دیا گیا (اس واقعے کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۳۰۱ تا ۳۰۲؛ ابن المعتز، در Lang : *Mu'tadid als Prinz and Regent......*، در *ZDMG*، ۴۱ : ۲۴۳؛ ابوفراس: دیوان، طبع سامی الدہان، ص ۱۴۸، جس میں اس نے بنو حمدان کی مدح میں ایک طویل قصیدہ لکھا ہے)۔

حسین بن حمدان اب خلیفہ کا طرفدار تھا ۔ اس نے خارجیوں اور ان کے رہنما ہارون الشاری کے خلاف خلیفہ کی گراں قدر مدد کی اور اسی کی مساعی سے ہارون گرفتار ہو گیا ۔ خلیفہ نے اظہار ممنونیت کے طور پر حسین کے باپ حمدان کو معافی دے دی اور اسے تغلبی گھوڑ سواروں کے ایک دستے کی کمان عطا کر دی، جس میں اس کے خاندان کے بہت سے افراد شامل ہو گئے ۔ اس نے الجبل میں بکر بن عبدالعزیز بن ابی دلف [رک بہ دلف، آل] سے جنگ (۲۸۳ھ / ۸۹۶ء) کے علاوہ قرامطہ کے خلاف مہمات میں بھی حصہ لیا تھا ۔ المکتفی کے عہد خلافت میں حسین نے ۲۹۱ھ/۹۰۳ء میں صاحب دیوان الجیش، محمد بن سلیمان کے فرمان پر شام میں صاحب الخال پر فتح حاصل کر کے اسے گرفتار کر لیا تھا ۔ اس نے ۲۹۲ھ / ۹۰۴ء میں محمد ابن سلیمان کی مہم میں شرکت کی اور بنی طولون کے آخری فرمانروا کو شکست دے کر ایک بار پھر مصر فتح کر لیا، لیکن اس نے مصر کا والی بننے سے انکار کر دیا ۔ ۲۹۵ھ / ۹۰۷ - ۹۰۸ء میں اس کی شام میں قرامطہ سے دوبارہ جنگ ہوئی ۔ ۲۹۶ھ/ دسمبر ۹۰۸ء میں ابن المعتز کو تخت پر بٹھانے کے لیے ایک سازش تیار ہوئی، جس میں حسین بھی شریک تھا ۔ جب یہ سازش ناکام ہو گئی تو حسین بھاگ نکلا ۔ اس کے بھائی ابو الہیجاء عبداللہ بن حمدان کو حکم ہوا کہ وہ اپنے بھائی کے تعاقب میں جائے، لیکن حسین قابو میں نہ آیا ۔ بالآخر حسین اپنے بھائی ابراہیم کی معرفت امان کا طالب ہوا، جو اسے عطا کر دی گئی ۔ علاوہ بریں اسے الجبل میں قم اور کاشان کا والی بھی بنا دیا گیا ۔ بغداد لوٹنے پر ۲۹۸ھ / ۹۱۰ - ۹۱۱ء میں اسے دیار ربیعہ کی ولایت عطا ہوئی، لیکن اس نے وزیر علی بن سلیمان سے لڑ جھگڑ کر بغاوت کر دی ۔ خواجہ سرا مونس نے اسے ۳۰۳ھ / ۹۱۶ء میں گرفتار کر لیا ۔ قید خانے میں ڈالنے کے بعد اسے ۳۰۶ھ / ۹۱۸ء میں قتل کر دیا گیا ۔ جن حالات میں اس کی موت ہوئی وہ واضح نہیں ۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیعیوں سے اظہار ہمدردی کیا تھا اور اس کا قتل بھی ایک شیعی سازش کا نتیجہ تھا، جس میں اس نے حصہ لیا تھا (دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۳۳۰ تا ۳۳۱، ۳۳۸ تا ۳۳۹)۔

حسین کے بھائی، عبداللہ ابوالہیجاء، ابراہیم، داؤد اور سعید خلیفہ کی اطاعت کا دم بھرتے رہتے تھے ۔ اوّل الذکر کو ۲۹۳ھ/ ۹۰۵ - ۹۰۶ء میں موصل کی ولایت پر فائز کیا گیا ۔ اس نے اس علاقے کے کردوں کی سرکوبی کی اور جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے،

۲۹۷ھ میں اپنے بھائی کے خلاف ایک مہم کی بھی رہنمائی کی، لیکن ۳۰۱ھ / ۹۱۳ - ۹۱۴ء میں اسے بعض مبہم وجوہات کی بنا پر ملازمت سے برخاست کر دیا گیا۔ اس کے بعد اس نے علم بغاوت بلند کر دیا، لیکن بعد میں اپنے آپ کو مؤنس کے حوالے کر دیا۔ قصور معاف ہونے پر ۳۰۲ھ / ۹۱۴ - ۹۱۵ء میں وہ دوبارہ موصل کا والی مقرر ہوا۔ ۳۰۳ھ میں حسین کی بغاوت کے وقت اسے شک و شبہہ کی نظر سے دیکھا گیا، چنانچہ کچھ عرصے کے لیے اسے اور اس کے بھائی کو قید کر دیا گیا۔ اس کے چند روز بعد اسے فوج میں ایک دستے کی کمان مل گئی اور اس نے مؤنس کی ماتحتی میں آذربیجان اور ارمینیا کے والی یوسف بن ابی الساج کے خلاف جنگ میں حصہ لیا، جس نے ۳۰۷ھ / ۹۱۹ء میں بغاوت کر دی تھی۔ اس کے بھائی کو ۳۰۷ھ میں دیار ربیعہ کا والی بنایا گیا (۳۰۸ھ میں اس کی وفات ہوئی تو اس کا بھائی داوٗد اس علاقے کا والی مقرر ہوا) جب کہ ابو الھیجاء کو ۳۰۸ھ / ۹۲۰ء میں طریق خراسان اور دینور کی ولایت عطا ہوئی۔ ۳۱۳ھ / ۹۲۵ - ۹۲۶ء میں اس کی تولیت میں موصل بھی دے دیا گیا اور بازبدی اور قردا کے علاقے بھی، جو دریاے دجلہ کے کنارے واقع ہیں، اس کی عملداری میں شامل کر دیے گئے۔ ابوالھیجاء اپنی وفات یعنی ۳۱۷ھ / ۹۲۹ء تک ان علاقوں کا حاکم رہا۔ خلافت کی تاریخ میں سیاسی اور فوجی اعتبار سے سرگرم حصہ لینے کے باعث اسے موصل چھوڑ کر باہر جانا پڑا اور موصل میں اس کا لڑکا الحسن، جو آئندہ چل کر ناصر الدولہ کہلایا، اپنے باپ کی نیابت کے فرائض سرانجام دیتا رہا۔ ۳۱۱ھ، ۹۲۳ / ۹۲۴ء میں اسے حج کے راستے کی حفاظت سونپی گئی۔ وہاں سے واپس آتے وقت اس پر ابو طاھر سلیمان قرمطی نے حملہ کر کے اسے قید کر لیا، لیکن ۳۱۲ھ / ۹۱۸ء میں وہ رہا کر دیا گیا۔ ۳۱۵ھ / ۹۲۷ - ۹۲۸ء میں قرامطہ الانبار کے قریب دریاے دجلہ کے کنارے عین التمر تک پہنچ کر بغداد کے لیے سخت خطرے کا باعث بن گئے۔ ابوالھیجاء اور اس کے تین بھائی سلیمان، سعید اور نصر اس فوج میں ملازم تھے جو قرامطہ کی یلغار کو روکنے کے لیے بھیجی گئی تھی۔ ایک روایت کے مطابق ابو الھیجاء ھی نے فوج کے سپہ سالار کو یہ تدبیر سجھائی تھی کہ نہر زُبارہ کا پل توڑ دیا جائے۔ اس طرح ابوالھیجاء کے حسن تدبیر سے بغداد محفوظ رہا اور قرامطہ اپنی توجہ کسی دوسری طرف مبذول کرنے پر مجبور ہو گئے۔

خلیفہ المقتدر کا ماموں زاد بھائی ھارون بن غریب خواجہ سرا مؤنس کی جگہ سپہ سالار بننا چاھتا تھا جو حمدانیوں کا دوستدار تھا۔ جب ھارون الجبل کا والی مقرر ھوا تو اس نے ابوالھیجاء کو دینور کی ولایت سے موقوف کر دیا۔ ابوالھیجاء اپنا لشکر لے کر بغداد چلا آیا۔ بعد ازاں اس نے المقتدر کو معزول کر کے اس کے بھائی محمد القاھر کو مسند نشین کرنے کی ایک سازش میں حصہ لیا، جو ۳۱۷ھ / فروری ۹۲۹ء کے اوائل میں ظہور پذیر ہوئی تھی۔ صاحب الشرطہ (پولیس کے سربراہ) نازک کے شانہ بشانہ کام کرتے ہوئے ابو الھیجاء نے اس سازش میں سرگرم حصہ لیا اور (حسن تدبر سے) المقتدر کو ہٹا کر القاھر کو تخت پر بٹھا دیا۔ ساتھ ھی اپنے مفاد کے پیش نظر بہت بڑے علاقے کی ولایت بھی حاصل کر لی، لیکن جلد ھی جوابی بغاوت برپا ھو گئی، نئے خلیفہ کو محل میں محصور کر دیا گیا اور ابوالھیجاء، القاھر کی مدافعت میں تادم مرگ بہادری سے لڑتا ھوا کام آیا۔ المقتدر نے خلیفہ ھو کر ابوالھیجاء کی وفات پر رنج اور افسوس کا اظہار کیا۔

اس وقت ابوالھیجاء بنو حمدان کا ممتاز ترین

رکن تھا۔ وہ شجاع، فیاض، صاف گو اور مستقل مزاج تھا، چنانچہ عوام و خواص اس کا احترام کرتے تھے، لیکن ساتھ ہی وہ سازشی بھی تھا۔ یہ سازشی مزاج اس وقت کے جاگیر دار امرا کا طغرائے امتیاز تھا۔ آخر یہی جوڑ توڑ اس کے زوال کا باعث بنا۔ ابو فراس نے اپنے قصیدے میں ابوالھیجاء کو بڑا اہم مقام دیا ہے اور وہ اس کی تیغ زنی میں رطب اللسان نظر آتا ہے۔ حسین کے علاوہ اس کے خاندان کے تمام افراد شیعی رجحانات رکھتے تھے اور یہی رجحان آگے چل کر اس کے بیٹے سیف الدولہ کی ذات میں ظاہر ہوا۔ ابن حوقل بیان کرتا ہے کہ اس نے کوفے میں حضرت علی کا مزار دوبارہ بنوایا (ابوالھیجاء کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۲۳۱ تا ۲۷۶ اور اس کے بھائیوں کے بارے میں، ص ۲۷۸ تا ۲۸۱).

ابوالھیجاء کے دونوں بیٹے بنو حمدان کے نامور ارکان میں سے تھے۔ انھوں نے اپنے باپ کی شہرت و ناموری ورثے میں پائی تھی جس کے نقش قدم پر چلتے ہوئے انھوں نے موصل اور حلب میں دو مشہور امارتیں قائم کر لیں اور وہاں حکومت کرتے رہے۔ اصل میں ابوالھیجاء ہی موصل کی امارت اور حمدانی خاندان کا بانی تھا۔

موصل کی حمدانی امارت: ابو الھیجاء کے فرزند الحسن بن عبداللہ بن حمدان آئندہ چل کر ناصر الدولہ کہلایا۔ اسے موصل کا امیر بننے میں خاصی تکالیف کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ باپ کے مرنے پر اسے اس کے زیر حکومت علاقے کا صرف ایک حصہ مل سکا، جو دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر واقع تھا اور موصل کی امارت پر اس کا دعوٰی مسترد کر دیا گیا۔ ۳۱۸ھ / ۹۳۰ء میں اس نے دوبارہ موصل حاصل کر لیا، لیکن اپنے چچاؤں، ناصر اور سعید کی سازشوں کے طفیل اسے موصل سے ہاتھ دھونے پڑے۔ اب اس کے پاس دیار ربیعہ کا صرف مغربی حصہ ہی رہ گیا۔ ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء میں موصل اور دیار ربیعہ پر اس کا دوبارہ قبضہ ہو گیا۔ اس کے چچا سعید نے، جو بغداد میں بیٹھا ہوا اس کے خلاف سیاسی جوڑ توڑ میں مصروف تھا، اسے ایک بار پھر ان علاقوں سے محروم کر دیا۔ آخر کار اس نے اپنے چچا کو گھناؤنے طریقے سے قتل کر کے روز روز کی مصیبت سے نجات حاصل کر لی۔ بعد ازاں موصل پر وزیر ابن مقلہ کی فوجوں نے قبضہ کر لیا۔ حسن نے، جو ارمینیہ کی طرف بھاگ نکلا تھا، وہاں پہنچ کر موصل فتح کرنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اس نے خلیفہ کے نائبین اور بنو تغلب کے حریف بنو حبیب کو، جنھوں نے اس کے خلاف خلیفہ کا ساتھ دیا تھا، شکست دی۔ اوائل ۳۲۴ھ / اواخر ۹۳۵ء میں خلیفہ الراضی نے اسے موصل کے علاوہ الجزیرہ کے تین صوبوں (دیار ربیعہ، دیار مُضر اور دیار بکر) کا والی بنا دیا۔ دیار بکر پر ایک دیلمی اور دیار مضر پر بعض قبائل اور خلیفہ کے ایک عہدے دار کا تصرف تھا۔ ان سے یہ صوبے واپس لینے کے لیے اسے اپنے چھوٹے بھائی علی کی مدد سے، جو آگے چل کر سیف الدولہ کے نام سے مشہور ہوا، ان غاصبوں سے نبرد آزما ہونا پڑا۔ ۹۳۶ء میں وہ سارے الجزیرہ کا بلا شرکت غیرے حاکم بن چکا تھا اور آئندہ چل کر اس نے دل بھر کر اپنے ارمان نکالے.

خلافت کے جس بحرانی دور میں خلیفہ الراضی نے مجبور ہو کر اپنا اقتدار امیرالامرا کے سپرد کر دیا تھا، اس میں اس منصب کے امیدواروں کی رقابتیں جاگ اٹھیں۔ حسن بھی ایک زرخیز صوبے کا والی تھا اور اپنے اقتدار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس عہدے پر نظریں لگائے بیٹھا تھا۔ اس کا امیرالامرائے بَجکم [رک بآں] سے تصادم ہو گیا جس نے اسے موصل کی ولایت سے موقوف کرنے کی ناکام کوشش

کی - پھر وہ وقت آیا جب حسن ایک دوسرے امیرالامرا ابن رائق [رک باں] اور خلیفہ المتقی کا طرفدار بن گیا تھا جن کو اقتدار کے حریص احمد البَریدی [رک باں] والی بصرہ کی جانب سے خطرہ پیدا ہو چلا تھا، لیکن بعدازاں حسن ابن رائق کو قتل کرانے کے بعد خلیفہ کو دارالخلافۃ میں واپس لے آیا اور ۳۳۰ھ / ۹۴۲ء میں ابن رائق کی جگہ بغداد میں امیرالامرا بن بیٹھا - اس سے قبل اسے ناصر الدولہ کا خطاب مل چکا تھا - اسی طرح اس کے بھائی علی کو، جس نے اپنے چچیرے بھائی حسین بن سعید بن حمدان سے مل کر اس کی مدد کی تھی، سیف الدولہ کا خطاب ملا - ناصرالدولہ ایک سال تک نیم جان عباسی مملکت کا کرتا دھرتا بنا رہا، لیکن اسے اپنی جگہ اپنے ایک ماتحت ترک تُوزُون کے لیے خالی کرنی پڑی، جس نے اس کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا تھا اور خود موصل چلا آیا - خلیفہ المتقی کی تُوزُون سے نبھ نہ سکی اور اس نے حمدانیوں کی پناہ حاصل کر لی - جب توزون نے حمدانیوں کو شکست دی تو وہ خلیفہ کو بے یار و مددگار چھوڑ گئے - المتقی مصر کے فرمانروا الاِخْشِید [رک بہ اِخْشِیدیہ] کی، جو اب شام کا مالک بن چکا تھا، پناہ حاصل کرنے کے بعد بغداد چلا آیا - ناصرالدولہ نے ۳۳۲ھ / ۹۴۴ء میں توزون سے ایک معاہدہ کر لیا جس کی رُو سے اسے الجزیرہ کی ولایت مل گئی - اس کے بعد جب ۳۳۴ھ / ۹۴۶ء میں معزالدولہ بویہی نے بغداد پر قبضہ کر لیا تو ناصرالدولہ نے اس کی مزاحمت کی، مگر ناکام رہا اور ۳۳۵ھ / ۹۴۶ء میں اس سے معاہدہ کر لیا - معزالدولہ بویہی نے نہ صرف ناصرالدولہ کو اس کے مقبوضات پر برقرار رکھا، بلکہ جب اس کی فوج اس کے خلاف اٹھ کھڑی ہوئی تو اس کی مدد بھی کی - جب بایں ہمہ دوبارہ یعنی ۳۳۷ھ / ۹۴۸ - ۹۴۹ء اور ۳۴۷ھ / ۹۵۸ء میں ان کے درمیان تصادم بھی ہوا کیونکہ بنو حمدان نے آلِ بویہ کے زیر اقتدار مرکزی حکومت کو واجب الادا رقوم دینے سے انکار کر دیا تھا - ۳۴۷ھ میں ناصرالدولہ کو اپنے بھائی سیف الدولہ والی حلب (از ۳۳۶ھ / ۹۴۸ء، دیکھیے سطورِ ذیل) کے ہاں پناہ بھی لینی پڑی تا آنکہ معزالدولہ اور سیف الدولہ کے درمیان ایک نیا معاہدہ طے پایا، جس کی رو سے طے پایا کہ ناصر الدولہ کو سیف الدولہ کا تابع فرمان سمجھا جائے گا - آگے چل کر ۳۵۳ھ / ۹۵۳ء میں ایک دفعہ پھر انہیں وجوہ کی بنا پر ناصرالدولہ کو موصل سے باہر نکال دیا، لیکن اس بار وہ اپنے بیٹوں کے ہمراہ فتح کے جھنڈے اڑاتا ہوا واپس آ گیا - اب معزالدولہ نے صرف ناصرالدولہ کے سب سے بڑے بیٹے ابو تغلب ہی سے سروکار رکھا جو سلطنت کے کاروبار کو اپنی مرضی سے چلانے لگا تھا۔

۳۵۳ء میں ناصرالدولہ کا ستارہ اقبال غروب ہونے لگا۔ وہ اب بوڑھا ہو چکا تھا اور اپنے بیٹوں سے الجھا رہتا تھا - آخر کار انہوں نے اسے معزول کر کے ۳۵۶ھ / ۹۶۷ء میں اسے اَرْدَمُشْت کی طرف جلا وطن کر دیا جہاں وہ ۳۵۸ھ / ۹۶۹ء میں راہگرائے ملک عدم ہوا۔

ناصر الدولہ کی حکومت دیار ربیعہ اور موصل کے علاوہ دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر واقع اضلاع اور دیار مضر کے علاقے کے رَحْبہ پر قائم تھی - جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، اس نے دیار بکر کا علاقہ اپنے بھائی سیف الدولہ کے سپرد کر رکھا تھا جو دیار مضر کے بیشتر علاقے پر قابض تھا - اپنے عہد حکومت کے اوائل میں ناصر الدولہ نے دو بار، یعنی ۳۲۴/۹۳۵ء - ۹۳۶ء اور ۳۳۳ھ / ۹۴۴ء میں آذربیجان کو اپنے حلقۂ اقتدار میں لانے کی ناکام کوشش کی - ۳۲۳ھ / ۹۳۵ء میں اس کی ارمینیہ میں دراندازی عارضی تھی، جب کہ اسے

موصل سے طوعاً و کرھاً نکلنا پڑا تھا۔ یہ امر بھی مشتبہ ہے کہ وھاں کے لوگوں نے اس کی فرمانروائی اسی طرح تسلیم کی تھی جس طرح بعد میں انھوں نے سیف الدولہ کو حاکم مانا تھا۔ بوزنطیوں کے ساتھ جنگ میں ناصرالدولہ نے یونہیں سا حصہ لیا تھا۔ (ناصر الدولہ کے عہد حکومت کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۲۷۷ تا ۳۰۷، ۳۰۹ تا ۳۵۲، ۵۰۷ تا ۵۳۹؛ نیز رک بہ ناصر الدولہ).

ناصر الدولہ کے بعد اس کا بیٹا ابو تغلب فضل اللہ الغضنفر اس کا جانشین ھوا۔ سب سے پہلے اس کی آویزش اپنے بھائی حمدان سے ھوئی، جس نے ناصرالدولہ کی موقوفی کی مخالفت کی تھی اور وہ دیار ربیعہ میں نَصیبین (Nisbis) اور دیار مضر میں ماردین اور رَحبہ کا والی ہونے کی وجہ سے تھوڑا بہت اقتدار بھی رکھتا تھا۔ ان کے علاوہ حمدان نے سیف الدولہ والی حلب کی وفات کے بعد رَقّہ اور رافقہ پر بھی قبضہ کر رکھا تھا۔ حمدان سے نبرد آزما ہونے کے لیے ابو تغلب نے بختیار سے جو بغداد میں معزالدولہ کا جانشین ھوا تھا، ایک معاھدہ بھی کر لیا، حمدان مجبوراً اپنے مقبوضات سے دستبردار ھو کر بغداد چلا گیا۔ بختیار نے تدبیر سے کام لے کر ۳۵۹ھ / ۹۷۰ء میں رحبہ حمدان کو واپس دلا دیا، لیکن دونوں بھائیوں میں جنگ کی آگ دوبارہ بھڑک اٹھی۔ اس جنگ میں حمدان نے اپنے ایک بھائی کو مہلک طور پر زخمی کر دیا۔ بنو حمدان میں مزید تنازعات کے باعث اس خاندان کے بہت سے افراد نے ابوتغلب کا ساتھ چھوڑ دیا۔ آخرکار حمدان کو شکست ھوئی اور اسے بھاگ کر بغداد جانا پڑا جہاں ۳۶۰ھ/۹۷۱ء کے آخر میں اس کا بھائی ابو طاھر ابراھیم اس سے آ ملا۔

دوسری طرف ابو تغلب نے حلب میں اپنے ابن عم ابوالمعالی شریف سے، جو سیف الدولہ کا جانشین تھا چھیڑ چھاڑ مناسب نہیں سمجھی۔ ابوالمعالی شریف کو شام میں بعض مشکلات کا سامنا کرنا تھا، جن کے پیش نظر اس نے چپکے سے موصل کی برائے نام سیادت حلب پر منظور کر لی۔ یہ سیادت ابو تغلب کو خلیفہ المطیع کی طرف سے عطا ھوئی تھی۔ اس طرح وھی حالات کار فرما رہے جو ناصرالدولہ کے زمانے میں تھے۔ ابوالمعالی شریف نے دیار بکر اور دیار مضر پر ابو تغلب کے قبضے کی بھی مخالفت نہیں کی۔

ابو تغلب کا جانی دشمن بختیار بویہی تھا، جو خلافت کے کاروبار کا مختار مطلق اور اس مرکزی حکومت کا نمائندہ تھا جسے بنو حمدان خراج ادا کرتے تھے۔ دونوں میں عداوت ناگزیر تھی، خصوصاً اس لیے کہ [ابو تغلب] الحمدانی بغداد میں بھی وھی کھیل کھیلنا چاھتا تھا جو زمانۂ ما سبق میں اس کے والد ناصرالدولہ کا وطیرہ رہا تھا اور اس لیے بھی کہ اس کے دونوں بھائی بغداد میں مقیم تھے، جن میں سے حمدان خاص طور پر بختیار کو مجبور کر رہا تھا کہ وہ ابو تغلب کو موصل سے باھر نکال دے۔ شروع شروع میں ابو تغلب اور بختیار ایک دوسرے کے ساتھ دوستی کا دم بھرتے رہے جس کا [illegible] ان کا وہ رویہ ہے جو انھوں نے مشترکہ طور پر قرامطہ اور فاطمیّن کے بارے میں اختیار کیا تھا، لیکن ۳۶۸ھ / ۹۷۳ء میں بختیار نے حمدان کے اکسانے پر موصل کو فتح کرنے کے لیے چڑھائی کر دی۔ ابو تغلب نے بھی چالاکی سے کام لے کر بغداد کی طرف پیش قدمی شروع کر دی، جس پر بختیار صلح کے لیے گفت و شنید شروع کرنے پر مجبور ھو گیا۔ شرائط صلح میں سے ایک شرط یہ تھی کہ حمدانی بغداد کو گندم فراھم کرتا رہے گا، لیکن اس عہد نامے کی کسی بھی فریق نے پابندی نہیں کی اور ان کی

آپس میں جھڑپیں ہونے لگیں ۔ ۹۷۳ء میں ایک نیا معاہدہ ہوا، جس کے بعد ان کے باہمی تعلقات خوشگوار ہو گئے اور بختیار نے خلیفہ کو آمادہ کر کے عُدّۃ الدولہ کا لقب بھی ابو تغلب کو دلا دیا ۔ ابو تغلب نے بھی بختیار بویہی کو باغی ترک سرداروں کے خلاف مدد دی اور بغداد تک چلا آیا، تاہم یہ شیراز کے والی عضدالدولہ بویہی (ابن رکن الدولہ، والی ری) کی مداخلت تھی، جس کی بدولت بختیار کو بغداد کا تخت و تاج دوبارہ حاصل ہو سکا ۔ ۳۶۴ھ / ۹۷۵ء میں ابو تغلب نے ایک نیا معاہدہ کر لیا جس کے تحت وہ باج گزار نہ رہا ۔ جب ۳۶۷ھ / ۹۷۷ء میں عضدالدولہ نے کوشش کی کہ وہ بغداد میں بختیار کے منصب پر فائز ہو جائے اور مؤخرالذکر کو قسمت آزمائی کے لیے شام بھیج دیا جائے تو ابوتغلب نے بختیار کو، جو دوبارہ بغداد پر قابض ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا تھا، اس شرط پر مدد دی کہ اس کے بھائی حمدان کو جو ان دنوں بختیار کے ساتھ تھا، اس کے حوالے کر دیا جائے ۔ اس کے بعد اس نے حمدان کو قتل کرا دیا، لیکن ۳۶۷ھ / ۹۷۸ء میں عضدالدولہ نے بختیار اور ابو تغلب کے لشکروں کو شکست دی اور موصل پر قبضہ کر کے ابو تغلب کو راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا ۔ ابو تغلب نصیبین، میّافارقین، پھر ارزن اور ارمینیہ اور بعد ازاں انزتین Anzetine کے بوزنطی علاقے میں حصن زیاد تک جا پہنچا جس پر اس وقت بوزنطی باغی سکلیروس Skleros کا قبضہ تھا ۔ ابو تغلب کو امید تھی کہ وہ اس باغی سے گٹھ جوڑ کر کے اس کی مدد حاصل کر سکے گا، لیکن جب اس کی توقع پوری نہ ہو سکی تو وہ آمد چلا آیا ۔ جس بویہی لشکر نے میّافارقین کا محاصرہ کر رکھا تھا، اس نے ابو تغلب کی کوئی مزاحمت نہ کی ۔ جب اس شہر پر ۳۶۸ھ / ۹۷۸ء میں بنو بویہ کا قبضہ ہوا تو ابو تغلب کو فکر دامن گیر ہوئی اور اس نے رحبہ کی طرف مراجعت میں عافیت سمجھی ۔ اب ابوتغلب نے عضدالدولہ سے معاہدہ کرنا چاہا، جس نے الجزیرہ کے اکثر حصوں پر تسلط جما لیا تھا ۔ جب بویہی لشکر دیار مُضر پر قبضہ کرنے کے لیے آ پہنچا تو ابو تغلب نے شام میں فاطمیوں کے علاقے میں چلے جانے کا فیصلہ کر لیا ۔ وہ اپنے بھتیجے سعدالدولہ، والی حلب، کے ملک سے بچتا ہوا حوران جا پہنچا ۔ سعدالدولہ نے عضدالدولہ کی بالادستی قبول کر لی تھی اور اسے مفرور ابو تغلب کا تعاقب کرنے کا حکم مل چکا تھا ۔ ابو تغلب یہ امید لگائے بیٹھا تھا کہ وہ دمشق میں داخل ہو کر فاطمیوں سے اس شہر کی ولایت حاصل کر لے گا جس پر ایک باغی القاسم قابض تھا، لیکن مؤخرالذکر نے اسے دمشق میں داخل ہی نہیں ہونے دیا ۔ اس کے بعد ابو تغلب نے چند جھڑپوں کے بعد جنوب کی راہ لی اور جھیل طبریہ کے کنارے کفر عاقب پہنچ گیا ۔ یہاں سے اس نے فاطمی سپہ سالار فضل سے گفت و شنید شروع کی اور وعدہ کیا کہ وہ اسے دوبارہ دمشق فتح کرنے کے لیے مدد دے گا، لیکن فضل نے رَملہ کے امیر مفرّج بن دغفل بن الجراح کو مدد دینے کا وعدہ کر رکھا تھا، جو ابو تغلب کی موجودگی اور اس کے عزائم سے بے حد خائف تھا ۔ فضل نے عہد شکنی کر کے ابو تغلب کو رملہ دینے کا وعدہ کر لیا ۔ آخر میں ابو تغلب نے مفرج کے دشمنوں یعنی بنو عُقیل سے اتحاد کر لیا اور مفرج کے خلاف مہم لے کر نکلا ۔ مفرج نے فضل سے امداد طلب کی ۔ اس پر جنگ چھڑ گئی جس میں مفرج نے ابو تغلب کو قید کر لیا اور ۳۶۹ھ / ۹۷۹ء میں اسے قتل کر دیا ۔

ابو تغلب کو ۳۶۱ھ تا ۳۶۲ھ / ۹۷۲ء میں بوزنطی حملوں کا سامنا کرنا پڑا تھا، لیکن اگلے سال اس کے نائب نے دوستیکوس ملیاس Domesticus

Melias کو اسیر کر لیا جو قید میں مر گیا ۔ اس کا انتقام لینے کے لیے ۹۷۳ء میں بوزنطی شہنشاہ نے عراق کو تاخت و تاراج کر ڈالا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی زمانے میں ابو تغلب نے بوزنطی شہنشاہ کو خراج ادا کیا تھا ۔ ۹۷۶ء میں جون تزمسکس John Tzimisces کی وفات کے بعد سکلیروس نے بغاوت کر دی ۔ وہ ابو تغلب کی مدد پر انحصار رکھتا تھا، اس سے اس نے معاہدہ بھی کر رکھا تھا ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابو تغلب ۳۶۸ھ / ۹۷۸ء میں کچھ عرصے کے لیے سکلیروس کے دارالحکومت حصن زیاد میں فروکش رہا تھا (ابو تغلب کے عہد کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۵۴۱ تا ۵۷۳، ۸۲۸ ببعد) ۔

اس طرح موصل کے فرمانروا بنو حمدان کا المناک انجام ہوا ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ خاندان معزالدولہ کی بغداد میں آمد کے زمانے ہی سے سسک رہا تھا ۔

ابو تغلب کی ہمشیرہ جمیلہ اپنے بھائی کے ساتھ بچ کر نکل گئی تھی ۔ اس کا بھی حسرتناک انجام ہوا ۔ ایک روایت ہے کہ جب اسے عضدالدولہ کے حوالے کیا گیا تو اس نے خود کشی کر لی ۔ موصل میں بنو حمدان کے دوسرے افراد، بالخصوص ابو تغلب کے دونوں بھائیوں، ابو عبداللہ حسین اور ابو طاہر ابراہیم، نے آل بویہ کی اطاعت قبول کر لی ۔ عضدالدولہ کی وفات کے بعد ایک کُرد، امیر باذ نے دیار بکر پر اپنا تسلط جما لیا ۔ باقی ماندہ الجزیرہ پر باذ کے تصرف کو روکنے کے لیے بویہی امیر صمصام الدولہ نے، جو ۳۷۹ھ / ۹۸۹ء میں مسند نشین ہوا تھا، دونوں بھائیوں کو موصل واپس آنے کی اجازت دے دی ۔ انہوں نے وہاں رہ کر دوبارہ اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کی اور بنو عقیل کی مدد سے باذ سے معرکہ آرا ہوئے ۔ باذ علاقۂ بلد میں حسین سے جنگ میں مارا گیا ۔ باذ کے جانشین ابو علی مروان نے، جو اس کا بھتیجا بھی تھا، ان دونوں بھائیوں کے خلاف جنگ جاری رکھی اور حسین کو قیدی بنا لیا، لیکن فاطمی خلیفہ العزیز کی مداخلت پر اسے رہا کر دیا ۔ خلیفہ العزیز نے حسین کو شام میں شرف ملاقات بخشا اور اسے ۳۸۲ھ / ۹۹۲ء میں صور کا والی بنا دیا ۔ ابو تغلب کے دوسرے بھائی ابو المطاع ذوالقرنین نے بھی فاطمیوں کی ملازمت اختیار کر لی اور ۴۰۱ھ / ۱۰۱۰-۱۰۱۱ء میں دمشق کا والی بن گیا ۔ ابو طاہر ابراہیم قید ہو کر عقیلی امیر کے ہاتھوں مارا گیا، جس کے ساتھ مل کر وہ باذ کے خلاف صف آرا ہوا تھا ۔ بعد ازاں موصل پر بنو عُقَیل کا اقتدار قائم ہو گیا ۔

حسین کا ایک پوتا حسین ابو محمد تھا ۔ دادا کی طرح اس کا خطاب بھی ناصرالدولہ تھا ۔ المستنصر کے عہد حکومت میں اس نے مصر میں سب سے پہلے والی شام کی حیثیت سے اور بعد ازاں قاہرہ میں ۴۵۹ھ / ۱۰۶۵ء اور مابعد کے فسادات میں اہم کردار ادا کیا ۔ ایک دفعہ تو اس نے قاہرہ میں مختار مطلق بن کر دوبارہ عباسیوں کی سیادت قائم کرنے کی کوشش کی اور [فاطمی] خلیفہ کو جملہ اختیارات سے محروم کر دیا ۔ ۴۶۵ھ / ۱۰۷۲ء میں وہ ایک سازش کا شکار ہو کر اپنے بھائی فخرالعرب کے ساتھ راہی ملک عدم ہوا ۔

حلب کی حمدانی امارت : حلب میں بنو حمدان کی امارت کا قیام علی بن ابی الہیجاء عبداللہ بن حمدان سیف الدولہ کی کاوشوں کا مرہون منت ہے ۔ ابن رائق کے قتل کے بعد ناصرالدولہ نے دیار مُضر اور شمالی شام کی جاگیروں پر قابض ہونے کی کوشش کی تھی، لیکن وہاں اس کے بھیجے ہوئے نائبین زیادہ اثر و رسوخ حاصل نہ کر سکے اور وہ الاخشید کی اطاعت کا دم بھرتے رہے ۔ ۳۳۲ھ/۹۴۴ء میں خلیفہ نے، جو بنوحمدان کی زیر حمایت تھا، الاخشید کی تائید حاصل

کرنے کے لیے شام جانے کا ارادہ کیا۔ ناصرالدولہ نے اس اندیشے کے پیش نظر کہ کہیں سارا شام اور دیار مضر الاخشید کے قبضے میں نہ چلا جائے، حسین بن سعید بن حمدان کے زیر کمان لشکر روانہ کر دیا، جس نے جا کر حلب پر تسلط جما لیا۔ خلیفہ سیف الدولہ کی معیت، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی حفاظت میں، جو اس کے ساتھ ہی نصیبین سے نکلا تھا، رقّہ چلا آیا۔ بایں ہمہ الاخشید، جس نے حسین بن سعید کو حلب سے بیدخل کیا تھا، خلیفہ سے ملاقات کرنے رقّہ پہنچ گیا۔ خلیفہ نے الاخشید کو اذن باریابی دیا اور شام پر اس کے قبضے کی توثیق کر دی۔ اس کے بعد الاخشید مزید قول و قرار کیے بغیر مصر واپس چلا گیا اور خلیفہ نے بھی بغداد کی طرف مراجعت کی۔ چونکہ شمالی شام میں الاخشید کے مامور کردہ ناظمین کا عمل دخل برائے نام تھا اس لیے سیف الدولہ نے اپنے بھائی کے لشکر اور دولت کی مدد سے شمالی شام پر قبضہ کرنے کا ارادہ کیا۔ وہ یکم ربیع الاوّل ۳۳۳ھ / اکتوبر ۹۴۴ء میں اس علاقے کے بنو کلاب سے ساز باز کر کے کسی لڑائی بھڑائی کے بغیر حلب میں داخل ہو گیا۔ اس پر الاخشید کو جوابی کارروائی کرنا پڑی۔ دو سال سے زیادہ عرصے تک جنگ جاری رکھنے کے بعد فریقین میں عارضی صلح ہو گئی، لیکن الاخشید کی موت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سیف الدولہ صلح سے منحرف ہو گیا۔ اس کے بعد الاخشیدی کے فرزند اور جانشین اُنُوجُور اور سیف الدولہ حمدانی کے درمیان مستقل صلح ہو گئی اور ۳۳۶ھ / ۹۴۷ء میں سیف الدولہ ایک ایسی ریاست کا مالک بن گیا جس میں شمالی شام (حمص، قنسرین اور عواصم کی جُنود) اور دیار مضر اور دیار بکر کا بیشتر حصہ (دیکھیے سطور بالا) شامل تھا۔ ان کے علاوہ اس کی قلمرو میں شام کے سرحدی علاقے بھی تھے جو ۳۳۵ھ / ۹۴۶ء میں اس کے زیر فرمان آئے تھے۔ یہ شامی عراقی ریاست یوں تو موصل کے ماتحت سمجھی جاتی تھی کیونکہ ناصرالدولہ بنو حمدان کا بزرگ ترین فرد تھا، تاہم وسعت کے اعتبار سے اور سیاسی طور پر بھی یہ موصل سے کہیں زیادہ اہم تھی، چنانچہ عملاً سیف الدولہ (جو اس سے قبل ناصر الدولہ کے لیے عراق عرب، عراق عجم بلکہ ارمینیا میں بھی لڑتا بھڑتا رہا تھا اور جس نے ارمینیا میں ارمنی فرمانرواؤں کو اطاعت پر مجبور کیا تھا اور بوزنطیوں سے بھی نبرد آزما رہا تھا) اس کے اور عباسی خلیفہ کے حلقۂ اثر سے آزاد ہو گیا۔

حلب پر قابض ہونے سے سیف الدولہ ہی پر شامی عراقی سرحد کے دفاع کی ذمے داری عائد ہو گئی تھی (یہ سرحد کیلیکیا سے شمطاط اور ارمینیا میں قالیقلا تک چلی گئی تھی)۔ سیف الدولہ کا سب سے بڑا فرض یہ ٹھیرا تھا کہ بوزنطیوں کے ساتھ جنگ کی جائے۔ اس کے علاوہ اسے شام کے باغی قبائل سے بھی نبرد آزما ہونا پڑا۔ سیف الدولہ نے اپنے مرکزی دارالحکومت حلب کے باہر ایک عظیم الشان محل بنوایا۔ اس کا ثانوی دارالحکومت میّافارقین تھا اور اس نے یہاں بھی دل کھول کر روپیہ صرف کیا تھا۔ اس نے اپنے خاندان کے متعدد افراد اپنے پاس جمع کر لیے تھے۔ ان میں اس کا بھانجا ابو فراس بھی تھا، جسے اس نے منبج کا والی بنا دیا تھا۔ اس نے اپنا ایک دربار بھی قائم کیا، جسے اس کے دامن دولت سے وابستہ شعرا کی بدولت بے حد شہرت ملی۔ سیف الدولہ نے ۳۳۶ھ / ۹۴۷ء سے ۳۵۶ھ / ۹۶۷ء تک حلب میں حکومت کی۔ اپنے اوائل عہد میں اسے ملک کے اندر اور باہر کامیابیاں نصیب ہوئیں، لیکن آخری دور میں، یعنی ۳۵۰ھ / ۹۶۱ - ۹۶۲ء کے بعد اسے بڑی عزیمتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ بوزنطیوں نے عارضی طور پر دارالحکومت پر قبضہ کر لیا، کیلیکیا ہاتھ سے نکل گیا، اندرون و بیرون ملک

میں فسادات اور بغاوتیں ہوئیں اور ان سب پر مستزاد اس کی اپنی بیماری (ادھرنگ) تھی۔ سیف الدولہ نے حلب میں صفر ۳۵۶ھ / فروری ۹۶۷ء کو اکاون سال کی عمر میں انتقال کیا۔ اس نے اپنی فوجی فتوحات، اپنے ثقافتی اثرات اور اپنے دربار کے شعرا اور نثر نگاروں کے ذریعے حلب کی امارت کو چار چاند لگا دیے تھے جس کی وجہ سے اسے عالم اسلام کے نامور ترین فرمانرواؤں میں شمار کیا جاتا ہے۔ تفصیلات میں پڑے بغیر ہم قارئین کی توجہ مادّۂ ”سیف الدولہ“ کی طرف دلاتے ہیں، جس میں بوزنطیوں اور قبائلیوں کے خلاف اس کی جنگی کارروائیاں، اس کی زندگی کا آغاز و انجام، اس کی داخلی اور خارجہ حکمت عملی اور اس کی ادبی سرگرمیاں مذکور ہیں (سیف الدولہ کے حالات کے لیے دیکھیے M. Canard: کتاب مذکور، ص ۴۸۹ تا ۵۰۵، ۵۹۶ تا ۶۶۳، ۷۴۳ تا ۸۲۷؛ S. Linder Welin: *Sayf al-Dawlah's regin in Syria and Diyarbekr in the ligth of the numismatic evidence* (*Commentationes de nummis saeculorum IX-IX in Suecia repertis* ج ۱، Lund ۱۹۶۱ء)، جس میں سیف الدولہ کے مسکوکات کی بنیاد پر سیاسی حالات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

سیف الدولہ کا جانشین اس کا فرزند سعدالدولہ ابوالمعالی ہوا۔ باپ کی وفات پر وہ میّافارقین میں تھا اور جون - جولائی ۹۶۷ء سے قبل حلب میں نہیں پہنچ سکا۔ وہ ابو فراس الحارث ابن ابی العلاء سعید کا بھانجا تھا اور مسند نشینی کے وقت اس کی عمر صرف پندرہ سال تھی۔ آغاز حکومت میں اسے باپ کے ابن عم ابو فراس کی بغاوت کا سامنا کرنا پڑا، جو حمص کا والی تھا۔ ابو فراس ۳۵۷ھ / اپریل ۹۶۸ء میں میدان جنگ میں کام آیا۔ بعد ازاں بوزنطی فوجوں کے خطرے کے پیش نظر سعدالدولہ کو حلب سے نکلنا پڑا جو ۹۶۸ء کے آخر میں حمص اور طرابلس تک پہنچ گئی تھیں، تاہم ان کے حملے سے حلب محفوظ رہا جہاں سعدالدولہ اپنے حاجب قرغویہ کو اپنا قائم مقام بنا کر چھوڑ گیا تھا۔ قرغویہ اس کے باپ کا بھی حاجب رہا تھا اور سیف الدولہ کی غیر حاضری میں حلب کی حکومت سنبھال چکا تھا۔ شورش کے فرو ہونے کے فوراً بعد سعدالدولہ حلب واپس نہ آ سکا کیونکہ قرغویہ نے خود اقتدار پر قابض ہونے کے لیے علانیہ بغاوت کر دی تھی (۳۵۸ھ/۹۶۸ء)۔ نو عمر امیر، جس سے قرغویہ نے حلب اور ابو طالب نے رقّہ چھین لیا تھا، سروج سے حرّان، میّافارقین اور منبج تک سرگرداں رہا۔ یہاں سے اس نے حلب کی جانب پیش قدمی شروع کر دی لیکن اسے بوزنطی لشکر کی موجودگی کے باعث واپس ہونا پڑا۔ درحقیقت Peter the Stratopedarch اور Michael Bourtzes نے اواخر ۳۵۸ھ / اکتوبر ۹۶۹ء میں انطاکیہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ Peter the Stratopedarch نے حلب میں داخل ہو کر قرغویہ پر ایک عہد نامہ تھوپ دیا، جس کی رو سے حلب پر بوزنطی سیادت قائم ہو گئی (صفر ۳۵۹ھ / دسمبر ۹۶۹ء - جنوری ۹۷۰ء) اور سعدالدولہ کو بے دخل کر کے حلب پر قرغویہ اور اس کے بعد اس کے نائب بکجور کی امارت تسلیم کر لی گئی۔ سعدالدولہ نے حمص میں پناہ لے لی۔ جب قرغویہ کو اس کے نائب بکجور نے امارت سے معزول کر دیا تو سعدالدولہ ۳۶۷ھ / ۹۷۷ء میں حلب واپس آ سکا۔

شروع میں سعدالدولہ کا اقتدار شامی صوبوں تک محدود تھا اس لیے کہ ابو تغلب نے ۳۶۰ھ / ۹۷۱ء میں سارے الجزیرہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ ۳۶۸ھ / ۹۷۹ء میں سعدالدولہ نے عضدالدولہ بویہی کی اطاعت قبول کر لی (جس پر اسے سعدالدولہ کا لقب عطا ہوا) اور رحبہ اور رقہ کو چھوڑ کر دیار

مضر کا سارا علاقہ ابو تغلب سے چھین لیا، جو اب مفرور ہو چکا تھا۔ سعدالدولہ نے بکجور کو حمص کی ولایت پر فائز کر دیا لیکن جلد ہی ان میں ٹھن گئی۔ بکجور فاطمی خلیفہ کی امداد پر تکیہ لگائے بیٹھا تھا، جس نے اسے دمشق کی ولایت کا جھانسا دے رکھا تھا۔ فاطمی خلیفہ نے یہ منصوبہ بھی بنایا تھا کہ ان دونوں کی باہمی رنجش سے فائدہ اٹھا کر خود حلب کی امارت پر قبضہ کر لے۔ بکجور سے جنگ آزما ہونے کے لیے سعدالدولہ بوزنطیوں کی اعانت پر انحصار رکھتا تھا، جنہوں نے ۳۷۱ھ/ ۹۸۱ - ۹۸۲ء میں امیر کو ۳۵۹ھ کے عہد نامے کی ذمے داریاں یاد دلاتے ہوئے فوج بھیج دی تھی۔ اس کے بعد اس نے عہد نامے کی شرائط کی تعمیل میں خاصی احتیاط سے کام لیا۔ ۳۷۳ھ / ۹۸۳ء میں بوزنطی لشکر نے بکجور کو حمص کا محاصرہ اٹھا لینے پر مجبور کیا اور اسی لشکر کی بدولت حمص سعدالدولہ کو واپس مل گیا۔ بکجور اور سعدالدولہ کے درمیان چپقلش ختم ہو گئی اور بکجور حمص سے نکل کر فاطمی خلیفہ العزیز کی طرف سے دمشق کا والی بن گیا۔ اب آل بویہ کا آفتاب اقبال رو بہ زوال تھا اور سعدالدولہ کو ان کی طرف سے کسی قسم کی مدد نہیں پہنچ سکتی تھی۔ اس نے یہ دیکھ کر فاطمی خلیفہ سے راہ و رسم پیدا کی اور ۳۷۶ھ / ۹۸۶ء میں اس کی سیادت قبول کر لی، لیکن جلد ہی فریقین کے درمیان جنگ و جدل کی آگ بھڑک اٹھی کیونکہ بکجور نے فاطمی وزیر ابن کلس سے جنگ آزما ہونے کے بعد دمشق کو خیر باد کہہ کر اور رقہ کو اپنا صدر مقام بنا کر حلب کی طرف کوچ کر دیا تھا۔ فاطمیوں نے تو بکجور کی مدد نہ کی، مگر بوزنطیوں نے سعدالدولہ کی کمک کے لیے لشکر بھیج دیا۔ ۳۸۱ھ / ۹۹۱ء میں بکجور کو حلب کے مشرق میں شکست ہوئی اور وہ گرفتار ہو کر مارا گیا۔ بکجور کے بچوں کی گرفتاری پر سعدالدولہ کا فاطمی خلیفہ سے تنازع ہو گیا کیونکہ ان کی گرفتاری عہد و پیمان کے سراسر خلاف تھی۔ اگر سعدالدولہ ۳۸۱ھ / دسمبر ۹۹۱ء میں اپنے باپ کی طرح ادھرنگ کے عارضے میں انتقال نہ کرتا تو، جیسا کہ اس نے فاطمی سفیر کو طیش میں آ کر دھمکی دی تھی، وہ شام میں فاطمیوں کے مقبوضات پر ضرور حملہ آور ہو جاتا۔

سعدالدولہ کی حکمت عملی یہ تھی کہ کسی طرح جوڑ توڑ سے بوزنطیوں، بویہیوں اور فاطمیوں سے کام نکالا جائے۔ وہ پوری طرح فاطمی خلیفہ کا وفادار تھا نہ بوزنطینی شاہنشاہ کا، چنانچہ ۳۷۵ھ / ۹۸۵ء میں شاہنشاہ کو سعدالدولہ کے علاقے پر فوج کشی کرنی پڑی کیونکہ وہ معاہدے کا پابند نہیں رہا تھا۔ اس حملے میں ابن کیس گرفتار ہو گیا اور آپامیا اور کفر تاب کے شہر تباہ ہو گئے۔ سعدالدولہ نے حملے کا بدلہ لینے کے لیے قرغویہ کو دیر سمعان [رک بآں] کی خانقاہ پر چڑھائی کے لیے روانہ کیا، جہاں اس نے بہت سے راہبوں کو قتل کیا اور باقی ماندہ کو گرفتار کر کے حلب لے آیا۔ ۳۷۶ھ / مئی ۹۸۶ء میں ایک نیا معاہدہ ہوا، لیکن یہ بھی سعدالدولہ کو باغی سکلروس کی مدد سے باز نہ رکھ سکا، جسے ۹۸۶ء کے آخر میں بویہی خلیفہ نے رہا کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے معاہدے کو نظر انداز کرتے ہوئے (دسمبر ۹۸۶ء) فاطمیوں کی سیادت قبول کر لی۔ اندرونی معاملات میں وہ برائے نام حکمران تھا (ان تمام مباحث کے لیے دیکھیے M. Canard : کتاب مذکور، ص ۶۶۵ تا ۶۹۳)۔

سعدالدولہ کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا سعید ابوالفضائل سعیدالدولہ مسند نشین ہوا۔ اس کے

عہد کی بیشتر تاریخ ان مساعی سے عبارت ہے جو فاطمیین مصر کی طرف سے حلب کی امارت کے حصول میں کی گئیں۔ بوزنطی شہنشاہ نے ان کی کوششوں کی مزاحمت کی۔ فاطمی جرنیل منکوتکین نے ۳۸۲ھ/ ۹۹۲ء میں حلب کا محاصرہ کر لیا، لیکن شہر فتح نہ ہو سکا۔ اس ناکامی میں انطاکیہ کے بوزنطی گورنر بورتس Bourtzes کی فوجی نقل و حرکت سے زیادہ منکوتکین کی کم حوصلگی اور اہل حلب کی شدید مزاحمت کو دخل تھا۔ منکوتکین نے ۳۸۴ھ/ ۹۹۴ء میں حلب پر دوسری دفعہ چڑھائی کی، جو بڑی حد تک کامیاب رہی، کیونکہ بورتس Bourtzes، جس سے سعیدالدولہ اور اس کے وزیر، یعنی سعدالدولہ کے سابق حاجب لؤلؤ نے مدد کی درخواست کی تھی، نہرالعاصی کے کنارے شکست کھا گیا۔ حلب کا محاصرہ گیارہ ماہ تک جاری رہا۔ ایک طرف تو لؤلؤ کی مستقل مزاجی اور دوسری طرف یہاں شاہنشاہ باسل Basil دوم کی ذاتی آمد کے باعث، جسے حمدانی سفیر نے ۹۹۵ء کے موسم بہار میں بلغاریہ سے بلوا لیا تھا، منکوتکین پسپائی پر مجبور ہو گیا۔ اس بر وقت آمد کا حمدانی امیر اور لؤلؤ نے بوزنطی شاہنشاہ کے سامنے ممنونیت کا اظہار کیا۔ بعد ازاں مصری امارت حلب کے علاقوں پر قبضہ جماتے چلے گئے۔ ۳۸۸ھ/ ۹۹۸ء میں انہوں نے آپامیا کے باہر بوزنطیوں کو شکست دی اور شہر پر اپنا تسلط جما لیا۔ ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء میں بوزنطیوں کی نئی فوجی مہم بیروت تک بڑھ آئی اور اسے شیزر میں فوجی چھاؤنی قائم کر کے مصریوں کے خلاف حلب کے دفاع کو مضبوط کر دیا۔ ۳۹۱ھ/ ۱۰۰۱ء میں باسل دوم نے فاطمی خلیفہ الحاکم سے صلح کا معاہدہ کر لیا؛ اسی طرح خلیفہ نے بھی امیر حلب کے ساتھ ایک عہد نامے پر دستخط کر دیے۔

بعد ازاں حلب کی امارت باقاعدہ طور پر زوال پذیر ہو گئی۔ سعیدالدولہ کے عہد حکومت کی ابتدا میں بہت سے حمدانی غلاموں نے حکومت مصر کی ملازمت اختیار کر لی۔ لؤلؤ، سعیدالدولہ پر اچھی طرح حاوی ہو چکا تھا۔ اس نے اپنی لڑکی بھی سعیدالدولہ کے حبالۂ عقد میں دے دی تھی۔ اب وہ کلّی طور پر مختار مطلق بننا چاہتا تھا، چنانچہ اس نے سعیدالدولہ کو ۳۹۲ھ/ ۱۰۰۲ء میں قتل کرا دیا۔ اس کے بعد وہ اپنے بیٹے منصور کے ساتھ سارے ملک پر حکمرانی کرنے لگا۔ ۳۹۴ھ/ ۱۰۰۳-۱۰۰۴ء میں اس نے حمدانی خاندان کے افراد سے چھٹکارا حاصل کر لیا۔ سعیدالدولہ کے دونوں بیٹے، یعنی ابوالحسن علی اور ابوالمعالی شریف، قاہرہ جلا وطن کر دیے گئے۔ سعیدالدولہ کا ایک بیٹا ابوالہیجاء تھا۔ اس نے عورت کا بھیس بدل شہنشاہ باسل کے دربار میں پناہ لی۔

لؤلؤ ۳۹۹ھ/ ۱۰۰۸ء میں مر گیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا منصور مسند نشین ہوا۔ فاطمی خلیفہ نے اسے مسند نشینی کی سند اور مرتضی الدولہ کا خطاب عطا کیا۔ اس کے زمانے میں بنو حمدان خاندان کے اقتدار کو واپس لانے کے لیے سعیدالدولہ کے بیٹے ابوالہیجاء کو تخت پر بٹھانے کی کوشش کی گئی۔ حلب کے بہت بڑے گروہ کی استدعا پر اس کے برادر نسبتی ممہد الدولہ مروانی دیار بکری نے شہنشاہ سے اجازت حاصل کر لی کہ ابوالہیجاء قسطنطینیہ چھوڑ کر اپنے ملک کو واپس چلا جائے۔ ابوالہیجاء نے میافارقین پہنچ کر ایک چھوٹے سے لشکر کے ساتھ حلب پر چڑھائی کر دی، لیکن اسے بوزنطی شہنشاہ کی تائید حاصل نہ ہو سکی۔ ابوالہیجاء کے حلیف بنو کلاب تھے، لیکن منصور بن لؤلؤ نے انہیں لالچ دے کر اپنے ساتھ ملا لیا۔ علاوہ ازیں اس نے مصریوں کی مدد بھی حاصل کر لی کیونکہ اس کی حیثیت فاطمیوں کے

والی سے زیادہ نہ تھی ۔ ابوالہیجاء کو شکست ہوئی ۔ وہ بھاگ کر پہلے ملطیہ اور بعد ازاں قسطنطینیہ چلا گیا ۔ بوزنطی شہنشاہ اسے مسلم علاقے میں واپس بھیجنا چاہتا تھا، لیکن منصور نے مداخلت کر کے شہنشاہ کو رضامند کر لیا کہ وہ ابوالہیجاء کو اپنے پاس رکھ لے ۔ اغلب ہے کہ اس نے عیسائیت اختیار کر کے بوزنطی فوج میں ملازمت کر لی تھی ۔ اس کی مہر آج بھی ملتی ہے، جس کے ایک طرف اس کا نام عربی میں کندہ ہے اور دوسری طرف ایک ایسے شخص کی تمثیل ہے جس کے بال فوجیوں جیسے ہیں اور اس نے ایک پٹی باندھ رکھی ہے جس پر یونانی زبان میں ایک عبارت کندہ ہے : Hagios Theodoros (Saint Theodore Stratilates) (دیکھیے Halil Edhem : *Sceaux du Musée de constantinople*، ۱۳۲۱ء، ص ۴۲، عدد ۳) ۔ تعداد ۳۱).

صالح بن مرداس نے ۴۰۶ھ / ۱۰۱۵ تا ۱۰۱۶ء میں لؤلؤ کو معزول کر دیا ۔ قسمت کی ستم ظریفی دیکھیے کہ لؤلؤ نے بھی بوزنطی علاقے ہی میں جا کر پناہ لی ۔ جاگیر کے طور پر اسے سرحد کے قریب شیخ الایلون کا قلعہ عطا ہوا ۔ اس نے بوزنطی فوج میں بھرتی ہو کر حلب واپس آنے کی ناکام کوشش کی، کیونکہ جنگ اعزاز (۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء) میں وہ Romanus Argyrus کے ساتھ نظر آتا ہے (دیکھیے کمال الدین : زبدة الحلب، طبع سامی الدہان، بذیل سنہ مذکور؛ نیز M. Canard : کتاب مذکور، ص ۷۰۹ تا ۷۱۱، ۸۵۹).

اس طرح موصل کے بنو حمدان کے خاتمے کے بعد حلب کا فرمانروا بنو حمدان بھی اپنی طبعی عمر کو پہنچ گیا ۔ اس زمانے میں دونوں میں ایک غیر معمولی قدر مشترک پائی جاتی تھی، یعنی یہ دونوں عرب خاندان سے تھے، دونوں نے سیاست میں اہم حصہ لیا اور دونوں کو انتہائی عروج کے بعد زوال نصیب ہوا ۔ میّافارقین کے مؤرخ ابن ازرق نے اس زوال کو بڑے المناک انداز میں بیان کیا ہے (دیکھیے M. Canard : *Recueil de textes*، *Sayf al-Dawla*، ۱۹۳۴ء، ص ۲۷۹ تا ۲۸۰) ۔ موصل اور حلب میں ناصرالدولہ اور سیف الدولہ کی شاہانہ سرپرستی میں ادب کو حیرت انگیز فروغ حاصل ہوا ۔ ابن نباتہ، کُشاجم، النامی، السَّری، الببغاء، ابو فراس، متنبّی اور دوسرے شعرا بنو حمدان کے دربار سے وابستہ تھے ۔ حمدانیوں کے مجاہدانہ کارناموں سے متاثر ہو کر مصنفین نے ان کے عربی خصائل، یعنی شجاعت، سخاوت، شان و شوکت اور اثر و رسوخ کی مدح و توصیف کی ہے ۔ حمدانیوں کے نکتہ چین بھی تھے ۔ ابن حوقل، (ص ۱۹۹ تا ۲۰۱، ۲۱۴ ببعد، ۱۵۳ تا ۱۵۴) نے، جس کا تعلق ان کے اپنے زمانے سے تھا، انھیں کبھی معاف نہیں کیا ۔ اس نے ظالمانہ نظام حکومت اور حمدانیوں کی حرص و آز پر دھڑلّے سے اپنی رائے کا اظہار کیا ہے ۔ موجودہ دور کے مصنفین میں سے کرد علی نے اس تحسین و توصیف کے خلاف رد عمل ظاہر کیا ہے جس کا اظہار عموماً عالم عرب کی طرف سے ان کے بارے میں ہوتا رہا ہے ۔

مآخذ : اس سلسلے میں ممتاز ترین مطالعہ (۱) Freytag : *Geschichte der Dynastien der Hamdaniden in Mosul und Aleppo*، در ZDMG، ج ۱، (۱۸۵۶ء) و ۲، (۱۸۵۷ء) اگرچہ خاصا پرانا ہو چکا ہے، تاہم اس کی اہمیت قائم ہے؛ علاوہ ازیں دیکھیے : (۲) M. Canard : *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazira et de Syrie*، ج ۱، الجزائر و پیرس ۱۹۵۱ء، مع کتابیات در مقدمہ؛ ص ۵ تا ۱۷؛ بنو حمدان کے افراد کے متعلق معلومات کے لیے نیز دیکھیے : (۳) ابو فراس : دیوان، طبع S. Dahan، بیروت، ۱۹۴۴ء، بمدد اشاریہ ۔

(M. CANARD)

حَمْدان قَرْمَط بن الاَشْعَث ایک اسمٰعیلی داعی، جس نے قَرْمَطی فرقے کی بنا ڈالی ۔ وہ نواح کوفہ کا ایک دیہاتی تھا ۔ اس کا لقب قَرْمِیْتَا اس آرامی زبان کا ہے جو اس ضلع میں بولی جاتی تھی اور بظاہر اس کا مفہوم ''سرخ یا آتشیں آنکھوں والا انسان'' ہے (طبری : تاریخ، ۳ : ۲۱۲۵، ۲) ۔ وہ عبداللہ بن مَیْمُون کے داعی حسین الاَہْوازی کی تلقین سے اسمٰعیلی فرقے میں داخل ہوا اور اس کے مرنے کے بعد اس کا جانشین ہوا ۔ بغداد کے قریب کَلْواذا کے مقام پر اس نے سکونت اختیار کی، جہاں سے وہ بآسانی خراسان کے تبلیغی حلقے اور داعی الدعاۃ یعنی داعی اعظم کے ساتھ، جو عسکر مُکْرَم (۲۶۱ھ / ۸۷۵ء) میں رہتا تھا، نامہ و پیام کر سکتا تھا ۔ کوفے کے قریب اس نے اپنے لیے ایک سرکاری قیام گاہ بنائی، جو دارالہجرۃ (جاے پناہ) کہلاتی تھی ۔ یہ مقام اس کے پیروؤں کا مرکز بن گیا، جس کے ارد گرد وہ آباد ہو گئے اور جہاں سے وہ ادھر ادھر حملے کرتے رہے (۲۷۷ھ / ۸۹۰ء) ۔ وہ بہت تیز فہم شخص تھا اور کبھی حیران یا پریشان نہ ہوتا تھا ۔ اس کا اخلاق دلفریب تھا، ہر کام کی قابلیت اور صلاحیت اس میں موجود تھی اور بہت بلند ہمت آدمی تھا ۔ عبداللہ بن مَیْمُون کی وفات پر اس نے اس کے بیٹے احمد کو شیخ الاعظم (داعی اعظم) ماننے سے انکار کر دیا اور امام محمد بن اسمٰعیل کا ساتھ نہ چھوڑا، پھر وہ شام چلا گیا جہاں جلد ہی اس کا انتقال ہو گیا ۔ اس کے کچھ عرصے بعد اس کا بہنوئی عَبْدان بھی، جس نے اس فرقے کی اکثر مذہبی کتابیں تصنیف کی تھیں، احمد کے پیروؤں میں سے ایک شخص ذِکْرَوَیہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا ۔ روپے کی فراہمی کے لیے قرمط نے پے در پے کئی لگان عائد کیے، جن میں سے ہر ایک پہلے سے زیادہ بھاری تھا، چنانچہ پہلے تو فطرہ کے نام سے ایک ٹیکس لگایا، جو فی کس ایک درہم (چاندی کا سکہ) ہوتا تھا اور پھر ہجرہ یعنی ایک دینار (سونے کا سکہ) فی کس، جسے بعد میں بلغہ یعنی سات دینار فی کس میں تبدیل کر دیا گیا اور آخر میں اس نے اُلْفَہ یعنی اشتراک املاک و ازواج کا مطالبہ کیا ۔

مآخذ : دیکھیے مقالۂ قرامطہ ۔

(CL. HUART)

اَلْحَمْدَلَہ : یعنی الحَمْدُ لِلّٰہ کہنا ۔ (دال کے مختلف اعراب)، دَ، دُ، اور دِ کے لیے دیکھیے : لسان العرب، ۴ : ۱۳۳؛ ۲ : ۷ بعد ۔ ''ستائش (اپنی تمام جنس اور نوع میں) اللہ کے لیے ہے''، اس لیے کہ تمام ستودہ صفات کا منبع اور مرجع اسی کی ذات ہے ۔ ''حَمْد'' ''ذَمّ'' کی ضد ہے اس سے مراد کسی ایسی چیز کی تعریف ہے جو ستودہ شخص کے ارادے پر موقوف ہو اور اس لحاظ سے وہ ''مَدْح'' سے مختلف ہے جو اس طرح مقید نہیں ہے، اسی طرح وہ ''شُکْر'' سے بھی مختلف ہے اگرچہ اس سے شکر کا (جس کا عکس کُفْران ہے) اظہار ہو سکتا ہے ۔ لفظ ''ثَنَاء''، جس کا ترجمہ اکثر مدح کیا جاتا ہے، لیکن جو زیادہ صحیح طور پر لحاظ کرنے یا رعایت رکھنے کے معنی میں ہے، مَدْح اور ذَمّ دونوں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے ۔ یہ جملہ (اَلْحَمْدُ لِلّٰہ) از روے قاعدہ اِخْبَاری یا خَبَری ہے مگر استعمالاً اِنشائی ہے، اس لیے کہ متکلّم اسے اس تعریف کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے جسے بولتے وقت وہ خدا کی جانب راجع کرتا ہے (محمد عبدہ، در تفسیر سورۂ فاتحہ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۸؛ نیز باجُوری کی مفصّل بحث فضالی کی کتاب کِفَایَۃُ العوام کے حاشیے ص ۳ بعد، طبع قاہرہ ۱۳۱۵ھ ہے ۔ Lane کے ترجمے میں "Praise be" (ستائش ہو ۔ (*Lexicon* ص ۶۳۸ سے مراد ایک اقرار تحقیقی ہے نہ کہ دعا ۔ یہ اس کے اس خط سے صاف ظاہر ہے جو اس نے فلائشر

Fleischer کو لفظ تبارک وغیرہ کے اس ترجمے کے متعلق لکھا تھا جو *Zeitsch. d. Deutsch. Morg. Gesell.*، ۲۰ : ۱۸۷ درج ہے، لیکن لفظ "bless" کا یہ استعمال گمراہ کن ہے اور انگریزی زبان میں اس کی صحت کا دفاع مشکل ہے۔ انشائی مفہوم کو شاید علامتِ تعجب سے ظاہر کیا جا سکتا تھا جیسا کہ پامر Palmer نے اپنے ترجمۂ قرآن میں کیا ہے۔ چونکہ یہ جملہ قرآن میں، علاوہ کچھ اور شکلوں کے مثلاً "لَهُ الْحَمْدُ"، چوبیس مرتبہ آیا ہے اس لیے قدرتی طور پر مسلمان اسے بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ سب چیزیں اللّٰہ ہی کی طرف سے آتی ہیں، اس لیے ہر شے کے لیے خواہ وہ خوشی کی ہو یا رنج کی، اسی کی ستائش ہونی چاہیے، لیکن فعل "حَمْدَلَ" بظاہر فصیح اور مستند زبان کا لفظ نہیں ہے اور اس طرح وہ "بَسْمَلَ" سے بعد کے زمانے کا ہے جو شاید عہد جاہلیت میں بھی موجود تھا۔ صحاح اور لسان دونوں میں یہ لفظ مذکور نہیں ہے، حالانکہ بَسْمَلَه دونوں میں موجود ہے، اور مؤخر الذکر میں اس کی تائید میں عمر ابن ابی ربیعہ کا ایک شعر بھی دیا گیا ہے (Schwarz : دیوان، شمارہ ۴۱۳، ۲ : ۱۲۴۱۔ اس بیت اور اس کے استعمال سے متعلق سب سے زیادہ مفصّل شہادت تاج العروس میں ہے، بذیل مادّہ)۔ مصباح میں جو ۷۳۴ھ میں مکمل ہوئی حَمْدَلَه مذکور ہے، لیکن بَسْمَلَه کے تحت میں ہے، یعنی اسے کہیں علٰحدہ درج نہیں کیا گیا۔ آخر میں قاموس میں اسے اس کی جگہ پر درج کیا گیا ہے۔ گویا اس طرح رفتہ رفتہ اسے ایک لفظ مانا گیا۔ دیندار لوگوں کے ہاں اس جملے کا استعمال عام ہے، اس کے علاوہ صلوٰۃ اور تسبیح کا ایک جزء ہے اور تسبیح میں تینتیس بار دہرایا جاتا ہے (لین Lane : *Modern Egyptians*، باب سوم اور *Lexicon*، ص ۱۲۹۰ ب)۔ علاوہ ازیں سَبْعِ مَثَانِی (بمعنی آیات سورۂ فاتحہ) میں شامل ہونے کی وجہ سے وہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ مختلف صوفیانہ اصطلاحات اور معانی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ طریقۂ رِفاعیہ کے سات مراتب میں سے پہلے مرتبے کو "مَثْنی" کہا گیا ہے (W.H.T. Gairdner : *Way of a Mohammedan Mystic*، ص ۲، ۲۳)۔ صحیح حدیث میں بھی سورۂ فاتحہ کی برکات کو تسلیم کیا گیا ہے، قبّ : بخاری (کتاب التفسیر، باب فاتحة الکتاب) میں ایک شخص کا قصہ آیا ہے جو اسے سانپ کے کاٹے پر ایک تعویذ (رُقْیه) کے طور پر استعمال کرتا تھا اور رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے اسے بنظر استحسان دیکھا۔ سحر میں بعد کے زمانے میں اس جملے کا جو وسیع ارتقا ہوا اس کے لیے دیکھیے : البُونی : شمس المعارف، فصل ۱۰، اور احمد الزّفزوی موجودہ مصری ساحر کی تصنیف : مفاتیح الغیب، ص ۱۷۰۔ لیکن حَمْدَلَ تنہا سحر میں اس طرح استعمال نہیں ہوتا جیسے کہ بَسْمَلَ استعمال ہوتا ہے۔ مزید برآں اس جملے کو بطور ایک تمہیدی کلمے کے استعمال کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ ایک حدیث نبوی صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم بھی ہے "جو اہم بات یا کوئی اہم چیز خدا کی حمد سے شروع نہ کی جائے وہ ناقص رہ جاتی ہے" (قبّ بَسْمَلَ)۔ اس طرح حَمْدَلَ ان تین جملوں میں سے ایک جملہ بن گیا جن کا استعمال ہر رسمی تحریر کے شروع میں ضروری ہے۔ اگرچہ بَسْمَلَ کا یہ استعمال قدیم ترین زمانے میں موجود تھا، مگر حَمْدَلَ نہ تو ابن ہشام کی سیرۃ اور نہ کتاب الاغانی اور نہ الفہرست ہی کے شروع میں ملتا ہے۔ اس طریقۂ استعمال اور اس کی تائید میں احادیث کے لیے دیکھیے سید مرتضٰی کی شرح احیاء العلوم، ۱، ۵۴ ببعد۔ اس کلمے کی تعریف و توصیف کے لیے دیکھیے خاص طور پر کتاب مذکور، ۵ : ۱۳ ببعد

(کتاب الاذکار)۔

مآخذ: (۱) مذکورۂ بالا حوالے نیز (۲) بیضاوی (طبع فلائشر Fleischer)، ۱ : ۵؛ ۲ : ۲۶، ببعد؛ (۳) طبری : تفسیر، ۱ : ۴۵ ببعد؛ (۴) فخر الدین الرازی : مفاتیح الغیب، ۱ : ۱۱۵ ببعد، قاہرہ ۱۳۰۷ھ۔

(D. B. MACDONALD)

* **حَمْدُوْن اَلْقَصّار**ؒ: حمدون بن احمد بن عمارۃ ابو صالح القصّار، ایک مشہور صوفی اور عالم بزرگ، جو سُفیان الثّوریؒ [رَکَ بآں] کے مرید اور فرقۂ ملامتیہ کے شیخ تھے۔ (اس فرقے کے پیرو خود پسندی اور تکبر سے بچنے کے لیے اپنے محاسن چھپاتے اور اپنے آپ کو قابل ملامت ظاہر کرتے تھے)۔ وہ نیشاپور میں رہتے اور تعلیم دیتے تھے۔ انھوں نے ۲۷۱ھ / ۸۸۴ء میں وفات پائی اور حیرۃ کے قبرستان میں مدفون ہوے۔ ان کے رفقا میں ابو تراب النخشبی [جنھیں عطارؒ نے القصّار کا مرشد لکھا ہے]، علی نصرآبادی اور ابو علی الثقفی قابل ذکر تھے۔ ان کے بعض پیروؤں سے صوفیہ کے ایک فرقے قصّاری یا حمدونی کا آغاز ہوتا ہے۔ ان کے مریدوں میں عبداللہ مبارک کا نام ملتا ہے۔

القصّار نے زہد و تقشّف اور تحمل اور رواداری کی تعلیم دی۔ انھوں نے لوگوں کو علما کی صحبت اختیار کرنے اور جہلا کے ساتھ صبر سے کام لینے کی تلقین کرنے کے علاوہ قلیل پر قناعت کرنے کی نصیحت کی: ''قناعت تمھیں بغیر کسی غم و فکر کے آرام و سکون دے گی۔ تم بہت زیادہ کی جستجو میں اپنے آپ کو تکلیف میں ڈالتے ہو۔ صوفیہ کی صحبت تحمل سکھاتی ہے، کیونکہ وہ اپنے ساتھیوں کی قباحتوں سے درگزر کرتے ہیں اور محاسن کی تعریف نہیں کرتے تاکہ تعریف تکبر کا موجب نہ بن جائے''۔ کسی نے انھیں برا بھلا کہا تو انھوں نے کہا: ''میرے بھائی! اگر تم تمام بداعمالیاں مجھ سے منسوب کر دو تو بھی تم مجھے اتنا برا نہیں کہہ سکتے جتنا برا میں خود اپنے آپ کو سمجھتا ہوں''۔

مآخذ: (۱) السُّلَمی : طبقات، طبع Pedersen، لائڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۴ تا ۱۱۹ و بمدد اشاریہ؛ (۲) ابونعیم : حلیۃ الاولیاء، ۱۰ : ۲۳۱ تا ۲۳۲؛ (۳) الہجویری : کشف المحجوب، ترجمۂ نکلسن، ص ۱۲۵، ۱۲۶؛ (۴) عطّار : تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۱ : ۳۳۱ تا ۳۳۵؛ (۵) الشّعرانی : طبقات، ص ۷۱، ۷۲۔

(MARGARET SMITH)

⊗* **حَمْدی**: حمد اللہ چلبی [۸۵۳ھ / ۱۴۴۹ء تا ۹۰۹ھ / ۱۵۰۳ء]، ایک مشہور ترکی شاعر، جو [فرقۂ بیرامیہ کے بانی حاجی بیرام کے جانشین] آق شمس الدین [رَکَ بآں] کا سب سے چھوٹا بیٹا تھا اور اپنے والد کی وفات سے بارہ سال پہلے بمقام گوینک (نزد بولی) پیدا ہوا۔ [بھائیوں کی بدسلوکی کے باعث اس کا لڑکپن بہت نامساعد حالات میں بسر ہوا۔ مثنوی یوسف زلیخا کی تخلیق کے پیچھے غالباً یہی محرک کارفرما تھا (دیکھیے مخطوطۂ جامعۂ استانبول، عدد ۶۷۵ T.Y.، اوراق ۱۱ چپ تا ۱۲ راست)۔ حسین اینسی اور طاش کوپرو زادہ نے اس کے بعض بھائیوں کو ممتاز علما میں شمار کیا ہے]۔ والد کی قبل از وقت وفات اس کی تعلیم و تربیت میں حارج ہوئی؛ [تاہم اس کی تالیفات کے مطالعے سے، نیز اس امر سے کہ وہ کچھ مدت برسہ کے مدرسۂ محمد اول میں مدرس رہا تھا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مروجہ علوم کی تحصیل کی ہوگی۔ اس کی کتابوں میں متعدد ایسی شکایات دیکھنے میں آتی ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ اسے کسی سلطان یا وزیر یا امیر کی سرپرستی حاصل نہ ہو سکی۔ بعض تذکرہ نویسوں (لطیفی، حسن چلبی، وغیرہ) نے لکھا ہے کہ حمدی نے یوسف زلیخا بایزید ثانی کے نام سے معنون کی تھی،

لیکن سلطان نے اسے کوئی جواب نہ دیا تو اس نے انتساب نکال کر ان کی جگہ شکوۂ تقدیر کے موضوع پر اشعار درج کر دیے۔ برسہ میں اپنی مدرسی کے ایام میں اس نے اپنے والد کے خلیفہ شیخ ابراہیم التنوریؒ کی بیعت کر لی اور کوینک جا کر عزلت گزین ہوگیا۔ یہاں اس نے خاصی عسرت کی زندگی بسر کی، چنانچہ حسن چلبی کا بیان ہے اس کی گزر اوقات اپنی تصنیفات کی کتابت اور ان کی فروخت پر تھی]۔ حمدی نے کوینک ہی میں وفات پائی اور اپنے والد کے پہلو میں دفن ہوا۔

اس کی ابتدائی تصنیفات میں تصوف کے چند رسائل موسومہ مجالس التفاسیر کا پتا چلتا ہے۔ اس کا ایک رسالۂ حدیث: ما لا عین رأت و لا أذن سمعت (= خدا نے مؤمن کے لیے وہ چیز تیار کی ہے جسے آنکھ نے دیکھا ہے نہ کان نے سنا ہے) اور ایک رسالۂ حدیث: أن حلو هذا العالم مر فی العالم الآخر كما أن مر هذا العالم حلو فی العالم الآخر (= اس دنیا کی شیرینی دوسری دنیا کے لیے تلخی ہے اور اس دنیا کی تلخی دوسری دنیا کے لیے شیرینی ہے) پر تھا۔ بہر حال اس کی منظوم تصانیف کی اہمیت زیادہ ہے [جن میں سے مندرجۂ ذیل تصانیف قابل ذکر ہیں]۔

۱ - دیوان: (اس کی غزلیات کا مختصر مجموعہ، جن میں سے اکثر متصوفانہ رجحانات اور صوفیانہ اصطلاحات کی حامل ہیں (مخطوطہ، در کتاب خانۂ سلیمانیہ، مجموعۂ اسعد افندی، عدد ۲۶۲۶)، تاہم اسے اس کی شاعری کا صحیح نمونہ قرار نہیں دیا جا سکتا)۔ اس کی شہرت کا دارومدار اس کی مثنویوں پر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے خمسۂ نظامی کے جواب میں پانچ مثنویاں لکھی تھیں۔

۲ - یوسف زلیخا: جس سے ترکی شاعری میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ ترکی زبان کی مشہور ترین اور مقبول ترین مثنوی ہے، جو فضولی کی لیلی مجنون کے منظر عام پر آنے تک ترکی ادب کی کامل ترین تصنیف سمجھی جاتی رہی۔ اس کا پہلا حصہ فردوسی کی یوسف زلیخا کا سیدھا سادہ ترجمہ معلوم ہوتا ہے اور دوسرا حصہ جامی کی مثنوی کی ایک عمدہ نقل ہے، [تاہم حمدی نے جامی کی بحر ہزج کی جگہ بحر خفیف استعمال کی ہے اور شیخی کا تتبع کرتے ہوئے اس میں جا بجا غزلیات بھی شامل کر دی ہیں]۔ اس کا موضوع حضرت یوسف کا قصہ ہے، جو قرآن مجید سے ماخوذ ہے۔ یہ قصّہ مشرق میں اپنی متصوفانہ تاویلات کی بنا پر ہمیشہ سے مقبول رہا ہے اور اس پر متعدد مقبول عام مثنویات کہی گئیں۔ حمدی نے اس سلسلے میں قرآن مجید کے سب سے زیادہ محتاط مفسرین کا اتباع کیا۔ یہ مثنوی ۸۹۷ھ / ۱۴۹۲ء میں مکمل ہوئی۔ [اس کے قلمی نسخے ترکیہ اور یورپ کے متعدد کتاب خانوں میں موجود ہیں۔ استانبول کے نسخوں کے لیے دیکھیے استانبول کتاب خانہ لری تورکجہ مسیلر کتالوغو، استانبول ۱۹۶۱ء، ص ۲۲ تا ۳۷]۔ یہ ابھی تک شائع نہیں ہوئی۔

۳ - لیلی مجنون: [مشہور عربی قصّے پر مبنی] یہ مثنوی جامی کی فارسی مثنوی کے نمونے پر لکھی گئی [اور اگرچہ یہ یوسف زلیخا سے کسی طرح کمتر نہیں، تاہم اسے وہ مقبولیت حاصل نہ ہو سکی اور فضولی کی مثنوی لیلی مجنون کے بعد تو اسے کسی نے درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ یہ ۹۰۵ھ/۱۴۹۲ء میں مکمل ہوئی تھی۔ اس کا ایک عمدہ نسخہ مکتوبۂ ۹۳۶ھ / ۱۵۳۰ء آیا صوفیا میں (عدد ۲/ ۳۹۰۱) موجود ہے]۔

۴ - تحفۃ العشاق: [ایک تمثیلی مثنوی، جس کا قصہ طبعزاد ہے اور شاید اسی بنا پر زیادہ مقبول نہ ہو سکی]۔ اس کی نمایاں خصوصیت زبان کی سادگی ہے؛ [اس کے ایک اچھے نسخے کے لیے

دیکھیے موزۂ بریطانیہ، عدد ۷۱۱۵، Or.].

۵۔ مولد: [سیرت نبوی ؐ پر ایک مثنوی، جس میں آپ ؐ کی ولادت، واقعۂ معراج، معجزات اور وصال کا بیان ملتا ہے۔] اس کے نسخے بہت کمیاب ہیں۔ [کتاب خانۂ سلیمانیہ میں اس کا ایک اچھا نسخہ موجود ہے (مجموعۂ فاتح، عدد ۴۵۱۱)].

۶۔ قیافت نامہ: جس کی بہت تعریف کی جاتی ہے، [بحر خفیف میں ایک مختصر مثنوی علم قیافہ کے بارے میں ہے، جس میں جسمانی خط و خال اور اخلاقی خصائص کے مابین تعلق پر بحث کی گئی ہے، لیکن اس کی ادبی قدر و قیمت زیادہ نہیں۔ اس کا قلمی نسخہ، مکتوبہ ۹۹۱ھ / ۱۵۸۳ء، کتاب خانۂ سلیمانیہ میں ذخیرۂ اسعد افندی کے ایک مجموعہ، عدد ۳۶۱۳ [(ورق ۸۳ تا ۹۰) میں موجود ہے]۔ بظاہر یہ اپنی نوع کی سب سے قدیم تصنیف ہے۔

[ان پانچ مثنویوں کے علاوہ دو اور کتابوں کا ذکر بھی ملتا ہے، یعنی (۷) احمدیہ، ایک مثنوی، در مدح نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم، جو ۹۰۰ھ میں مکمل ہوئی (کتاب خانۂ سلیم اغا، کمانکش، عدد ۱۱۱۱) اور (۸) اسرار نامہ۔ حمیدی کی تصانیف ابھی تک مرتب یا طبع نہیں ہوئیں۔ ان کے اقتباسات کے لیے دیکھیے مآخذ].

مآخذ: (۱) الشقائق النعمانیہ، قسطنطینیہ ۱۲۶۹ھ، ص ۲۵۰ تا ۲۵۱؛ (۲) تذکرۂ لطیفی، (۱۳۱۴ھ)، ص ۱۳۶ تا ۱۳۹؛ (۳) اولیا چلبی: سیاحت نامہ سی (۱۳۱۴ھ)، ۱: ۱۳۵؛ (۴) حافظ حسین: حدیقۃ الجوامع (۱۲۸۱ھ)، ۱: ۵؛ (۵) ثریا: سجل عثمانی (۱۳۱۱ھ)، ۲: ۲۴۴؛ (۶) محمد ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۱۲۶؛ (۷) Hammer: *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*، ۱: ۱۵۱ تا ۱۵۶، ۱۷۹؛ (۸) Gibb: *Ottoman Poetry*، ۲: ۱۲۸ تا ۲۲۵ [و ۶: ۴۷ تا ۸۵]؛ نیز قب فہرست ہائے کتب، طبع Flügel، Pertsch و Rieu.

[علاوہ ازیں دیکھیے سہی، عاشق چلبی، قنالی زادہ، حسن چلبی، قاف زادہ، فائضی اور بیانی کے تذکرے، بذیل مادہ؛ نیز (۹) حسین انیسی: مناقب آق شمس الدین، در کتاب خانۂ سلیمانیہ، ذخیرۂ حاجی محمود، عدد ۴۶۶۶، بسوانح کثیرہ؛ (۱۰) قاموس الاعلام، ص ۱۹۸۲؛ (۱۱) A. Bombaci: *Storia Della Letteratura turca*، میلان ۱۹۵۶ء، ص ۳۴۷؛ (۱۲) وو، لائڈن، بار دوم، بذیل مادّہ].

(THEODOR MENZEL [و ادارہ])

الحمراء: (Alambra) اندلس کے شہر غرناطہ کا مشہور قلعہ، جس کا ذکر سب سے پہلے چھٹے اموی فرمانروا امیر عبداللہ کے عہد میں ملتا ہے (۲۷۷ھ / ۸۹۰ء)۔ اسی جگہ بنو الاحمر کے پہلے بادشاہ محمد بن الاحمر نے ایک قصر تعمیر کرانا شروع کیا (۶۲۹ھ / ۱۲۳۲ء) اور تیار ہونے پر اس نے اور اس کی اولاد نے اسی میں سکونت رکھی۔ اس کے خلاف میں ابو عبداللہ محمد ثالث (۷۰۱ھ / ۱۳۰۲ء تا ۷۰۸ھ / ۱۳۰۹ء)، ابو الحجاج یوسف (اول ۷۳۳ھ / ۱۳۳۰ء تا ۷۵۵ھ / ۱۳۵۴ء) اور محمد خامس (۷۵۵ھ / ۱۳۵۴ء تا ۷۹۳ھ / ۱۳۹۱ء) نے اس قصر کو وسعت دی اور عمارتوں میں طرح طرح کے تکلّفات پیدا کیے۔ یہ قصر نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے آخر تک ان بادشاہوں کے عروج و زوال کا شاہد رہا اور ۸۹۸ھ / ۱۴۹۲ء میں عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا۔ قصر الحمراء (یا بیت الحمراء) کی عمارتوں کی تفصیل کے لیے، جو آج بھی سیاحوں کے سامنے ایک دل کش اور عبرت خیز منظر پیش کرتی ہیں، رک بہ غرناطہ۔

مآخذ: (۱) مفصل مآخذ کے لیے رک بہ غرناطہ؛ (۲) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حیدرآباد (دکن) ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۰ تا ۱۲۲۔

[ادارہ]

الحمراء: مرّاکش میں کئی مقامات کا نام۔ یہ مندرجۂ ذیل مقامات کا نام رہا ہے یا اب بھی ہے:

(۱) مَرّاکُش: بنو نصر اور بنو سعد کے زمانے کی بہت سی دستاویزوں کی بناد پر Colonel de Castries نے ''حمراء مرّاکش'' کا ترجمہ ''l'Alhambra de Marrakech'' کر کے اس کا اطلاق شہر میں بنو سعد کے محل (قَصَبَة) پر کیا ہے؛ لیکن دوسرے متون سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سیاسی اصطلاح کے طور پر بھی لفظ حمراء نے گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی اور بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی میں بتدریج دارالحکومت (اصل، یا اسم صفت) کا مفہوم اختیار کر لیا تھا؛ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دراصل یہ لفظ ایک ''تمنّائی'' مفہوم کا حامل ہے کیونکہ سرخ رنگ، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو بہت پسند تھا، خوشی، خوش قسمتی اور سب سے بڑھ کر طاقت کی علامت ہے۔ انیسویں صدی عیسوی سے (شاید یورپی اثر کے تحت) مراکش میں یہ ترکیب اپنی معکوس شکل میں مروج ہو گئی ہے اور اسے ''مرّاکش الحمراء'' (مراکش سرخ) یا صرف الحمراء لکھا جاتا ہے۔ اس مسئلے پر دیکھیے G. Deverdun: *Inscriptions arabes de Marrakech*، رباط ۱۹۵۶ء، ص ۱۷ تا ۲۲؛ جس میں مآخذ بھی درج ہیں۔ مزید دیکھیے محمد بن ابراہیم الزرھونی: الرِحْلَة، مخطوطۂ رباط؛ فرانسیسی ترجمہ از Col. Justinard: *La Rihla du Marabout de Tasaft*، پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۱۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۳، ۱۹۷ و J. Caillé: *Les Accords internationaux du sultan Sidi Mohammad ben Abdallah*، پیرس ۱۹۶۰ء، ص ۱۵۵۔

(۲) جنوبی مراکش میں کئی گاؤں، دیکھیے V. P. Lancre: *Rapport... des confédérations de tribus ... et des agglomérations de la zone française de l'Empire chérifien*، دارالبیضاء ۱۹۳۹ء، ص ۳۸۰، ۴۲۲۔

(۳) البصرة [رَکَ بآں] جس کی تعیین البکری: کتاب المسالک و الممالک، ص ۱۱۰ و فرانسیسی ترجمہ از M. G. de Slane، الجزائر ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ء، ص ۲۱۶، میں ملتی ہے۔

(۴) دارالحمراء: بقول Marmol (*L'Afrique*، فرانسیسی ترجمہ از Perrot d'Ablancourt، پیرس ۱۶۶۷ء، ج ۲، کتاب ۴: ص ۲۰۰) یہ ایک قدیم رومی قصبے کا نام ہے جو وادی لُکُّس Lukkus کے دہانے کے شمال میں واقع ہے، لیکن وہ فہرست مندرجات میں ''کوہ زرہون Zarhoun'' پر کا اضافہ کرتا ہے۔ بہر حال ''سلطنت فاس'' کے نقشے (ص ۱۳۶، ۱۳۷ کے درمیان) پر اس غلطی کا ارتکاب نہیں کیا گیا۔ Marmol اس مقام کو بغیر کسی ثبوت یا دلیل کے ''l'Epticienne de Ptolemée'' بتاتا ہے۔ دارالحمراء ابھی تک دریافت نہیں ہوا۔

(۵) فاس: سعید الخُوری: اقرب الموارد، بیروت ۱۸۸۹ء میں لفظ الحمراء کے تحت اسے بغیر کسی شہادت کے، ''فاس کے نئے قصبے کا نام'' لکھا ہے۔ فاس میں اس نام کی ایک مسجد کا علم ہے، جس کی اہمیت ابھی تک ایک چیستان ہے۔

(سجلماسہ کا نام الحَمراء نہیں بلکہ العَمراء تھا، دیکھیے D. J. Meunié و J. Meunié: *Abbar, cité royale du Tafilalet*، در *Hesp.*، ج ۱، ۲، بار دوم، ۱۹۵۹ء [نیز رَکَ بہ غرناطہ])۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں۔

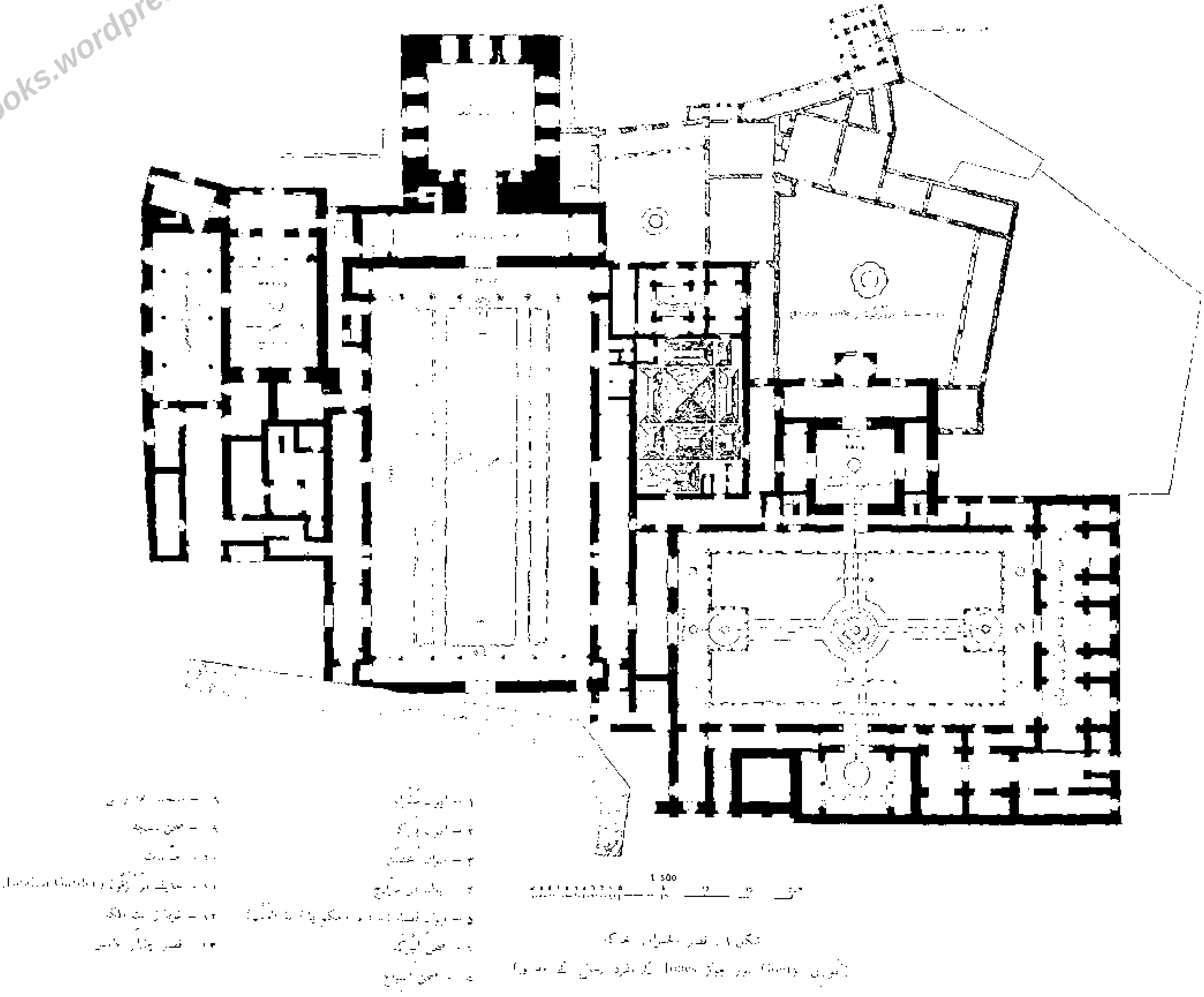
(G. DEVERDUN)

* **الحمراء**: غرناطہ کا قصر جو ایک پہاڑی سطح مرتفع پر واقع ہے، جس کے گرد حدرہ (Darro) کے شنیل (Genil) سے جا ملنے سے ذرا پہلے

قوس بناتی ہوئی بہتی ہے اور اس قوس کا کھلا ہوا رخ جنوب مشرقی سمت میں ہے ۔ اس کے عربی نام **الحمراء** (بہ معنی سرخ شے) کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس قصر کی دیواریں سرخ رنگ کی ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی تعمیر میں زیادہ تر ”تاپیا“ یعنی چکنی مٹی، چونے اور بجری سے مرکب قسم کی گچ استعمال ہوئی ہے۔

بدقسمتی سے موروں کے اس بالا حصار کی تاریخ کے بارے میں ہماری معلومات بہت ہی قلیل ہیں ۔ قصر غرناطہ کی پہاڑی پر عمارات پہلی بار کب تعمیر ہوئیں اور کس نے تعمیر کرائیں، اس کے متعلق ہمیں کوئی روایت نہیں ملتی ۔ یہ نام پہلی مرتبہ ایک واقعہ جنگ کے سلسلے میں سننے میں آتا ہے اور وہ یوں کہ ۲۷۷ھ / ۸۹۰ء میں اموی فرمانروا عبداللہ کے عہد حکومت میں، ہسپانیہ کے باغی مولدوں نے عرب سردار سوّار کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنے بنو قیس کے عربوں کے ساتھ الحمراء میں ہٹ جائے ۔ پھر ان عربوں نے نکل کر بہادرانہ حملہ کیا اور اس کے ساتھ ایسی جنگی چال کی کہ بچ نکلنے میں کامیاب ہو گئے ۔ کہتے ہیں کہ اسی قسم کا ایک اور واقعہ تیس سال قبل بھی پیش آیا تھا لیکن اس کے بارے میں ہمیں کوئی مزید تحریری شہادت نہیں ملتی ۔ ۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء میں جبکہ غرناطہ پر الموّحدون کی حکومت تھی، ایک بہادر المرابطی قائد، ابراہیم بن ہمُشُک ابوسعید بن عبدالمؤمن الموّحدی کی عدم موجودگی سے فائدہ اٹھا کر دغا سے شہر میں داخل ہوگیا ۔ موّحدون کی حفاظتی فوج ہٹ کر الحمراء میں چلی آئی اور اسے خلاصی پانے سے قبل مرابطون کے ایک طویل محاصرے کو برداشت کرنا پڑا ۔ ۶۲۹ھ / ۱۲۳۲ء میں بنی نصر یا بنی الاحمر کے ظہور کے ساتھ الحمراء کی تاریخ اتنی غیر واضح نہیں رہتی ۔ (قبل ازیں غلطی سے یہ سمجھا جاتا تھا کہ قصر مذکور کا نام بنی الاحمر ہی سے مأخوذ ہے) ۔ بنی نصر نے ایک خودمختار امارت قائم کی اور غرناطہ کو اپنا دارالحکومت بنایا ۔ اسی حکومت کے مؤسس محمد الاوّل بن الاحمر نے سطح مرتفع پر شہرۂ آفاق قصر شاہی تعمیر کرایا جس کی بیرونی دیوار اور قلعہ ممکن ہے، پہلے سے موجود ہو ۔ وہ اور اس کے جانشین اسی قصر میں سکونت پذیر رہے ۔ قصر اور دیگر عمارات توسیع اور تزئین کے لیے اس کے جانشینوں میں ابو عبداللہ محمد الثالث (۷۰۱ھ / ۱۳۰۲ء تا ۷۰۸ھ / ۱۳۰۹ء)، ابو الحجاج یوسف الاوّل (۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء تا ۷۵۵ھ / ۱۳۵۴ء) اور محمد الخامس الغنی باللہ (۷۵۵ھ / ۱۳۵۴ء تا ۷۶۰ھ / ۱۳۵۹ء) خاص طور پر تعریف کے مستحق ہیں۔

بنی نصر کے خاندانی تنازعات کے سلسلے میں اس قلعے نے بارہا حصہ لیا ۔ ۷۵۹ھ / ۱۳۶۰ء میں اسمٰعیل الثانی کے ایک رشتے دار ابو عبداللہ محمد نے اسے الحمراء میں محصور کیا، قلعہ فتح کیا، اسمٰعیل کو موت کے گھاٹ اتارا اور محمد السادس کا لقب اختیار کر کے تخت پر خود متمکن ہو گیا ۔ سچ پوچھیے تو خاندان بنی نصر کے عروج، انحطاط اور زوال کا سارا کھیل الحمراء ہی میں کھیلا گیا ۔ ۱۴۹۲ء میں ۲ ۔ جنوری کی صبح کو ڈون پیڈرو ڈی منڈوزا (Don Pedro de Mandoza) نامی لاٹھ پادری (Cardinal) نے القصبہ (Alcazaba) کے دیدبان Torre de la Vela پر جو اس کا سب سے بلند برج تھا، نقرئی صلیب نصب کی جو سرزمین ہسپانیہ میں مسلمانوں کی آخری حکومت کے خاتمے کا نشان تھی ۔ معزول سلطان ابوعبداللہ (ہسپانوی میں Boadil) محمد الحادی عشر [یازدہم] نے جلا وطنی اختیار کی اور رخصت ہوتے وقت پادول (Padul) کی پہاڑی سے اپنے آبا و اجداد کے قصر پر ایک حسرت ناک


1 500
۱ — ایوانِ [illegible]
۲ — ایوانِ [illegible]
۳ — ایوانِ [illegible]
۴ — [illegible]
۵ — [illegible]
۶ — صحن [illegible]
۷ — صحن [illegible]
۸ — [illegible]
۹ — صحن مسجد
۱۰ — [illegible]
۱۱ — حدیقہ [illegible] (Lindaraja Garden)
۱۲ — [illegible]
۱۳ — قصر [illegible]

شکل ۱۰ — قصر الحمراء، غرناطہ

(تصویر [illegible] Goury اور Jones [illegible])

نظر ڈالی۔ ''یہ مقام آج تک مُور کی آخری آہ'' کے نام سے مشہور ہے۔ الحمراء کی بعد کی تاریخ کے بارے میں اتنا لکھ دینا کافی ہے کہ چارلس پنجم نے قاعة الریحان (Court of Myrtles یا مہندی کا صحن) سے ملحقہ چھوٹی مسجد کو گرجا میں تبدیل کر دیا اور جنوبی بازو کو جس میں غالباً بڑا کمانچہ بھی شامل تھا، منہدم کر کے قدیم قصر شاہی کی صورت اور بھی مسخ کر ڈالی۔ اس نے اس سے بھی بڑا ستم یہ کیا کہ اس کی جگہ ''دور احیاء، (Renaissance) کے طرز کی ایک عمارت تعمیر کر دی جس کی رُو کار ایسی نمائشی زرق برق کی تھی کہ قدیم قصر کی سادہ بیرونی دیواروں کے مقابلے میں بالکل بے محل نظر آتی تھی۔ بارے عمارت کی بےحرمتی کا یہ عمل پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا اور اسی طرح مُوروں کے قصر کے دیگر حصوں کی بحالی کے لیے بعد میں اہل ہسپانیہ نے جو اقدام کیے وہ بھی پوری طرح عمل میں نہ آئے۔ تاہم مذہب کے نام پر بربریت کا ایک اور کارنامہ کامیابی سے انجام پا گیا اور وہ یہ کہ محمد الثالث کی بڑی مسجد زمین بوس کر کے اس کی جگہ (Santa Maria) کا کنیسہ تعمیر کر دیا گیا۔ یہ کام ۱۵۸۱ء میں جُوان دی وگا (Juan de Vega) نے کیا۔

الحمراء کی علٰحدہ علٰحدہ عمارات کی تاریخ کے ہماری معلومات اور بھی کم ہیں۔ ایسے کتبات موجود ہیں جن میں اسما اور تاریخیں درج ہیں، لیکن ان میں سے بیشتر کا تعلق عمارات کی تزئین سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ ان کی اصل تعمیر سے۔ ۷۴۹ھ / ۱۳۴۸ - ۱۳۴۹ء میں یوسف الاوّل نے بیرونی دیوار میں جس کا محیط دو میل اور اس میں متعدد برج نکلے ہوئے تھے، توڑ کر ایک دروازہ ''باب العدل'' بنایا۔ اس کی وجہ تسمیہ غالباً یہ ہے کہ یہاں قدیم مشرقی دستور کے مطابق خود بادشاہ داد رسی کرتے تھے۔ اس سے آگے ''مکان الصہاریج'' (حوضوں کا مقام) میں ایک اور چھوٹا دروازہ قائم ہے جسے آج کل باب النبیذ (Puerta del Vino) کے نام سے پکارتے ہیں۔ اس کے پتھر پر محمد الخامس کا نام کندہ ہے۔ اگر ہم اس دروازے میں کھڑے ہو کر نظر ڈالیں تو بائیں ہاتھ پر القصبة کا منظر دکھائی دیتا ہے اور دائیں طرف قصر کا۔ اول الذکر یعنی القصبہ (یا قلعہ) سطح مرتفع کے انتہائی مغربی کونے پر واقع ہے اور یہاں کی موجودہ عمارات میں غالباً قدیم ترین یہی ہے۔ آخر الذکر یعنی القصر متعدد عمارتوں پر مشتمل ہے اور چارلس پنجم کی بنائی ہوئی عمارت کے سوا یہ سب حسب ذیل دو وسیع صحنوں کے گرد جمع ہو گئی ہیں: (الف) ''قاعة البرکة'' (Patio de la Alberca) جو ''قاعة الریحان'' (Patio de los Arrayanes) کے نام سے بھی معروف ہے۔ اس کے قریب صحن کے شمالی اور چھوٹے ضلع پر برج قمارش ہے۔ مغرب کی طرف چھوٹی مسجد ہے جسے آج بھی ہسپانوی میں مزکیتا (Mezquita) کہتے ہیں اور مشرق میں حمام ہیں۔ (ب) ''قاعة السباع'' (شیروں کا صحن) جس کے قریب ہی ''ساحة الاختین'' (دو بہنوں کا ایوان) اور ''ساحة بنی سراج'' (بنی سراج کا دالان) [رک بہ بنی سراج] یعنی شاہان غرناطہ کے مقبرے (جو اب بالکل تباہ و برباد ہو چکے ہیں) اور ''ساحة القضا'' (عدالت کا ایوان) وغیرہ واقع ہیں۔ کتبوں سے پتا چلتا ہے کہ عمارتوں کے اول الذکر مجموعے کی تزئین یوسف الاوّل نے کی تھی اور آگے کی مشرقی عمارتوں کی جو قاعة السباع کے گرد واقع ہیں محمد الخامس نے۔ قصر کے جنوب میں جہاں اب سنتا ماریا کا کنیسہ ہے وہاں قبل ازیں بڑی مسجد واقع تھی۔ بقول ابن الخطیب: احاطة فی تاریخ غرناطة، (قاہرہ ۱۳۱۹ء، ۱: ۳۰۹ تا ۳۱۰)

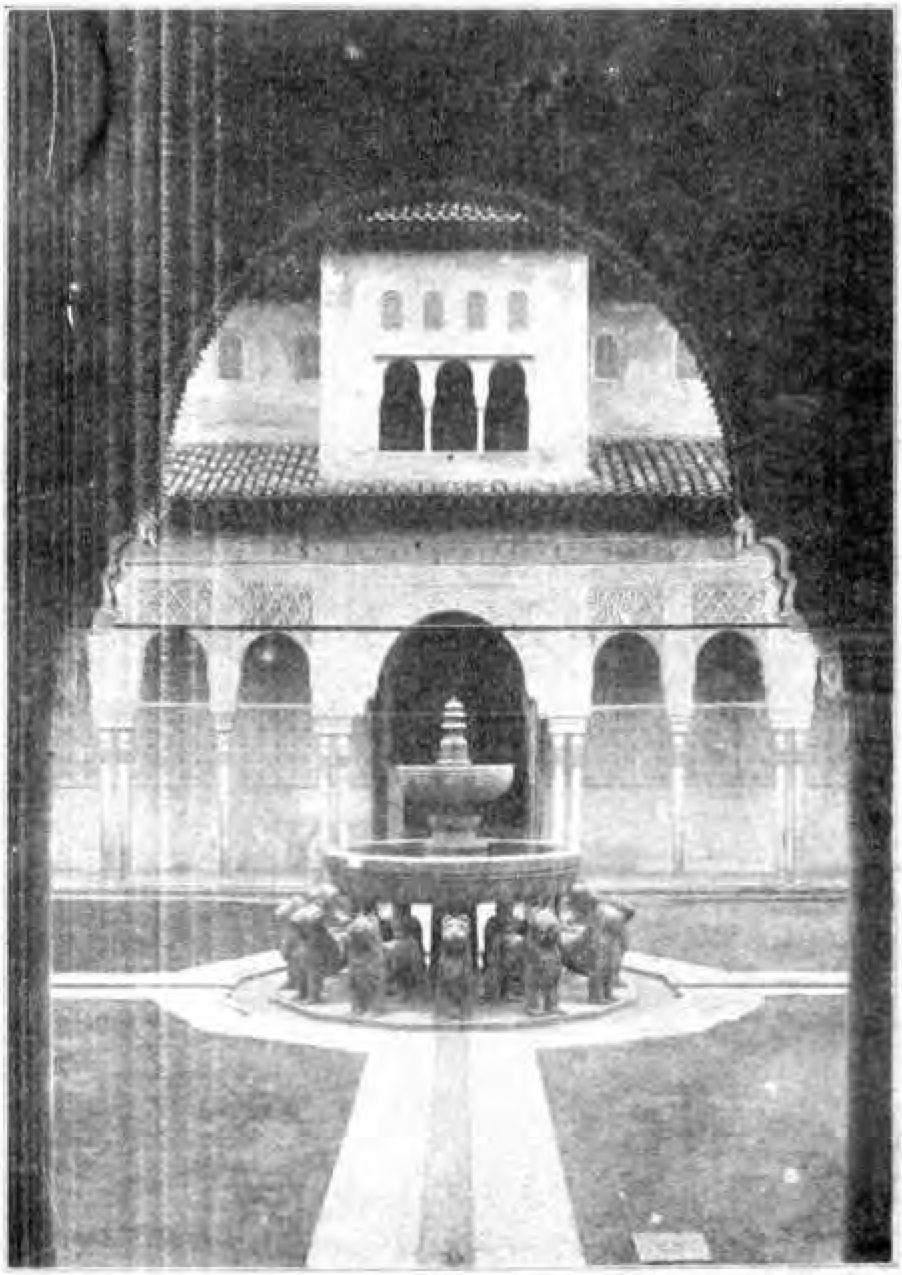
و حُلل المرقومة (عزیزی : المکتبة العربیة الاندلسیة، ۲ : ۲۷۳) اسے محمد الثالث نے اپنے عہد کے آخری ایام میں تعمیر کرایا تھا اور اسے انتہائی دریادلی سے مزین کرنے کے لیے اس نے جزیہ (غیر مسلم رعایا سے وصول ہونے والا ٹیکس) سے وصول ہونے والی ساری رقم اس پر صرف کر دی تھی۔ علاوہ ازیں اس نے حمام بھی تیار کرائے اور مسجد کے لیے وقف کر دیے۔ ابن الخطیب کے قول کی رو سے یہ مسجد کے بالمقابل واقع ہے۔

مآخذ: (۱) ابن حیّان، مخطوطۂ آکسفرڈ (Bodl. Cat. شمارہ ۵۰۹)، ورق ۴۰ ب تا ۴۷ الف؛ (۲) ابن الأبّار در Dozy: *Notices sur quelques mss.*، ص ۸۰ تا ۸۳؛ (۳) ابن الخطیب: الحُلل المرقومة، Casiri محل مذکور، ۲ : ۲۶۱؛ (۴) Calvert: *Moorish Remains in Spain; the Alhambra* (لنڈن ۱۹۰۷ء)؛ (۵) Dozy: *Hist. des Musulmans d'Espagne*، ۲ : ۲۱۲ و بعد؛ (۶) Krehl در Ersch و Gruber: *Encyclopädie*، ج ۷۹، بذیل مادہ Granada؛ (۷) Schack: *Poesie und Kunst der Araber in Spanien u. Sicilien*، ۲ : ۲۸۱ بعد؛ (۸) Müller: *Der Islam im Morgen- und Abendland*، ۲ : ۴۹۰، ۶۷۲ بعد۔

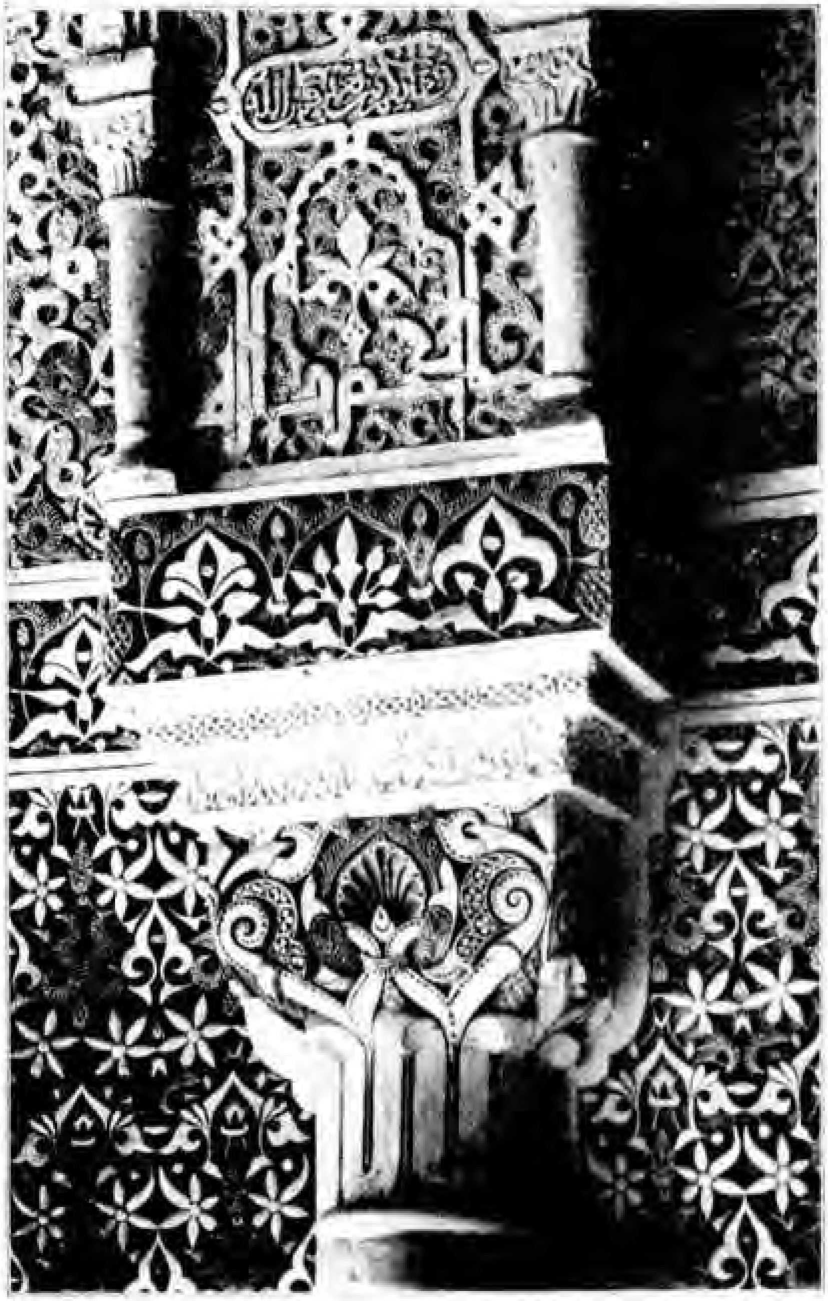
(A. SCHAADE)

الحمراء تیرھویں اور چودھویں صدی میں تعمیر ہوا۔ فن تعمیر میں یہ اس عہد کا نمونہ ہے جس کے باعث سلجوقی فن کے ایشیائے کوچک میں کمال کو پہنچنے کے بعد اس طرز کی طرف ارتقا پذیر ہوا جس کے بیشتر نمونے اب آہستہ آہستہ ایران میں منظر عام پر آ رہے ہیں۔ اس کی امتیازی جدت کا بہترین اندازہ ان عمارتوں سے مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے جو اسی زمانے میں قاہرہ میں تعمیر ہوئیں: مثال کے طور پر سلطان حسن کی عظیم الشان مسجد کو لیجیے جو ۱۳۵۶ء اور ۱۳۵۹ء کے مابین بنائی گئی تھی۔ اس سے زیادہ صریحی فرق تصور میں نہیں آ سکتا۔ پتھر کی بنی ہوئی اس عظیم عبادت گاہ کے مقابلے میں، الحمراء فرسودگی پذیر مسالے سے بنی ہوئی ایک ایسی مختصر نہایت نفیس کام کی عمارت نظر آتی ہے کہ تعجب ہوتا ہے کہ یہ آج تک سلامت کیسے رہ سکی۔ مسجد حسن ایک ایسے طرز تعمیر کا نمونۂ کبیر ہے جس کی بہت سی مثالیں مل جاتی ہیں لیکن الحمراء بالکل بے مثال ہے۔ اگر ہم مؤاب کے مشرقی جانب صحرا میں بنی ہوئی اموی عمارات اور سامرّا اور رقّہ کے چند بچے کھچے عباسی آثار کو چھوڑ دیں تو الحمراء کے علاوہ ہمیں کسی ایسے اسلامی محل کی مثال نہ مل سکے گی جو اتنا پرانا بنا ہو اور نسبۃً اتنی اچھی حالت میں موجود ہو۔ مذکورۂ بالا قدیم اموی اور عباسی عمارتیں، قاہرہ کے فاطمی محل کی طرح جس کے تھوڑے سے کھنڈر باقی ہیں، ایسے میدانوں میں بنائی گئی تھیں جہاں کی زمین بےحد ٹھوس ہے۔ اس کے مقابلے میں الحمراء کو دیکھیے کہ اس کی دیواریں گچ (تاپیا) کی بنی ہوئی ہیں اور اس کی محرابیں، قبے، گردنے اور چھتیں سب خاتم بندی کے تختوں اور بندش کے سانچوں ہی سے بنائی گئی ہیں۔ یہ مختلف قسم کی طرز ساخت ظاہر ہوتی ہے جو ہر جگہ آرائشی جزئیات سے مالا مال ہے لیکن استحکام نہیں رکھتی۔ لہٰذا اس طرز کی اصل کا سراغ ہسپانیہ یا شمالی افریقہ میں ہرگز نہیں لگانا چاہیے بلکہ اس قسم کے نقش و نگار کی طرح جو ایشیا سے نکل کر کچھ عرصے پورے یورپ پر چھائے رہے، اس کا سراغ غالباً عراق عرب کی ان عمارات میں مل سکتا ہے جو اب ناپید ہو چکی ہیں اور اسی طرح کے ناپائدار مسالے سے تعمیر ہوئی تھیں۔

الحمراء کا ذکر کرتے ہوئے بالعموم اسے ایک عمارت بتایا جاتا ہے لیکن یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا



شکل ۲ ، قصر الحمراء – صحن السباع
(سی – ایچ – بکر کی عکسی تصویر کی رو سے)



شکل ۳۔ قصر الحمراء — تاجِ عمود (یا سرِستون) اور نقش و نگار
(از روی Baudenkmaler in Spanien und Portugal: Uhde)

کہ یہ ایک بیرون شہر اقامت گاہ تھی جو وسیع باغات اور رستوں کے درمیان تعمیر کی گئی تھی۔ اس مقام سے لے کر جہاں اب چارلس پنجم کا محل ان عمارات کے اصل نقشے میں دخل در معقولات بنا کھڑا ہے، مغرب میں القصبة تک نیز قلعے کی چار دیواری کے اندر مشرقی سطح مرتفع، جہاں سے اب سینٹ فرانسیس کی خانقاہ شروع ہوتی ہے، یہ سارا وسیع و عریض رقبہ اپنے پودوں، فواروں اور حیوانات کے باعث ارضی بہشت تصور کرنا چاہیے۔ اس کے بعد یہ بات ہماری سمجھ میں آ سکے گی کہ شمالی ڈھلان کی دیواروں پر جو برج بنے ہوئے ہیں، ان تک کے اندرونی حصّے میں اسی تکلّف سے نقش و نگار کیوں بنائے گئے ہیں جیسے کہ خود محل کی زیب و زینت ہیں؟ دراصل یہ برج و بارہ بھی اسی "جنت" میں شامل کیے گئے ہیں کہ پورا مجموعہ مل کر صنّاعی کا واحد مرقع بن جائے۔ فطرت اور انسانی صنعت کے امتزاج کا ایک ایسا ہی نمونہ قصر جنة العریف (Generalife) کی صورت میں نظر آتا ہے جو الحمراء کے بالمقابل ایک نالے کے دوسری جانب واقع ہے۔

اصل الحمراء کی عمارتیں دو صحنوں کے گرد جمع ہوتی ہیں (نقشہ ملاحظہ فرمائیے). یعنی قاعة الریحان (قاعة البرکة) کے گرد جو جنوبی داخلے سے شمالی سرے تک جہاں بھاری بھرکم برج قمارش (Comares) واقع ہے، طولاً چلی گئی ہیں اور ساحة السفراء (Sala de los embaxadores) (٣٥ فٹ مربع) بھی اس کے احاطے میں آ گیا ہے۔ دوم قاعة السباع (تصویر ٢) کے گرد کی عمارتیں۔ یہ چوک جو قاعة الریحان کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا ہے اس مجموعے میں جنوب مشرقی کونے سے آگے نکلی ہوئی عمارتیں بھی شامل ہیں۔ یہ چوک ساحة القضاء نام کی عمارت پر ختم ہوتا ہے۔ یہ تین قبوں پر مشتمل ہے جنہیں چھوٹے چھوٹے حجروں کے ذریعے ایک دوسرے سے علٰحدہ کر دیا گیا ہے۔ مجموعے کے عرضی محور پر چلتے ہوئے ہم دو دالانوں تک پہنچتے ہیں، یعنی شمال میں ساحة الاختین (٢٥ فٹ مربع) جنوب میں ساحة بنی سراج (٢٠ فٹ مربع)۔ یہ دونوں دالان عمارت کے داخلی حصے اور بیرونی میدان میں جہاں قاعة الریحان ہے، عبوری راستے کا کام دیتے ہیں، اس طرح کہ آخر الذکر چوک میں جو حوض اور فوارے ہیں اور اس کے گرد مہندی کی باڑیں طولاً چلی گئی ہیں، اور اس طرح قاعة السباع کی آب رواں کی تنگ نالیاں انہیں دونوں دالانوں کے مرکز تک چلی جاتی ہیں اور فواروں کی صورت اختیار کر لیتی ہیں؛ نیز دالانوں کے عرض میں دہلیزوں تک رواں ہوتی ہیں، یہ پانی مرکز میں شیروں کے فوارے پر آ کر ملتا ہے۔ کسی زمانے میں اس فوارے پر حوض رنگترے کے پیڑوں سے گھرا ہوا تھا۔

ان دالانوں کے روایتی ناموں سے ان کے اصل مقصد پر کوئی روشنی نہیں پڑتی، البتہ غالباً ساحة السفراء کو مستثنی قرار دیا جا سکتا ہے جو قاعة الریحان کے آخر میں واقع تھا۔ اس کا بیرونی صحن غالباً دربار عام کے کام آتا تھا، کیونکہ اس کے مغرب میں ملی ہوئی مسجد تھی۔ دوسری طرف اس کا اندرونی صحن جہاں فوارے چلتے نظر آتے ہیں بلاشبہہ خانگی اغراض کے لیے بنایا گیا تھا۔ اس ترتیب کو دیکھ کر شہر پومپی آئی کے ایک قدیم مکان کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ اس میں ہمیں ایک تو صحن نظر آتا ہے جو باہر کے لوگوں سے ملاقات کے لیے مخصوص ہوتا تھا۔ اس کی پشت پر ایک مسقّف گلیاری اسے اندرونی عمارت سے علٰحدہ کرتی تھی جہاں ستونوں کی قطار سے گھرا ہوا آنگن، اہل خانہ کے کمرے اور باغ ہوتے تھے۔ اس مفروضے کی بنا پر الحمراء معیاری نمونے کی عمارت تھی اور چارلس پنجم کے ہاتھوں شہید شدہ مسجد کے علاوہ

بقیہ عمارتوں اور صحنوں کے ضائع ہو جانے پر کف افسوس ملنے کی ضرورت نہیں۔ بدقسمتی سے الحمراء کے علاوہ اس طرز کا کوئی اور نمونہ ابھی تک منظر عام پر نہیں آیا، اسی لیے مسلمانوں کے فن تعمیر کی تحقیق کرنے والوں کو ان بیشمار محلوں اور قصروں کی کامل بربادی پر سخت قلق ہوتا ہے جنھیں دیکھ کر شعرا وجد میں آ جاتے تھے۔ اب ان عمارتوں کے بارے میں منتشر معلومات کو جمع کرنا اھل علم و لسانیات کا کام رہ گیا ہے۔ ہم صرف ان آثار کا حال بیان کر سکتے ہیں جو ہمارے زمانے میں باقی رہ گئے ہیں۔ اموی محلات و قصور جو سلامت ہیں، وہ الحمراء سے مشابہ نہیں؛ اور عباسی عمارتوں کی روکاروں یا بیرونی دیواروں کے سوا اور کوئی چیز ابھی تک نہیں ملی۔ اس میں شک نہیں کہ ایک چھوٹا سا حمام جس کے آثار تلمسان کے قریب سیدی بو میدنہ میں دریافت ہوئے ہیں (دیکھیے *Les monuments arabes de Tlemcen* : Marçais ص ۲۹۶) ایسا موجود تھا جس میں قاعة البرکة کی طرح ایک مستطیل صحن ہے، لیکن اس کے سرے پر کوئی دالان نہیں اور صحن سے ایک سیڑھی ملحقہ حمام میں لے جاتی ہے جو نسبۃً ذرا نیچی سطح پر واقع ہے۔ اگر ہم اس سے عمرۃ کے حمام کا مقابلہ کریں جہاں صحن کے بجاے تین بغلی راستوں کا محراب دار دالان تھا تو پتا چلے گا کہ تلمسان کی عمارت جو چودھویں صدی کے وسط میں بنی تھی اور الحمراء کے درمیان کتنا قریبی رشتہ موجود تھا۔ الحمراء میں بھی حمام ذرا زیریں سطح پر اس گوشے میں واقع ہے جہاں قاعة الریحان اور قاعة السباع کے ملنے سے زاویہ بن گیا ہے۔

اسی بات کا ثبوت بالواسطہ طور پر مل جاتا ہے کہ قاعة السباع کی طرز کے صحن کسی زمانے میں بحیرۂ ایڈریاٹک پر واقع اسلامی ولایات میں ہر جگہ بالخصوص صقلیہ میں موجود تھے کیونکہ شہر روم میں ”کزماتی“ (Cosmoli) طرز کے مشہور صحن خانے پائے گئے جن میں غیر ملکی انداز کے پرستان کے سے نقش و نگار بنے ہیں۔ انہیں موروں کے اس محل کے صحنوں کی نقالی ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ رنگ برنگے ستونوں کے محرابی دالان جو لاتیرانو Laterano میں سینٹ جیووانی St. Giovanni کے کنیسے اور بولوص ولی St. Paolo کے کنیسے کے حجروں کے گرد نظر آتے ہیں وہ مونریال (Monreale) کے مشہور و معروف زاویوں سے مماثل ہیں اور آخرالذکر کے نقش و نگار کی ترتیب صریحًا الحمراء سے علاقہ رکھتی ہے۔ یہی نہیں قاعة السباع میں طولاً دونوں سروں پر ایسے کمانچے نکالے گئے ہیں جن کے اطراف میں تین یا چار ستون ہیں اور وسط میں دو، اور فوارہ مرکز میں لگا ہے۔ مونریال کے صحن میں بھی ایسا ہی کمانچہ ملتا ہے، لیکن صرف ایک گوشے میں۔ محرابوں کی تعداد وہی ہے اور اسے فوارے سے بھی محروم نہیں رکھا گیا۔ قاعة السباع اور اطالوی خانقاہوں کے زاویوں میں ایک اور مماثلت یہ ہے کہ دونوں جگہ ستونوں میں ایک موزوں تنوّع پیدا کیا گیا ہے۔ الحمراء میں بظاہر بغیر کسی مقرّر ترتیب کے ستونوں کی جوڑی یا تین تین چار چار ستونوں کے مجموعے کے بعد ایک اکیلا ستون دیکھنے میں آتا ہے۔ یہی ترتیب مونریال میں ہے اور روم میں ہر مجموعے کے بعد ایک ایک ستون اکیلا دیا گیا ہے؛ الحمراء کے ستونوں کی سطح بالکل ہموار ہے البتہ ان کے بالائی اور زیریں حصوں پر کئی کئی لپیٹیں بنی ہیں، لیکن دیواروں کے پتھروں میں نفیس کندہ کاری نظر آتی ہے اور جو صقلیہ بلکہ سارے بلاد مشرق میں ملتی ہے۔ اس سے بلاشک و شبہہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ کزماتی طرز پر بنے ہوئے ستونوں کی

صنعت گری مسلمانوں سے مستعار لی گئی ہے۔

الحمراء کے سرستون (تصویر ۳) کے قاعدے مدوّر ہیں، جنھیں لہردار نقش و نگار سے مزیّن کیا گیا ہے، اور ان کے اوپر ایک مربع دے کر بڑی افراط سے طغرائی گلکاری کی گئی ہے۔ شمالی افریقہ میں اسی طرح کی اشکال بڑی کثرت سے نظر آتی ہیں؛ تاہم مشرق میں اب تک اس قسم کی ایک بھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ بہر حال یہ نقشہ بھی لازماً مشرق سے لایا گیا ہوگا۔ قاہرہ میں مسجدِ طُولُون کے گھنٹی کی شکل والے سرستون سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا نقشہ مشرقی الاصل ہے۔ باقی باتوں میں الحمراء کی تزئین اس سے پانچ سو برس پرانی طولون کی ایرانی طرز کی تزئین سے مختلف ہے، اور وہ یوں کہ الحمراء کے گل بوٹے برابر کا ابھار دے کر ایک دوسرے کے ساتھ یوں ملائے گئے ہیں کہ سطح یکساں اور ہموار رہے۔ بخلاف اس کے مسجد طولون میں تزئینی گل بوٹوں کی پتیوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی۔ اگر ہم اس کا مقابلہ لکڑی کے اس کام سے کریں جو قیروان کے منبر پر کہ مسجدِ طُولُون جتنا ہی قدیم ہے، نظر آتا ہے اور یہ امر پیش نظر رکھیں کہ جو نقشے کسی ایک ہی شے کی چپٹی سطح پر بنائے جاتے تھے وہ مشرق قدیم میں پہلے سے مستعمل تھے تو یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ الحمراء کے آرائشی کام کا نقشہ بنانے والے نے کوئی نئی راہ ایجاد نہیں کی تھی۔ ان میں حسب ذیل نقوش کا امتزاج پایا جاتا ہے: عام کثیر الاضلاع اشکال جو دیواروں کے زیریں حصوں پر کثرت سے نظر آتی ہیں۔ اس سے اوپر کے حصوں پر طغرائی شکل کے گل بوٹے ہیں، جو طاقچوں کی قطار تک جاتے ہیں اور سب سے اوپر کتبات بھی ایسے ہیں جن سے آرائشی کام لیا گیا ہے۔ اسی سلسلے میں الحمراء کے کتبات بالخصوص اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ اس میں جا بجا ناظرین کو بتایا گیا ہے کہ یہ آرائش کس مقصد کے لیے تھی (قبّ *Schack : Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*، بار دوم، ۲ : ۳۴۹ تا ۳۵۰)۔ مثال کے طور پر وہ طاقچے جن کے اندر صراحیاں بنائی ہیں اپنی مدح میں یوں گویا ہیں:

فقت الحسان بحلتي و بتاجي
فهوت اليّ الشهب في الابراج

(میرے تاج اور میری عبا کی شان بے مثال ہے۔ آسمان کے تارے بھی میری طرف اشتیاق بھری نظروں سے دیکھتے ہیں)۔

دقت أنامل صانعي ديباجي
من بعد ما نظمت جواهر تاجي

(صانع کے ہاتھ نے مجھے حریر کے زربفت کی طرح منقش کیا ہے اور میرے تاج کو جواہرات سے زینت بخشی ہے)۔ قاعة الاختین یوں نغمہ ریز ہے:

أنا الروض قد أصبحت بالحسن حاليا
تأمل جمالي تستفد شرح حاليا

(میں ایک باغ ہوں، حسین و جمیل، ہر طرح آراستہ پیراستہ۔ جب تم اپنی نظروں سے میرے جمال کی خوشہ چینی کرو تو پہچانو کہ میں کیا ہوں)۔

وتهوى النجوم الزهر لو ثبتت بها
ولم تك في افق السماء جواريا

(ستارے تمنا کریں گے کہ اپنی نورانی بلندیوں سے اتر آئیں اور آسمان کے بجائے اس دالان کے مکین ہو جائیں):

ولو مثلت في ساحتيها و سابقت
الى خدمة ترضيه منها الجواريا

(اے مالک! وہ تیرے غلاموں کی صف میں شامل ہونے کی آرزو کریں گے کہ دلی عقیدت سے ان دونوں دالانوں میں تیری خدمت بجا لائیں)۔ برج الاُسرٰی (قیدیوں کا برج) بھی اس طرح اپنی تعریف کرتا ہے:

ان کنت تحسب قصرًا لا نظیر له
حاز العلا و نمت من دونه الرتب

(یہ قصر اس قدر مستحکم بنا دیا گیا ہے کہ اس کی نظیر نہیں اور اس کا مرتبہ اس قدر بلند ہے کہ دوسرے اس کے سامنے پست رتبہ رہ گئے ہیں)؛ اور شیروں کے مشہور و معروف حوض کے گرد یہ کندہ ہے:

[تبارک من أعطی الامام محمدا
معانی زانت بالجمال المغانیا

(مبارک ہے وہ اللہ تعالٰی جس نے عمارت نبی کریمؐ کو ایسے معارف عطا کیے ہیں جن کو نعموں کے حُسن سے زینت ملی)].

و الا فهذا الروض فیه بدائع
أبی الله ان یلفی لها الحسن ثانیا

(علاوہ ازیں اللہ نے اس باغ کو ایسے عجائب و غرائب سے نوازا کہ خوبصورتی کے اعتبار سے اب اس کا ثانی پیدا نہ ہو سکے گا)۔ یہ بات بالخصوص قابل ذکر ہے کہ تاریخی کتبات اور قرآنی آیات کے مقابلے میں جن کے لکھنے کا معمول ہے اس قسم کے کتبات الحمراء کے باہر شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں۔ فن کے مؤرخ کے لیے یہ امر باعث دلچسپی ہوگا اگر اس نوع کے کتبات کی ابتدا کا صحیح تعین ہو جائے۔

الحمراء میں فن کے دو یادگار تحفے نظر آتے ہیں جو ہر طرف آرائش و زیبائش کی بھرمار میں بھی خاص طور سے ہماری توجہ اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں۔ ایک تو شیروں والا حوض ہے اور دوسرے اس دالان کی جو ساحة الفضاء کے نام سے معروف ہے، تین حصوں والی چھت۔ دونوں میں سے ایک جو کہ وہ ہے جس کے مرکز میں بارہ شیر ایک دائرے کی صورت میں استادہ ہیں اور ایک نلکی کے ذریعے پانی ہر ایک کے منہ سے خارج ہوتا ہے۔ ناجی زنت مکلوس Nagy-Szent-Miklos سے برآمد شدہ خزینوں میں سے ایرانی ظروف پر بنے ہوئے حیوانات کے سر جس طرز کے ہیں، اسی سے کچھ ملتا جلتا طرز ان شیروں کا ہے۔ اس قسم کے فواروں کا ذکر ادب کی کتابوں میں اکثر آتا ہے۔ ان کی اصل قدیم مشرقی فن میں تلاش کی جا سکتی ہے اور اب یہ مسیحی فن میں بھی بار پا گئے ہیں۔ ساحة الفضاء کی چھت کے ٹکڑے محض اس وجہ سے دلچسپی کے حامل ہیں کہ ان پر شجاعانہ کارناموں اور شکار کے واقعات پر مبنی داستانوں کے مناظر دکھائے گئے ہیں؛ نیز ایک جگہ دس بادشاہوں کو قطار میں ایک سے تخت پر نشستہ پیش کیا گیا ہے۔ اوّل الذکر کا واسطہ قُصَیر عمرة کے ان تصویری مناظر کے ساتھ پیدا کرنے کو جی چاہتا ہے جو شکار اور حرم سے متعلق ہیں اور ثانی الذکر (تخت نشین بادشاہوں) کا اس تصویر سے جو اس صحرائی قصر کی سامنے والی دیوار پر موجود ہے اور جس میں تخت نشین صورت دکھائی گئی ہے۔ اس کی تشریح کے لیے ہمیں ایرانی مرقعوں کے مطالعے کا سہارا لینا ہوگا۔

مآخذ: (۱) Girault de Prangey: *Essai sur l'architecture des Arabes et des Mores* (۱۸۴۱ء)؛ (۲) Owen Jones و M.J. Goury: *Plans, elevations, sections and details of the Alhambra* (۱۸۴۸ء)؛ (۳) Calvert: *The Moorish remains in Spain; Alhambra* (۱۹۰۶ء)؛ نیز مختصر مخصوص مقالے مثلاً (۴) Bormann: *Die Alhambra zu Granada*، *Die Baukunst* (۲: ۲)؛ (۵) K.E. Schmidt: *Cordoba und Granada (Berühmte Kunststätten, 13)*؛ اور (۶) Ernst Kühnel: *Granada (Stätten der Kultur)*، ج ۱۲؛ [(۷) عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ].

(J. STRZYGOWSKI)

خمرین: قدیم بارمّا کا جدید نام، جیسے یاقوت (۲: ۷) نے خمرین لکھا ہے؛ ایران کی سرحد پر واقع پہاڑوں کا مغربی سلسلہ، تقریباً پانچ سو میل لمبا

اور چھے سو سے ایک ہزار فٹ تک بلند ہے۔ یہ سلسلۂ کوہ، جبل سنجر کے جنوب میں جزیرے سے شروع ہوتا ہے اور خوزستان اور شطالعرب کے میدانوں کے درمیان حد فاصل بناتا ہوا بالآخر صوبۂ فارس میں سطح مرتفع ایران کے ساتھ جا ملتا ہے۔ اس کا نام بار بار بدلتا رہا ہے۔ اشوری نام تو یقین کے ساتھ نہیں بتایا جا سکتا، البتہ شامی اسے اَورُخ کہتے تھے (Polybius، ۵ : ۵۲)۔ قدیم‌ترین عربی نام بارِما غالبًا ایک اشوری خانقاہ کے سریانی نام بیت رِمّان سے ماخوذ ہے۔ قدامہ اور یاقوت (۳ : ۶) نے جزیرۃ میں اس کے مغربی حصے کا سریانی نام ساتیدما لکھا ہے، جس کا لغوی مطلب ہے ''خون پینے والا''۔ آگے چل کر ابن حوقل کے ہاں اس مغربی حصے کا نام جبل اشتوق ملتا ہے (یہاں آج بھی ایک ذوب الشق موجود ہے)۔ الاصطخری اور یاقوت نے ابو زید البلخی کے تتبع میں بتایا ہے کہ یہ سلسلۂ کوہ مغرب میں جزیرۃ کے مرکز سے شروع ہو کر مشرق میں کرمان تک پھیلا ہوا ہے، جہاں یہ ماسبذان (''پشت کوہ'') کی پہاڑیوں سے مل جاتا ہے۔

اس سلسلۂ کوہ کی یکسانیت کے باعث طرح طرح کے تصورات سامنے آتے رہے ہیں، مثلاً یاقوت نے اسے ''الجبل محیط بالارض'' لکھا ہے، گویا یہ ایک ایسے سمندر کے مانند ہے جس نے کرۂ ارض کا احاطہ کر رکھا ہے۔ حمرین کا موجودہ نام یاقوت (۳ : ۷) کے علاوہ مدرسۃ المرجانیہ کے بڑے ''وقفیہ'' کتبے (L. Massignon : *Mission en Mésopotamie*، Inst. *Français d' Arch. Or.*، قاہرہ ۱۹۱۲ء، ص ۱۶، ۲۸) میں بھی ملتا ہے۔ دریاے دجلہ کے مغرب میں اس کا جو حصہ واقع ہے اسے اب جبل مَکحول کہتے ہیں اور اس کے متوازی ایک اور سلسلہ جبل مُکیحل (= سرمئی پہاڑ) کہلاتا ہے۔ آج کل رنگوں کی بنا پر رکھے ہوئے نام بڑی تیزی سے قدیم عربی ناموں کی جگہ لے رہے ہیں؛ حمرین بھی احمر (= سرخ) سے مشتق ہے۔

صفاء الدین عیسٰی القادری النقشبندی البندنیجی (م ۱۰۷۷ھ / ۱۶۶۶ء) کی ایک غیر مطبوعہ ترکی تصنیف جامع الانوار فی مناقب الاخیار میں حمرین کی پہاڑیوں میں واقع ایک مشہور زیارت گاہ، یعنی ماجد الکردی (م ۵۶۷ھ / ۱۱۷۱ - ۱۱۷۲ء) کے مقبرے کا ذکر ملتا ہے، لیکن اس کی ابھی تک تشخیص و تعیین نہیں ہو سکی (L. Massignon : کتاب مذکور، ص ۶).

مآخذ: (۱) *BGA*، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۲) یاقوت، ۱ : ۳۶۳، قب مراصد، طبع Juynboll، بذیل مادّہ؛ (۳) Assemani : *Bibliotheca Orientalis*، ۲ : ۲۱۸؛ (۴) G. Hoffmann : *Syrische Akten Persischer Märtyrer*، بمدد اشاریہ، بذیل مادّۂ بیت زمان؛ (۵) لیسٹرینج، بمدد اشاریہ؛ (۶) E. Herzfeld : *Archaeologische Reise im Euphrat- u. Tigris-Gebeit*، برلن ۱۹۱۰ - ۱۹۱۱ء، باب ۳؛ (۷) G.C. Miles : *Some coins from Sinjār*، در *American Journal of Semitic Languages and literatures*، ۴۹ (۱۹۳۹ء)؛ ۲۴۷ تا ۲۳۸؛ (۸) M. Canard : *H'amdânides*، ۱ : ۱۲۶، ۱۲۸ تا ۱۲۹.

(E. HERZFELD)

حَمْزَۃ بن بِیْض: الحنفی الکوفی (بیض کے ہجے کی تصدیق ایک شعر سے ہوتی ہے جہاں یہ نام تَبِیض کا ہم قافیہ ہے؛ الجاحظ: البیان، طبع ہارون، ۳ : ۳۴). ان عرب شاعروں میں سے ایک ہے جن میں ظرافت اور شعریت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے، جنھیں وقت کے بڑے لوگ زیادہ اہمیت نہ دیتے تھے البتہ انھیں دولت سے لاد دیتے تھے تاکہ ان سے اپنے مدحیہ قصائد حاصل کر سکیں اور ان کی ہجو سے بچ سکیں، کیونکہ وہ ان کی ہنسی

اڑانے میں تیز تھے، تمام اصولوں سے آزاد، 'بلیک میل' کے استعمال میں بھی ہچکچاہٹ محسوس نہ کرتے تھے۔ حمزہ بن بیض کے ساتھ اس کے سوانح نگاروں نے شفقت اور ہمدردی کا سلوک کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے، کہ وہ ان بڑے لوگوں سے، جن کی صحبت میں وہ اکثر رہا کرتا تھا، دس لاکھ درہم ہتھیانے میں کامیاب ہو گیا تھا؛ اور یہ رقم مبالغہ آمیز معلوم نہیں ہوتی اگر ہم ان رقوم سے اندازہ لگائیں جو اسے گھٹیا قسم کے اشعار سے حاصل ہوئیں۔ بلال بن ابی بردہ (دیکھیے الاشعری، ابو بردہ) حمزہ بن بیض کا بچپن کا ایک دوست تھا، وہ اسے بصرے میں روکے رکھنے میں کامیاب نہ ہوا، لیکن حمزہ کے خاص طور پر اموی شہزادوں اور المہلب بن ابی صفرہ [رک بآں] کے ساتھ اچھے مراسم تھے، اور ان تک اس کی بڑی رسائی تھی، ... الاغانی میں کئی قصے نقل کیے گئے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو یا تین اشعار کی بدولت بڑی جسارت سے اپنے دوستوں کو ترنگ میں لانے اور ان سے پیسے بٹورنے میں کامیاب ہو جاتا تھا۔ بعض اوقات مشکل میں پھنسے ہوئے لوگ اسے اپنی طرف سے سفارشی بناتے کیونکہ اس کی زبان سے لوگ ڈرتے تھے اور اس کی پیشین گوئیاں یا بد دعائیں صحیح ثابت ہونے میں خاص شہرت رکھتی تھیں۔ سلیمان بن عبدالملک کی مدح میں اشعار، جن میں اس کی تخت نشینی کی پیشین گوئی کی گئی تھی، ہارون الرشید کے لیے بھی، جب کہ وہ ابھی ولی عہد تھا، حوصلہ افزا ہو سکتے تھے؛ دوسرے اشعار نے النضر بن شمیل [رک بآں] جیسے نحوی سے بھی تحسین حاصل کی، اور پھر المامون نے بھی ان کی ستائش کی۔ مجموعی حیثیت سے حمزہ بن بیض کی شاعری سحر کا سا اثر رکھتی ہے اور ایک اعتبار سے وہ ہمارے عالی کے ہجویہ گیتوں کی یاد دلاتی ہے۔ اس کی وجہ اس کی شاعری کا مخصوص رنگِ مزاح، نادر اور مضحک استعارات کا استعمال (مثلاً سر کے لیے فخّارہ کی اصطلاح) ہے، اگرچہ اس کی شراب خوری اور اس کی بےحیائی اور آزادروی (خلیع ماجن) کی وجہ سے نقاد اس پر لعن طعن کرتے ہیں۔ یہ حیران کن بات ہے کہ الاغانی میں اسے "فحول شعرا" میں شمار کیا گیا ہے، یاقوت اسے بہترین شعرا کے طبقے میں رکھنے اور اسے "مُجید" (بلندپایہ شاعر) کہنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتا۔ اس نے ۱۱۶ھ / ۷۳۴ - ۷۳۵ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: الحیوان، ۵: ۴۴۴؛ (۲) وہی مصنف: البیان، بمدد اشاریہ؛ (۳) المرزبانی: المؤتلف، ص ۱۰۰؛ (۴) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۵۹۱؛ (۵) وہی مصنف: عیون، بمدد اشاریہ؛ (۶) الاغانی، ۱۵: ۱۵ تا ۲۶ (مطبوعۂ بیروت، ۱۶: ۱۴۳ تا ۱۶۳)؛ (۷) یاقوت: الادباء، ۱۰: ۲۸۰ تا ۲۸۹؛ (۸) R. Blachère: *Introduction au Coran*، پیرس ۱۹۵۹ء، بمدد اشاریہ۔

(CH. PELLAT)

* **حَمْزَة بن حَبِیْب**: بن عُمارہ بن اسمٰعیل، ابو عمارہ التَّیمی الکوفی الزَّیّات، قرآن مجید کے سات قرّاء میں سے ایک۔ وہ عکرمہ بن ربیع التَّیمی کے خاندان کے ایک مولٰی تھے۔ ۸۰ھ / ۶۹۹ء میں حلوان میں پیدا ہوئے اور ایک تاجر بن گئے؛ ان کے لقب الزَّیّات کی وجہ یہ ہے کہ وہ کوفے سے حلوان تیل لے جاتے تھے، جہاں سے وہ پنیر اور بادام لاتے۔ کوفے میں اقامت اختیار کر لینے کے بعد وہ حدیث اور فرائض میں دلچسپی لینے لگے۔ ایک کتاب الفرائض یادگار چھوڑی جسے شاید ان کے شاگردوں نے مرتب کیا (الفہرست، ص ۳۳)۔

تاہم ان کی شہرت خاص طور پر ان کی قراءت کی بدولت ہے۔ علم قراءت میں وہ الاعمش [رک باں] اور حمران بن اعین (یہ دونوں ابن مسعود کا تتبع کرتے تھے)، عاصم [رک باں] اور ابن ابی لیلی کے شاگرد تھے، (جنہیں حضرت علیؓ کی سند حاصل تھی)۔ انہوں نے ایک مستقل نظام قائم کیا جو اصولی بن گیا اور کتاب قراءت حمزہ میں ضبط کر دیا گیا (الفہرست، ص ۴۴)؛ ان پر، بالخصوص ابن حنبلؒ اور ابن عیاش نے تنقید کی۔ ان کے شاگردوں میں قابل ذکر سفیان الثوری اور الکسائی تھے، لیکن جنہوں نے ان کی قراءت کی روایت کی وہ ان کے بلاواسطہ شاگرد خلف بن ہشام (۱۵۰ھ/۷۶۷ء تا ۲۲۹ھ/۸۴۳ء) بغداد میں، اور خلاد بن خالد (م ۲۲۰ھ/۸۳۵ء) کوفے میں تھے۔ حمزہ نے حلوان میں ۱۵۶ھ/۷۷۲ء میں وفات پائی۔

حمزہ کی قراءت کو، جو المغرب میں خوب اشاعت پا چکی تھی، القیروان کے ایک عالم الخیرون (م ۳۰۶ھ/۹۱۸ء) کے شوق و ذوق نے بےدخل کر کے نافع [رک باں] کی قراءت کو رائج کر دیا۔ نافع کی قراءت کی اشاعت اس حقیقت کی مرہون منت ہے کہ اسے امام مالکؒ نے اپنا لیا تھا، اور اس طرح فقہ مالکیہ کی اشاعت کے ساتھ ساتھ اس کی بھی اشاعت ہوئی؛ تاہم المغرب کے کچھ علاقوں میں حمزہ کی قراءت کا اب بھی رواج ہے، جہاں نسبت الحمزوی عام ہے۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: المعارف، طبع عکاشہ، ص ۵۲۹؛ (۲) الفہرست، ص ۴۴؛ (۳) ابن خلکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۱۶۷؛ (۴) ابن العماد: شذرات، ج ۱؛ (۵) ابن الجزری: القراء، ۱: ۲۶۱ تا ۲۶۳، عدد ۱۱۹۰؛ (۶) وہی مصنف: النشر، ج ۱؛ (۷) الدانی: التیسیر، ص ۶ تا ۷، ۹ اور بمواضع کثیرہ؛ (۸) ابن حجر: تہذیب التہذیب، بذیل مادہ؛ (۹) الذہبی: میزان، بذیل مادہ؛ (۱۰) یاقوت: معجم الادباء، ۱۰: ۲۸۹ تا ۲۹۳؛ (۱۱) نولدیکہ: *Geschichte des Qorans*، ج ۳، جداول؛ (۱۲) R. Blachère: *Introduction au Coran*، پیرس ۱۹۵۹ء، بمدد اشاریہ۔

(Ch. Pellat)

حَمْزَہؓ بن عبدالمُطّلِب : نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چچا، عبدالمطلب اور ہالہ بنت وہب کے بیٹے تھے۔ انہوں نے رسول کریمؐ کی شادی کے لیے حضرت خدیجہؓ کے والد خویلد بن اسد کے ساتھ بات چیت میں حصہ لیا اور اسلام قبول کرنے کے بعد اسلام کے سب سے بہادر حامیوں میں سے ہو گئے۔ غزوات میں شرکت کر کے خوب داد شجاعت دی۔ انہوں نے ابو جہل کے توہین آمیز سلوک کے خلاف نبی کریمؐ کی مدافعت کی، یہودیوں کے قبیلۂ بنو قینقاع کے خلاف کارروائی میں حصہ لیا، اور ساحل سمندر کی طرف العیص کے مقام پر تیس مہاجروں کے ساتھ ایک مہم کی قیادت کی۔ راستے میں ابوجہل کے ساتھیوں سے ان کی مڈبھیڑ ہو گئی، لیکن مجدی ابن عمرو الجہنی کی مداخلت کی بدولت کوئی لڑائی نہ ہوئی۔ حضرت حمزہؓ غزوۂ بدر (۲ھ/۶۲۴ء) میں بڑی بہادری سے لڑے، کئی مشرکین پر مبارزت میں فوقیت حاصل کی، لیکن اگلے سال جب وہ احد کے مقام پر بڑی دلیری سے لڑ رہے تھے حبشی غلام وحشی نے انہیں شہید کر دیا۔ وحشی کو یہ لالچ دیا گیا تھا کہ اس کے صلے میں اسے آزاد کر دیا جائے گا۔ جب وہ گر گئے تو ہند بنت عتبہ نے ان کی لاش کا وحشیانہ طور پر مثلہ کیا اور ان کا کلیجہ چبایا۔ یہ واضح طور پر زمانہ جاہلیت کی عداوت کا اعادہ تھا۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۹۹، ۱۲۰، ۱۸۳، ۲۳۳، ۲۲۲، ۳۳۳، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۴۴، ۳۸۵، ۵۱۶، ۵۶۳، ۵۹۷، ۵۸۳، ۶۰۷؛ (۲) ابن سعد، ۳/ ۱: ۳ تا

۱۱؛ (۳) ابن حجر: الاصابۃ (مطبوعۂ قاہرہ)، ۱: ۳۵۳ تا ۳۵۵؛ (۴) H. Lammens: *L'âge de Mahomet et la Chronologie de la Sira*، در *JA*، ۱۹۱۱ء، ۱: ۲۰۹ تا ۲۵۰؛ (۵) شپرینگر: *Das Leben des Mohammad*، ۲: ۶۹، ۸۱، ۸۸؛ ۳: ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۸۰؛ (۶) H. Lammens: *Fatima et les filles de Mahomet*، ص ۲۳، ۲۵، ۳۰، ۵۰، ۶۲، ۱۳۸؛ (۷) ابن قیس الرقیات: دیوان (طبع Rhodokanakis)، عدد ۳۹، ص ۲۰؛ (۸) الاغانی، ۴: ۵؛ ۱۵: ۱۲، ۲۲؛ ۱۹: ۸۱ تا ۸۲۔

۲۔ بہت سے ابطال کی طرح حضرت حمزہؓ بھی اپنی وفات کے بعد افسانوی عالم سے گزرے اور ایک عوامی عشقیہ داستان کا مرکزی کردار بن گئے جس کی طرف ہر طرح کی تخیلی مہمات منسوب ہو گئیں۔ یہ مہمات ایسے ممالک میں وقوع پذیر ہوئیں جہاں اصلی حمزہ کبھی نہیں گئے۔ سیلون، چین، وسطی ایشیا اور روما۔ بہار (سبک شناسی، ۱: ۲۸۳ تا ۲۸۵) نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس کا مأخذ ایک تصنیف تھی جو اب موجود نہیں ہے۔ اس کا نام قصۂ مغازی حمزہ تھا، جس کا تاریخ سیستان میں ذکر پایا جاتا ہے۔ یہ تصنیف ایک ایرانی خارجی قائد حمزہ بن عبداللہ کے کارناموں سے متعلق ہے، جس نے ہارون الرشید اور اس کے جانشینوں کے خلاف ایک باغیانہ تحریک کی قیادت کی تھی۔ تاریخ سیستان کے مطابق حمزہ نے سندھ، ہندوستان اور سراندیپ (یعنی ہندوستان اور سیلون) میں مہمات سرانجام دیں۔ خارجی تحریک کے ختم ہو جانے کے طویل عرصہ بعد اس کی شجاعت ایرانی تخیل کو بھاتی، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے چچا قرار دینے کی وجہ سے وہ عوامی ادب میں یکّا مسلمان "بطل" بن گیا، جو سب کے لیے قابل قبول ہو۔

امیر حمزہؓ کے قصے کے ذکر سے پیشتر ضروری ہے کہ حمزہ بن عبداللہ کی زندگی پر مختصر بحث کر دی جائے۔ گردیزی: زین الاخبار میں اس کا نام حمزہ بن آذرک دیا گیا ہے، جیسے عربی کتابوں میں آذرک یا اترک لکھا گیا ہے۔ الطبری نے اس کی زندگی کا مختصر سا خاکہ دیا ہے، لیکن فارسی تصانیف میں زیادہ مفصل حال ملتا ہے۔ وہ سیستان کا باشندہ اور ایک دہقان کا بیٹا تھا، جس کا نسب طہماسپ کے بیٹے Zav سے جا ملتا ہے۔ چونکہ خلیفہ کے ایک کارندے نے اس کے نسب کے متعلق توہین آمیز فقرے کہے تھے اس لیے اس نے بغاوت کر دی۔ الطبری اور ابن الاثیر (جن کی گردیزی پیروی کرتا ہے) بیان کرتے ہیں کہ یہ واقعہ ۱۷۹ھ / ۷۹۵ - ۷۹۶ء میں ہوا۔ تاہم تاریخ بیہق میں یہ تاریخ ۱۸۱ھ / ۷۹۷ - ۷۹۸ء دی گئی ہے، جسے Mme Pigulevskaya نے تسلیم کیا ہے۔ حمزہ نے الرشید کے خلاف کامیاب بغاوت کی اور سیستان کے لوگوں کو خراج دینے سے روکا۔ اس کی بڑھتی ہوئی طاقت کے خلاف والی خراسان علی بن عیسی نے خلیفہ سے مدد کی درخواست کی اور خلیفہ بذات خود ۱۹۲ھ / ۸۰۷ - ۸۰۸ء میں سیستان آیا۔ اگرچہ مؤخرالذکر نے تحفظ کا تحریری وعدہ دیا، لیکن حمزہ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور مزید مزاحمت کا عزم کر لیا۔ الرشید کی وفات کے بعد اس نے سندھ اور ہندوستان میں مہمات کی قیادت کی اور ۲۱۳ھ / ۸۲۸ - ۸۲۹ء میں وفات پائی۔ دوسری طرف گردیزی کا کہنا ہے کہ وہ ۲۱۰ھ / ۸۲۵ - ۸۲۶ء میں ایک لڑائی میں قتل ہو گیا تھا۔

حمزہ خارجی کے حق میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ دراصل ایک محب وطن اور مقامی حقوق کا حامی تھا، لیکن اس نے اپنے مقاصد کو حاصل کرنے

کے لیے جس ظلم و تشدد اور بربریت کا مظاہرہ کیا اس سے اس کی نیکی بے وقعت ہو جاتی ہے۔ الشہرستانی (ص ٩٦) نے اس کے ساتھیوں، الحمزیہ، کے نظریات کا ذکر کیا ہے۔ یہ تقدیر کے متعلق شدید نظریات رکھتے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ ان کے دشمنوں اور مشرکوں کے بچوں کے لیے بھی جہنم کی آگ مقدّر ہو چکی تھی۔ وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ حمزۃ، الحصین بن الرُّقاد کے ساتھیوں میں سے ایک تھا جس نے سیستان میں بغاوت کی تھی۔ "خلف الخارجی تقدیر کے مسئلے اور اہل حل و عقد قسم کے بارے میں اس کی مخالفت کرتا تھا۔ اس طرح دونوں الگ الگ ہو گئے۔ حمزہ اسے جائز سمجھتا تھا کہ جب تک عام شرعی معاہدہ موجود ہے اور دشمن ابھی تک مطیع نہیں ہوئے ایک ہی وقت میں دو امام ہو سکتے ہیں" (البغدادی: الفرق، ص ٧٦ تا ٨٠)۔

ظاہر ہے کہ امیر حمزہ کا قصہ (جسے کبھی داستان امیر حمزہ، کبھی حمزہ نامہ، کبھی قصۂ امیر حمزہ، اسمار حمزہ یا رموز حمزہ کہا جاتا ہے) ایرانی الاصل ہے۔ اس کا عملی مرکز مدائن کے مقام پر دربار سیستان ہے۔ Van Ronkel نے حمزہ کے قصے اور شاہ نامہ میں رستم کی مہمات کے درمیان بڑی دلچسپ مماثلت قائم کی ہے۔ قدیم اور سادہ تصحیح شدہ نسخے متروک جملوں کے بعض آثار کو ظاہر کرتے ہیں جن کا زمانہ بڑی آسانی سے پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی متعین ہو سکتا ہے۔ اس سے قبل کے کسی قصے کے وجود کا ذکر نہیں کرتے۔ اس زمانے میں ابن تیمیۃ حمزہؓ کے بہادرانہ کارناموں کے متعلق شام کے ترکمانوں میں رائج داستانوں کا ذکر کرتے ہیں (منہاج السنۃ، بولاق ١٣٢٢ھ، ٣: ١٢)۔ فارسی نسخوں میں فصول کی تعداد ٦٩ اور ٨٢ کے درمیان پائی جاتی ہے۔ بہت سی سنگی طباعتوں اور قلمی نسخوں میں سے کم از کم تین مختلف تصحیح شدہ نسخوں کا پتا چلتا ہے (دیکھیے *BSOAS*، ٢٢ / ٣ (١٩٥٩ء)، ٣٧٣ تا ٣٧٣)۔ ان میں سے ایک نسخہ مختلف زبانوں میں بعد کے تمام نسخوں کی اصل تھا۔ یہ داستان جلال بلخی سے منسوب کی گئی تھی، لیکن Dresden میں موجود ایک مخطوطے سے مصنف کا نام شاہ ناصرالدّین محمد ابوالمعالی معلوم ہوتا ہے۔ ایک نامعلوم مصنف کے منظوم ترجمے کا ذکر، جس کا نام صاحب قران نامہ ہے، ڈاکٹر صفا نے کیا ہے (حماسہ سرائی در ایران، ص ٣٧٩)۔ یہ ٩٢ فصلوں میں ہے اور ١٠٧٣ھ / ١٦٦٢ - ١٦٦٣ء میں تالیف ہوا تھا۔

عربی سیرتِ حمزہ اور فارسی داستان میں خاصا فرق ہے۔ کامل ترین عربی نسخہ دس اجزا میں ہے، اور اس میں بہت سے نئے نام اور واقعات نظر آتے ہیں۔ اس کا بطل نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے معروف چچا نہیں ہیں جیسا کہ فارسی نسخے میں ہے، بلکہ ایک دوسرا شخص ہے، اگرچہ یہ بھی نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا کوئی رشتے دار ہی بتایا گیا ہے۔ گوتھا اور پیرس میں عربی ترجمے کے نسخے احمد بن محمد ابوالمعالی الکوفی البہلوان سے منسوب ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ شخص سیف بن ذی یزن کا مصنف ہو۔ اس کا مصنف کون ہے؟ اس پیچیدہ سوال کو پیچیدہ تر بنانے کے لیے میلان کے کتاب خانۂ Ambrosiana میں عربی ترجمے کے ایک نسخے کی موجودگی کافی ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شہاب الدّین احمد الدّہّان کی تصنیف ہے۔

داستان حمزہ ایران سے ہندوستان آئی اور مغل دربار میں اس نے بڑی مقبولیت حاصل کی۔ اس دور میں اس داستان میں خوب حاشیہ آرائی کی گئی اور کوچک نقّاش کے لیے یہ ایک دل پسند

موضوع بن گئی ۔ اس کا ایک اردو ترجمہ گارساں دی تاسی Garcin de Tassy کے قول کے مطابق، کسی شخص اشک نے لکھا تھا ۔ مؤخر الذکر میں چودہ جلدوں کے ایک نسخے کا ذکر ہے جو محمود غزنوی کے لیے تیار کیا گیا تھا، لیکن یہ قول مشکوک ہے ۔ بیشتر اردو نسخوں میں داستان کو انیس دفاتر میں تقسیم کیا گیا ہے، جن میں سے ہر دفتر کا اپنا الگ نام ہے ۔ شیخ سجاد حسین نے ۱۸۹۲ء میں اس کا ایک جزوی انگریزی ترجمہ کلکتے سے شائع کیا تھا ۔ بنگالی اور تامل میں بھی اس کے تراجم کیے گئے تھے ۔

کوپرلو کے مطابق حمزہ کے واقعات ترکوں کے ہاں بہت مقبول ہوے ۔ اولیا چلبی چھوٹی تصویروں کے ایک سلسلے کا ذکر کرتا ہے جن میں حمزہ کی مشہور بہادروں اور شیطانوں سے لڑائیوں کی تصویر کشی کی گئی ہے ۔ قدیم ترین ترکی ترجمہ حمزوی (م ۸۱۵ھ / ۱۴۱۲ - ۱۴۱۳ء) نے چوبیس جلدوں میں کیا ۔ یہ نثر میں تھا اور جا بجا اس میں اشعار تھے ۔ ترکی ترجموں کے نسخے وی انا (فلوگل، ۲ : ۲۹ تا ۳۰)، پیرس (Blochet A.F.، ۳۰۴، ۶۲۲، ۶۳۷ تا ۶۳۹، ۶۵۴، ۶۵۶) اور میلان (Ambrosiana، عدد ۲۲۶، ۳۳۰) میں ملتے ہیں ۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں آخور میرزادہ ہاشمی نے، قصّہ گوؤں کی مقبول زبان میں، حمزہ کے بیٹے کے کارناموں کے متعلق ایک نظم برق بولاد دل لکھی، جس کا ذکر عاشق چلبی نے کیا ہے ۔

دوسری زبانوں میں اس داستان کے تصرفات اور نقلوں کے ضمن میں گرجستان کی داستان *Amiran Darejaniani* فارسی زبان سے کیے گئے پہلے ترجمے کی حیثیت سے بہت اہم ہے ۔ یہ Mose Khoneli کی طرف منسوب ہے جس کا زمانۂ حیات بارھویں صدی عیسوی بتایا جاتا ہے ۔ تاہم ایک مکمل گرجستانی ترجمہ انیسویں صدی عیسوی تک نہیں ہوا (کتاب خانہ Bodleian کا مخطوطہ Wardrope، شمارہ ۳) ۔ دوسرے ترجمے ملای (حکایت امیر حمزہ)، اور جاوی (*Menak*) زبانوں میں کیے گئے جن سے پھر بالی اور سوڈانی ترجمے ہوے ۔

مآخذ : (۱) حمزہ بن عبداللہ کی بابت دیکھیے : الیعقوبی، ۲ : ۵۵۴ ؛ (۲) وہی مصنّف : البلدان، ص ۳۰۴ تا ۳۰۵ ؛ (۳) ابن الاثیر، ص ۱۰۱، ۱۰۲ تا ۱۰۴ ؛ (۴) الطّبری، ص ۶۳۸، ۶۵۰ ؛ (۵) المسعودی : مروج، ۸ : ۴۲ ؛ (۶) تاریخ سیستان (طبع بہار)، مقدمہ، ص ۲۲، ۱۵۶ تا ۱۷۹، ۲۱۰ و بمواضع کثیرہ ؛ (۷) زین الاخبار (طبع نفیسی)، ص ۳، ۱۰ تا ۱۰۸ ؛ (۸) تاریخ بیہق، (طبع بہمن یار)، ص ۴۴، ۲۶۷ ؛ (۹) Spuler : *Iran*، ص ۵۴، ۵۵، ۱۹۹ ؛ (۱۰) L. Veccia Vaglieri : *Le vicende del Ḫarğismo in epoca abbaside*، در *RSO*، ۲۴ (۱۹۴۹ء) : ۳۱ ؛ (۱۱) O. Caroe : *The Pathans 550 B.C.—A.D. 1957*، لنڈن ۱۹۵۸ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۷ ؛ (۱۲) N. V. Pigulevskaya اور دوسرے : *Istoriya Irana s drevneyshikh vremen do Kontsa 18 veka*، لینن گراڈ ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱ ؛ (۱۳) B. Skladanek : *Powstanie Charydżyckie Hamzy al-Ḫarğī W. Sistanie*، در *Przeglad Orientalistyczny*، ۳۳/۱ (۱۹۶۰ء) : ۲۵ تا ۳۷ ۔

۲ ۔ داستان حمزہ کے متعلق دیکھیے : (۱۴) صفا : تاریخ ادبیات ایران، ۱ : ۳۴ تا ۳۵ ؛ (۱۵) حمد اللہ المستوفی : تاریخ، ص ۲۱۱ ؛ (۱۶) بابر نامہ، طبع Beveridge، ص ۱۲۶ ؛ (۱۷) Glück : *Die indischen Miniaturen des Haemzae-Romanes im Oesterreichischen Museum für Kunst und Industrie in Wien und in anderen Sammlungen*، وی انا ۔ لائپزگ ۱۹۲۵ء ؛ (۱۸) S. Van Ronkel : *De Roman Van Amir Hamza*، لائڈن ۱۸۹۵ء ؛ (۱۹) Fleischer : *Kleinere Schriften*، ۳ : ۲۲۸ ؛ (۲۰) C. Virolleaud : Le roman iranien de l' Émir Hamza، در Comptes rendus de L'Académie des Inscriptions et Belles lettres، اپریل تا جون ۱۹۰۸ء؛ (۲۱) وہی مصنف: Le roman de l'Émir Hamza, oncle de Mohomet، در Ethnographie، ۵۳ (۱۹۰۸ء تا ۱۹۰۹ء): ۳ تا ۱۰؛ (۲۲) Hammer-Purgstall: GOD، ۱: ۷۱ تا ۷۲؛ TM، ۱۰ تا ۹؛ Gr. I.Ph.، ۲: ۳۱۹؛ (۲۳) D.M. Lang اور G.M. Meredith-Owens: Amiran-Darejaniani: A Georgian romance and its English rendering، در BSOAS، ۲۲/۳ (۱۹۰۹ء): ۴۰۴ تا ۴۹۰۔ مخطوطات اور سنگی طباعتوں کے متعلق اس میں ماخذ کی مزید معلومات ہیں؛ Gorgian ترجمے کا ایک انگریزی ترجمہ ہے از (۲۴) R.H. Stevenson: Amiran-Darejaniani: a cycle of medieval Georgian tales traditionally ascribed to Mose Khoneli، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء؛ (۲۵) Garcin de Tassy: Hitoire de la littérature hindouie et hindoustanie، بار دوم، پیرس ۱۸۷۰ - ۱۸۷۱ء، ۱: ۲۳۶؛ (۲۶) Borst: Twee Soendasche Amir Hamzah- Verhalen، در TITLV، ۷۸ (۱۹۳۸ء): ۱۳۷ تا ۱۰۷۔

(G.M. Meredith-Owens)

حمزہ بن علی بن احمد: دروزی عقائد کا بانی اور کئی ایسے رسائل کا مصنف جو اب دروز کی مقدس کتابوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اس کی زندگی کے متعلق یقین سے کوئی بات معلوم نہیں۔ النویری کا بیان ہے کہ وہ ایرانی الاصل اور زوزن کا باشندہ تھا اور اس کا پیشہ نمدہ سازی تھا۔ یہ بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مصر میں کب آیا؟ ممکن ہے کہ ۴۰۵ یا ۴۰۶ھ میں آیا ہو۔

[فاطمی خلیفہ الحاکم بامراللہ [رک بآں] کے اسمٰعیلی متبعین کی یہ عام رائے تھی کہ وہ امام قائم ہے۔ اوائل ۴۰۸ھ / ستمبر ۱۰۱۷ء میں الحسن الاخرم نے باقاعدہ اس کی الوہیت کا اعلان کر دیا اور ممتاز عمال حکومت کو یہ عقیدہ قبول کرنے کی دعوت دی۔ اسے الحاکم کی حمایت حاصل تھی، چنانچہ اسے سرکاری طور پر اعزازات عطا کیے گئے، تاہم رمضان ۴۰۸ھ / جنوری - فروری ۱۰۱۸ء میں جب اسے قتل کر دیا گیا تو خلیفہ نے اس کی تحریک سے قطع تعلق کر لیا۔ حمزہ بن علی بھی اسی تحریک میں شریک تھا، لیکن وہ اب تک پس منظر میں رہا تھا۔ محرم ۴۱۰ھ / مئی ۱۰۱۹ء میں الحاکم نے اس میں پھر دلچسپی ظاہر کی تو حمزہ نے امام اور قائم زمان کی حیثیت سے اس تحریک کی قیادت سنبھال کر ہادی المستجیبین کا لقب اختیار کیا اور قاہرہ کی شہر پناہ سے باہر باب نصر کے قریب جامع ریدان میں اپنی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ ۱۲ صفر ۴۱۰ھ / ۱۹ جون ۱۰۱۹ء کو اس نے قاضی القضاۃ کے پاس ایک وفد بھیجا اور اسے اپنی جماعت میں شریک ہونے کی دعوت دی: اس پر فساد شروع ہو گیا۔ لوگوں نے جامع ریدان کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور چند روز تک لوگوں کی نظروں سے چھپا رہا۔ ربیع الآخر ۴۱۰ھ / اگست ۱۰۱۹ء میں الحاکم کی سرپرستی میں اس نے اپنے عقائد کی دعوت کے لیے ایک زبردست تنظیم قائم کی، جسے بالخصوص شام میں بہت کامیابی نصیب ہوئی۔ شوال ۴۱۱ھ / جنوری ۱۰۲۱ء میں الحاکم غائب ہو گیا تو حاکمی عقائد کے لوگ تشدد کا نشانہ بننے لگے۔ یہ دیکھ کر حمزہ کو بھی ایک بار پھر فرار ہونا پڑا۔ اس کے بعد اس کا کیا حشر ہوا، اس بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ بقول یحیٰی بن سعید وہ اپنے فرار کے کچھ عرصے بعد مارا گیا تھا، لیکن اس کے جانشین بہاء الدین المقتنی کا دعوٰی تھا کہ اس کا حمزہ کے ساتھ رابطہ قائم ہے، حتّٰی کہ ۴۳۰ھ / ۱۰۳۸ء میں اس نے اعلان کیا کہ وہ بہت

جلد ظاہر ہونے والا ہے].

حمزہ بن علی کو دروز کے مذہبی نظام میں بحیثیت قائم الزمان اور مظہر عقل کل بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بقول الشیخ المکین بن العمید و دیگر مصنفین وہ عام طور پر الہادی، یعنی ہادی المستجیبین (= ان لوگوں کا رہنما جو دعوت باری تعالیٰ کو لبیک کہتے ہیں) کے نام سے مشہور ہے۔ [اس کے مذہبی عقائد کے لیے رک بہ دروز].

مآخذ: (۱) De Sacy: *Exposé de la religion des Druzes*، مقدمہ، ص ۳۸۷ ببعد و متن، ۱: ۹۸ ببعد و ۲: ۲ ببعد؛ (۲) Blochet: *Le Messianisme*، ص ۹۳ ببعد؛ [(۳) ابن ظافر: اخبار الدُّوَل المُنقَطِعة = Wüstenfeld: *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*، گوٹنگن ۱۸۸۱ء، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۴) یحیی بن سعید الانطاکی: تاریخ، طبع شیخو، Carra de Vaux و حسن الزیات، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۲۲۰ ببعد، ۲۳۳؛ (۵) الکندی: کتاب الولاۃ و کتاب القضاۃ، طبع R. Guest، لنڈن ۱۹۱۲ء، ص ۲۶۱؛ (۶) H. Wehr در *ZDMG*، ۹۶ (۱۹۴۲ء): ۱۸۷ ببعد؛ (۷) W. Madelung: *Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre*، در *Isl.*، ۳۷ (۱۹۶۱ء): ۱۱۵ ببعد؛ (۸) A. F. L. Beeston: *An Ancient manuscript*، در *Bull. Libr. Rec.*، ۵ (۱۹۵۶ء): ۲۸۹ ببعد؛ (۹) M. G. S. Hodgson: *Al-Darazī and Hamza in the origin of Druze Religion*، در *JAOS*، ۸۲ (۱۹۶۲ء): ۵ ببعد؛ (۱۰) وو، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ (از W. Madelung)].

(ادارہ وو، لائڈن، بار اول)

* **حمزہ بن عُمارۃ:** رک بہ کَرِبیّہ.

* **حَمْزہ الاِصْفَہانی،** یہ وہ مختصر نام ہے جس سے عام طور پر نحوی اور مؤرّخ ابو عبداللہ حمزہ بن حسن الاصفہانی مشہور ہے۔ وہ تیسری صدی ہجری کے اٹھویں عشرے میں ایران کے شہر اصفہان میں پیدا ہوا۔ اور سوا چند چھوٹے سفروں کے، جو اس نے تحصیل علم کے لیے کیے، اس نے اپنی تمام عمر اپنے وطن ہی میں بسر کی، اور وہیں ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء اور ۳۶۰ھ / ۹۷۱ء کے درمیان اس کا انتقال ہوا۔ اگرچہ اپنے سفروں کے دوران میں اس نے اپنے زمانے کے مشہور ترین محدثوں کے درس میں بھی شرکت کی، تاہم اس کا اپنا مخصوص میدان عمل علم لغت اور تاریخ میں رہا، بلکہ اس کی تاریخ کی وجہ سے، جو یوروپ میں نسبتاً جلد ہی مشہور ہو گئی تھی، اس کا ذکر اکثر بحیثیت مؤرّخ ہی کیا جاتا ہے، لیکن اس کی بیشتر تصانیف میں نحو اور لغت کے مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ ان بارہ کتابوں میں سے جن کے متعلق ہمیں علم ہے کہ اس نے لکھی تھیں، ہم تک صرف تین پہنچی ہیں، یعنی (۱) تاریخ (*Hamzae Ispahanensis Annalium libri*)، مرتبہ I.M.E. Gottwaldt، ج ۱ متن عربی، ج ۲ لاطینی ترجمہ، Petrop-Lipsiae ۱۸۴۴ء تا ۱۸۴۸ء؛ (۲) کتاب الأمثال علی أفعل، جو موازنے اور مقابلے کے طور پر امثال کا ایک مجموعہ ہے (مثلاً اَسْخٰی مِنْ حاتِم یعنی حاتم سے زیادہ سخی) اور میونخ کے Codex Aumer عدد ۶۳۲ میں محفوظ ہے اور (۳) اس کا مرتب کردہ دیوان ابو نواس (مخطوطۂ برلن Ahlwardt، عدد ۷۵۳۱ اور قاہرہ ج ۳، ص ۹۳۳، علاوہ اور تین مکمل نسخوں کے).

حمزہ کی تصانیف کی خصوصیت اس کا نمایاں انفرادی رنگ ہے اور ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ ایران کے معاملات کی جانب خاص طور پر توجہ کرتا ہے، جس کی توجیہ اس کی ایرانی نسل سے بآسانی ہو سکتی ہے۔ یہ بات اس کی تاریخ اور نحوی تصانیف میں بھی موجود ہے، چنانچہ موخرالذکر میں وہ عربی میں دخیل فارسی الفاظ اور پہلوی صرف و اشتقاق پر بہت ذوق و شوق سے بحث کرتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کی تمام کتابوں میں

ناقدانہ نقطۂ نظر کی وقیع جھلک پائی جاتی ہے، لیکن خلاف توقع اس کی تنقید یک طرفہ نہیں اور نہ اس تنقید کا نشانہ محض عرب ہیں۔ حمزہ کو شعوبی لغویوں کی تحریک کا نمائندہ نہیں کہا جا سکتا، جو عربی اثر کے خلاف ایک لسانی رِدِّ عمل کے طور پر ظہور میں آئی تھی۔ حمزہ کی تصانیف کو جلد ہی قبول عام حاصل ہو گیا اور ان کی نقل برابر ہوتی رہی، خصوصاً المیدانی نے تو عملاً حمزہ کی ''تفضیلی امثال'' کو اپنی کتاب مجمع الامثال کے ہر باب کی دوسری فصل میں حرف بحرف نقل کر دیا ہے۔

مآخذ: (۱) Goldziher: *Muh. Studien*، ۱: ۲۰۹ تا ۲۱۳؛ (۲) Brockelmann، ۱: ۱۴۵؛ (۳) Mittwoch: *Die literarische Tätigkeit Hamza al-Isbahanis*، در *Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprachen*، ۱۹۰۹ء، ۲: ۱۰۹ تا ۱۶۹؛ (۴) وهی مصنف: *Altarabische Amulette und Beschworungen nach Hamza Isbahani*، در *Zeitschr. f. Assyr*، ۱۹۱۱ء، ۲۶: ۲۷۰ ببعد؛ (۵) وهی مصنف: *Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Arabern nach Hamza al. Isbahani* در *Mitteil. d. Sem. f. Orient Sprachen*، ۱۹۱۳ء، حصہ ۲۔

(E. MITTWOCH)

* **حَمْزَة الحَرّانی**: بنو حمزة کا جد امجد۔ یہ خاندان کئی پشتوں تک دمشق میں نَقِیبُ الاَشْراف [رَکَ بہ شریف] کے عہدے پر فائز رہا اور آخر کار اسی بنا پر بیت النَّقِیب کے نام سے موسوم ہوا (المحبّی نے اپنی تصنیف خلاصة الاثر (۲: ۱۰۵) میں اس کا گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی تک کا شجرۂ نسب دیا ہے)۔

۳۳۰ھ/ ۹۴۱ء میں نقیب کا عہدہ اسی خاندان کے ایک رکن اسمٰعیل بن حسین بن احمد النَّتِیف کے پاس تھا [اور اس وقت سے یہ عہدہ بنو حمزہ ہی میں موروثی طور پر چلا آ رہا ہے]۔ اسمٰعیل کی اولاد میں کئی افراد نے اپنی علمیت اور قابلیت میں امتیاز حاصل کیا [المحبی، ۲: ۱۰۵ ببعد، ۱۲۵ ببعد و ۳: ۴۲۱ ببعد]۔ علاءالدین علی بن ابراہیم کے دو بیٹوں السّید ناصر الدین محمد اور السّید شہاب الدین کے نام دمشق کی تاریخ میں زندہ ہیں۔ ناصر الدین اپنی نیلی آنکھوں کے باعث الزُّرَیق کہلاتا تھا اور مدرسة الناصریہ میں تدریس کا اور خانقاہ الاسدیّہ میں دعوت و ارشاد کا ذمے دار تھا۔ اس نے پینتیس برس کی عمر میں وفات پائی (۲ صفر ۸۱۴ھ/ ۲۶ مئی ۱۴۱۱ء) اور اس کی جگہ مدرسة الناصریہ کا سربراہ اس کا بھائی شہاب الدین ہوا۔ ۸۱۸ھ/ ۱۴۱۵ء میں شہاب الدین کو اس کے بعض فرائض سے عارضی طور پر سبکدوش کر دیا گیا، جس سے اس کی آمدنی میں تقریباً ایک ہزار درہم ماہانہ کی کمی ہو گئی۔ آگے چل کر شیخ شمس الدین ابو عبداللہ العجلونی کے بیشتر فرائض اس کے سپرد کر دیے گئے، جو اس کے حق میں مستعفی ہو گیا تھا۔ شہاب الدین کا بیٹا عِزّالدین حمزہ بن احمد (ولادت ۸۱۸ھ/ ۱۴۱۵ء) مدرسة العمادیة کا مشہور مدرّس تھا۔ وہ بیمار ہو کر ۸۷۴ھ/ ۱۴۶۹ء میں وفات پا گیا۔

گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی میں کمال الدین حمزہ بن محمد بن حسین ابن محمد بن حمزہ الحسنی الحنفی (ولادت ۱۰۰۷ھ/ ۱۵۹۸ء) کا نام قابل ذکر ہے۔ وہ دمشق کا رئیس اور مدرسة الحافظیہ میں معلّم تھا۔ اس نے ۱۰۶۷ھ/ ۱۶۵۷ء میں وفات پائی۔ اس کا بیٹا حسین، جو ۱۰۳۱ھ/ ۱۶۲۲ء میں پیدا ہوا تھا، مدتوں استانبول میں مقیم رہا اور بعد ازاں دمشق میں نائب کے عہدے پر مامور ہو گیا۔ وہاں وہ مدرسة الفارسیة میں، جو ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۵ء میں تعمیر ہوا تھا،

پڑھاتا رہا۔ منظومات کا ایک مجموعہ الحسینیۃ اس کی یادگار ہے۔ اس نے رمضان ۱۰۷۲ھ / اپریل۔ مئی ۱۶۶۲ء میں وفات پائی اور جبل قاسیون کی ڈھلان پر دفن کیا گیا۔

موجودہ زمانے میں اس خاندان کا سب سے نامور فرد محمود بن محمد نصیب حمزۃ الحسینی الحمزاوی الحنفی ۱۲۳۶ھ / ۱۸۲۱ء میں پیدا ہوا تھا۔ ادب اور فقہ کی اعلٰی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۲۶۰ھ / ۱۸۴۴ء میں وہ قاضی کے منصب پر فائز ہوا۔ اس نے استانبول اور اناطولیہ میں خاصی مدت گزاری۔ دمشق واپس آ جانے کے بعد وہ مجلس کبیر کا رکن ہو گیا۔ ۱۸۶۰ء کے ہنگامے میں اس نے بہت سے عیسائیوں کی جان بچا کر نام پیدا کیا۔ اس کے سات سال بعد وہ مفتی شام کے عہدے پر کام کر رہا تھا۔

اس کا شمار ان مصنفین میں ہوتا ہے جنہوں نے بالخصوص مذہب اور فقہ پر بہت ضخیم کتابیں لکھی ہیں [اس کی تصانیف کی کل تعداد پینتیس بتائی جاتی ہے]۔ اس کی شہرت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ بہت اعلٰی درجے کا خطاط تھا۔ وہ چاول کے ایک دانے پر سورۃ الفاتحۃ لکھ سکتا تھا اور مہر کے نگینے پر شہدائے بدر کے اسمائے گرامی کندہ کر سکتا تھا۔ اس نے ۱۳۰۵ھ / ۱۸۸۷ء میں اپنے آبائی شہر میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۲ : ۳۳، ۴۹۶ و تکملۃ، ۲ : ۱۳۱، ۷۷۵؛ (۲) ابن عساکر: تاریخ، ص ۱۵ تا ۱۶؛ (۳) المحبی: خلاصۃ الاثر، ۲ : ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۱۲۰ تا ۱۲۸ و ۴ : ۱۲۳؛ (۴) السخاوی: الضوء، ۳ : ۱۶۳؛ (۵) النعیمی: الدارس، ۱ : ۱۷۳، ۳۶۴ و ۳ : ۱۴۰؛ (۵) جرجی زیدان: مشاہیر الشرق، ۲ : ۱۶۳ تا ۱۶۸؛ (۶) سرکیس: معجم المطبوعات، عمود ۱۷۰۶ تا ۱۷۰۸؛ (۷) ادیب تقی الدین الحُصْنی: منتخبات التواریخ لدمشق، ۲ : ۶۷۸ تا ۶۸۹؛ (۸) محمد کرد علی: خطط الشام، ۳ : ۱۷؛ (۹) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ۸ : ۹۳ تا ۹۴؛ [(۱۰) وو۱، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ].

(N. ELISSÉEFF)

حَمْزَہ بیگ: خانوادۂ آق قویونلو (رک بآں) کا شہزادہ مادۂ آق قویونلو کے مآخذ میں مذکورہ کتاب دیار بکریہ اب شائع ہو چکی ہے (نشر Necati Lugal و Faruk Sümer، ۲ جلد، انقرہ (TTK، سلسلہ ۳، عدد ۷) ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۴ء).

(ادارہ، وو۱ لائڈن، بار دوم)

حَمْزَہ بیگ: (امام)، داغستان کا دوسرا امام اور اس مقبول عام سیاسی و مذہبی تحریک کا قائد، جس کے باعث ۱۸۳۲ء سے ۱۸۵۹ء تک شمالی قفقاز بد امنی کا شکار رہا اور جو اپنے اساسی مذہبی نظریے کی بنا پر مریدیہ کہلاتی ہے۔ یہ تحریک اسلامی تصوف کے ان اثرات پر مبنی تھی جو بخارا میں پیدا ہوئے اور جن کی تبلیغ بالخصوص نقشبندیوں (رک بہ نقشبندیہ) نے کی، لیکن اس تحریک میں مذہبی عقیدے کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا گیا، چنانچہ جہاد کے عملی تصور سے اس تحریک کا بہت قریبی تعلق تھا اور یہ قفقاز میں روسیوں کی تعزیری مہمات کا نتیجہ تھی۔ یہ روسیوں اور ان کے اورخانی حلفا کے ساتھ ساتھ ان کوہستانیوں کے بھی خلاف تھی جنھوں نے روسی تسلط کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا تھا۔ امام اول غازی محمد یا غازی ملا کو ایک روسی دستے نے موضع گمری کے قریب نرغے میں لے کر قتل کر ڈالا (۱۷ یا ۲۹ اکتوبر ۱۸۳۲ء) اور حمزہ بیگ (جسے روسی Gamzat Bek کہتے ہیں) داغستان کا امام بن گیا۔ اگرچہ حمزہ بیگ کا تعلق اورخانوں کے خاندان سے تھا تاہم "چنقہ"

(یعنی ایک معمولی عورت کے بطن سے خان کا بیٹا) ہونے کے باعث اسے جانشینی کا حق نہیں پہنچتا تھا۔ بایں ہمہ اسے خان کا تخت حاصل کرنے کی آرزو تھی، چنانچہ اس نے اس تحریک کو اپنے ذاتی اغراض کے لیے استعمال کیا۔ ۱۳ اگست ۱۸۳۴ء کو اس نے اورخانی دارالحکومت خونزاق کے قریب دریاے تیور پر انھیں شکست دے کر ان کا قتل عام کیا اور روسیوں کو دارالحکومت سے نکال کر اس پر قبضہ کر لیا۔ بہر حال اس کامیابی کی خاطر اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے۔ ۱۹ ستمبر ۱۸۳۴ء کو خونزاق کی جامع مسجد میں مشہور حاجی مراد (رُكْ بہ مراد) کے بھائی نے جو شامل (رُكْ باں) کا نائب تھا، اسے قتل کر دیا۔ اس کے بعد شامل داغستان کا امام بن گیا اور اسی کے ہاتھوں مریدیت کی تحریک نے ایک قطعی صورت اختیار کی اور ۲۵ اگست ۱۸۵۹ء کو امام شامل کے ہتھیار ڈالنے تک جاری رہی۔

مآخذ: E.I. Kozubskiy: *Pamyatnaya Knižka Dagestanskoy oblasti*، Temir-Khan-Shura ۱۸۹۰ء؛ (۲) A. Bennigsen و H. Carrere d' Encausse: *Une république sovietique Musulmane: le Daghestān*، در *REI*، ۲۳ (۱۹۵۵ء): ۷ تا ۵۶؛ (۳) N. A. Smirnov: *Politika Rossii na Kavkaze v XVI-XIX vekakh*، ماسکو ۱۹۵۸ء اور بالخصوص (۴) وہی مصنف: *Myuridizm na kavkaze*، ماسکو ۱۹۶۳ء (Izdatel' stvo Akademii Nauk SSSR)۔

(I. MÉLIKOFF)

حَمْزہ حامد پاشا: دَوَلو قرہ حصار کے ایک سوداگر احمد آغا نامی کا بیٹا جو ۱۱۱۰ھ میں قسطنطینیہ میں پیدا ہوا۔ سرکاری ملازمت کا آغاز اس نے باب عالی کے دفاتر میں کیا۔ مشہور و معروف راغب پاشا (وزیر اعظم ۱۱۷۰ تا ۱۱۷۶ھ) سے حمزہ نے سرکاری دفاتر کی طرز انشا سیکھی، چنانچہ اس کی سفارش پر اسے ۱۹ ذوالقعدہ ۱۱۵۴ھ (۵ فروری ۱۷۴۲ء) کو وزیر اعظم کے سیکریٹری (کاتب) کا عہدہ مل گیا، جس پر وہ کئی سال تک مامور رہا۔ ۱۹ محرم ۱۱۶۹ھ / ۲۵ اکتوبر ۱۷۵۵ء کو اسے رئیس الکتّاب (یعنی وزیر امور خارجہ) بنا دیا گیا اور آئندہ چند سال کے عرصے میں علاوہ اور بڑے منصبوں کے تین بار اسے وزیر اعظم کے کتخدا (یعنی وزیر امور داخلہ) کا عہدہ حاصل رہا، لیکن اس مختصر مدت میں کوئی امتیاز حاصل نہ کر سکا۔ ربیع الاوّل ۱۱۷۶ھ میں وہ ''وزیر قبّہ'' مقرر ہوا اور جب وزیر اعظم راغب پاشا رمضان ۱۱۷۶ھ میں صاحب فراش ہوا، تو یہ اس کا قائم مقام بنا۔ آخر اس کے انتقال پر (۲۴ رمضان ۱۱۷۶ھ / ۸ اپریل ۱۷۶۳ء) اس کا جانشین بن گیا، لیکن وہ اس عہدے کے لیے کافی مضبوط ثابت نہ ہوا، کیونکہ، جیسا کہ اس کے سوانح نگاروں نے لکھا ہے، وہ فیصلہ کرنے میں بہت سست تھا اور آرام و آسائش کا ضرورت سے زیادہ دلدادہ تھا۔ اس کے عہد وزارت کا صرف ایک قابل ذکر واقعہ یہ ہے کہ اس نے احمد رسمی آفندی کو ڈیوک ریزن (Count Rexin) کی سفارت کے جواب میں فریڈرک ثانی کے دربار میں سفیر بنا کر بھیجا تھا (قب Zinkeisen: *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۶: ۸۹۷ ببعد)۔ وہ وزیر اعظم کے عہدے پر صرف سات ماہ فائز رہا۔ بعد ازاں اسے ۲۳ ربیع الآخر ۱۱۷۷ھ (۲ نومبر ۱۷۶۳ء) کو معزول کر کے اقریطش بھیج دیا گیا، جہاں وہ سوا ایک مختصر سے وقفے کے ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ء تک مقیم رہا۔ اس سال خود اس کی درخواست پر اسے جدّے اور حبشہ کی گورنری دی گئی۔ ذوالحجہ ۱۱۸۳ھ / مارچ۔ اپریل ۱۷۷۰ء میں اس نے مکۂ معظمہ میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) سلیمان فائق: سفینۃ الرؤساء، ص ۹۳؛ (۲) احمد جاوید: حدیقۃ الوزراء، ضمیمہ، ۲: ۸ ببعد؛ (۳) سجلِ عثمانی، ۲: ۲۰۰؛ (۴) واصف: تاریخ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) Hammer-Pargstall، *GOR*، ۸: ۲۰۹ تا ۲۶۲ و مواضع کثیرہ؛ (۶) L. Bonneville de Marsangy: *Le Chevalier de Vergennes, son ambassade a Constantinople*، پیرس ۱۸۹۴ء، ص ۲۲۲، ۲۳۰ ببعد؛ (۷) اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ج ۴/۱، بمدد اشاریہ.

(J.H. MORDTMANN)

حَمْزَہ، سِلاحدار: ۱۱۴۰ھ/۱۷۲۸-۱۷۲۹ء کے قریب دولو قرہ حصار کے ضلع میں پیدا ہوا۔ وہ ایک زمیندار آغا محمد نامی کا بیٹا تھا۔ ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ تا ۱۷۴۴ء میں اس نے مطبخ شاہی کے "حلوہ خانے" میں کام شروع کیا (قب v. Hammer: *Staats-Verfassung etc.*، ۲: ۳)، لیکن اپنی قابلیت کی بنا پر وہ جلد ہی محلِّ شاہی (اندرونِ ہمایوں) کے ملازمین خاص میں شامل ہوگیا۔ سلطان مصطفی ثالث اس پر بہت مہربان تھا، چنانچہ جب ۲۱ صفر ۱۱۷۱ھ/۳۰ اکتوبر ۱۷۵۷ء کو یہ شہزادہ تخت کا وارث ہوا تو اس نے فوراً حمزہ کو اپنا سلاحدار (یعنی شمشیر بردار؛ دیکھیے v. Hammer، کتاب مذکور، ۲: ۲۳۸ حاشیہ) بنا لیا، اور بعد ازاں اسے وزیر کا منصب دے کر خورد سال شہزادی ہبۃ اللہ سے اس کی نسبت کر دی، لیکن یہ شہزادی ذوالحجہ ۱۱۷۵ھ/جولائی ۱۷۶۲ء میں وفات پا گئی۔ ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۹ء تا ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء، یعنی دس سال کے عرصے میں، وہ جلد جلد یکے بعد دیگرے روم ایلی اور آناطولی میں بارہ مختلف صوبوں کی گورنری پر فائز رہا کیونکہ اس زمانے کے دستور کے مطابق ہر سال تبادلہ کر دیا جاتا تھا۔ دریں اثنا ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۵ء میں وہ چند ماہ کے لیے مغضوب بھی رہا اور اس کا منصب چھین کر اسے دیموتیقہ Demotica میں جلا وطن کر دیا گیا۔ ۱۱۷۹ھ/۱۷۶۶ء میں جب وہ مصر کا والی تھا تو اس کا مملوک امرا اور سر بر آوردہ شیخ البلد علی بک سے تنازع ہوا (v. Hammer: *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۸: ۲۹۲)۔ آخر کار انھوں نے اسے ملک سے نکال باہر کیا (ذوالقعدہ ۱۱۸۰ھ/اپریل ۱۷۶۷ء)۔ ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء میں جب سلطان نے روس سے قطع تعلق پر اصرار کیا اور وزیر اعظم محسن زادہ محمد پاشا اور شیخ الاسلام نے اس کے جنگجویانہ منصوبوں کی مخالفت کی تو اس نے مقدم الذکر کو ۲۳ ربیع الاول ۱۱۸۲ھ/۷ اگست ۱۷۶۸ء کو معزول کرکے اس کی جگہ ۲۰ ربیع الآخر/۳ ستمبر کو اپنے پرانے منظور نظر سلاحدار حمزہ کو، جو اس وقت آناطولی کا گورنر تھا، وزیر اعظم مقرر کر دیا۔ دارالسلطنت پہنچنے کے چند روز بعد ہی ۴ اکتوبر کو اس نے مجلس شوری میں روس کے خلاف اعلان جنگ منظور کرا دیا اور ۶ اکتوبر کو روسی سفیر اوبرسکوف Obreskov کو، جس نے باب عالی کے مطالبات منظور کرنے سے انکار کر دیا تھا، قید کر دیا (v. Hammer: *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۸: ۳۱۲ ببعد)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ روس سے وہ افسوسناک جنگ چھڑ گئی جس کا خاتمہ کہیں ۱۷۷۴ء میں کوچک قینارجہ کے صلحنامے سے ہوا۔ حمزہ پاشا اس جنگ کی ابتدا اپنی زندگی میں نہ دیکھ سکا، اس لیے کہ ۵ جمادی الاولی ۱۱۸۲ھ/۱۷ اکتوبر ۱۷۶۸ء کو اسے اچانک اس کے عہدے سے معزول کر دیا گیا اور اس معزولی کا سبب جنون بتایا گیا، اگرچہ بعض لوگوں کا بیان ہے کہ یہ سب کچھ قریم (Crimea) کے خان کی تحریک پر ہوا۔ اسے خانیہ (Canea) کا والی بنا کر اقریطش (Crete) بھیج دیا گیا۔ وہ راستے ہی میں تھا کہ اسی مہینے میں گیلی پولی میں اس کا انتقال ہو گیا۔

مآخذ: (۱) احمد جاوید: حدیقۃ الوزراء، تکملہ، ۲:

ص ۱۶ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۲) سِجِلّ عثمانی، ۲: ۲۰۳ (سیرت)؛ (۳) احمد واصف: تاریخ، بمواضع کثیرہ؛ (۴) Hammer-Purgstall: *Gesch. d. Osm. Reiches*، ج ۸، بمواضع کثیرہ؛ [(۵) اسمٰعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۶، ج ۳/۱، ببعد اشاریہ.

• **حَمزہ الفَنصُوری**: انڈونیشی صوفی، مَلّائی رسالوں اور نظموں کا مصنف، فنصور (= بَروس، جو سماٹرا کے مغربی ساحل پر واقع ہے) کا رہنے والا تھا۔ وہ پسائی کے شمس الدین (م ۱۶۳۰ء) سے پہلے ہوا ہے، جس نے اس کی نظموں کے حوالے دیے اور ان پر حواشی لکھے ہیں۔ وہ محمد بن فضل اللہ (م ۱۶۲۰ء) سے بھی بہت پہلے گزرا ہے جبکہ مؤخر الذکر کی تصنیف التحفة المرسلة کے زیر اثر اس مقبول عام نظریے کا ابھی چرچا نہیں ہوا تھا کہ یہ دنیا سات مراحل میں ذات خداوندی سے ظہور میں آئی ہے۔ اس طرح اس کا زمانۂ حیات دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کا نصف آخر ہو سکتا ہے۔ وہ ابن العربی اور العراقی سے منسوب مکتب تصوف سے تعلق رکھتا تھا۔

تصانیف: اسرار العارفین؛ شراب العاشقین اور منظومات (رباعیات) (طبع J. Dootenbos: *De geschriften van Hamzah Pansoeri*، ۱۹۳۳ء، جو ناقدانہ نہیں ہے۔ ان میں سے کئی نظمیں یقیناً حمزہ کی نہیں ہیں؛ دیکھیے Drewes، در *TITLV*، ۷۳: ۳۹۱)، کتاب المنتہی (غیر مطبوعہ، دیکھیے Voorhoeve: *Twee Maleise geschriften*، ص ۲۰)۔ اس کے عقیدے کے لیے دیکھیے H. Kraemer: *Een Javaansche Primbon*، ۱۹۲۱ء، ص ۴۲ تا ۴۴؛ در *Djawa*، ۴: ۲۹ ببعد؛ A. Johns، در *JMBRAS*، ۲۸/۱ (۱۹۵۵ء): ۷۴.

(P. VOORHOEVE)

• **حَمزہ میرزا**: صفوی شہزادہ، محمد خدا بندہ کا دوسرا بیٹا، ۹۷۳ھ / ۱۰۶۵ - ۱۰۶۶ء کے لگ بھگ پیدا ہوا۔ ۹۸۵ھ/۱۰۷۷ء میں شاہ اسمٰعیل ثانی نے حکم دیا کہ شیراز میں حمزہ میرزا کو اس کے باپ اور بھائی ابوطالب سمیت موت کے گھاٹ اتار دیا جائے، لیکن اس حکم کی تعمیل ہونے سے پہلے وہ خود ہی قتل ہو گیا.

ذوالحجہ ۹۸۵ھ / فروری ۱۹۷۸ء میں اس کا ضعیف اور نیم کور باپ سلطان محمد شاہ کے لقب سے تخت نشین ہوا اور حمزہ میرزا کو اس کی ماں مہدِ عُلیا کے ایما پر، جو ۹۸۷ھ / ۱۰۷۹ء میں قزلباش [رَکَ باں] کے ہاتھوں قتل ہونے تک طاقت کا اصل سرچشمہ تھی، ولی عہد مقرر کر دیا گیا۔ اسے ترکمان تکّلو قزلباش دھڑے کی حمایت حاصل تھی، جو اس وقت دارالحکومت قزوین میں سیاسی صورت حال پر چھایا ہوا تھا.

۹۸۹ھ/۱۰۸۱ء میں حمزہ میرزا نے خراسان میں ایک شورش کو فرو کیا، جو شاملو- استجلو دھڑے نے حمزہ میرزا کے برادر خورد عباس میرزا (رک بہ عباس اوّل) کی حمایت میں بپا کی تھی۔ اس کے بعد اس نے ملکی معاملات میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اگرچہ وہ فطرۃً شجاع تھا، لیکن مغرور، جلد باز اور بے چین طبیعت کا تھا۔ دو حریف قزلباش جماعتوں کے درمیان محتاط رویہ اختیار کرنے کے لیے جس پختہ بصیرت کی ضرورت تھی، وہ اس میں مفقود تھی۔ ۹۹۲ھ/۱۰۸۴ - ۱۰۸۵ء میں آذربیجان کے امیر الامرا امیر خان ترکمان نے اس کی ان کوششوں کی مزاحمت کی جو وہ اپنی ماں کے قاتلوں کا سراغ لگانے کے سلسلے میں کر رہا تھا۔ اس نے شاملو- استجلو جماعت کے اشتعال دلانے پر ترکمان سردار کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے سب سے چھوٹے بھائی طہماسپ کی حمایت میں ایک ترکمان تکّلو بغاوت اٹھ کھڑی

ہوئی۔ حمزہ میرزا نے اس بغاوت کو تو کچل دیا، لیکن ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں عثمان پاشا کی زیر قیادت تبریز پر عثمانیوں نے قبضہ کر لیا۔ اگلے سال شاملو۔ استجلو دھڑے نے بعض نامعلوم وجوہ کی بنا پر گنجہ کے قریب صفوی لشکرگاہ میں حمزہ میرزا کو قتل کرنے کے لیے ترکمان تکلو کے ساتھ ساز باز کی۔ ان کا آلۂ کار حمزہ میرزا کا ذاتی حجام تھا، جس نے ۲۲ ذوالحجہ ۹۹۴ھ/۴ دسمبر ۱۵۸۶ء کو جب حمزہ میرزا شراب کے نشے میں مدہوش تھا، اسے قتل کر دیا۔

مآخذ: (۱) سکندر بیگ ترکمان: تاریخ عالم آرائے عباسی، ج ۲، تہران ۱۹۵۵ء تا ۱۹۵۶ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۲) نصراللّٰہ فلسفی: زندگانی شاہ عباس اوّل، ج ۱، تہران ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ۔

(R. M. SAVORY)

⊗ **اَلْحُمْس**: یہ وہ نام ہے جو رسول کریم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی بعثت کے وقت حرم مکّہ کے رہنے والوں کو دیا جاتا تھا۔ حج اور حرم مکّہ کے مراسم و لوازم کے نقطۂ نظر سے زمانۂ جاہلیت میں عرب قبائل تین طبقوں میں تقسیم کیے گئے تھے: حمس، حلّہ اور طُلْس۔ حمس شدت پسند، حلّہ آزادی پسند اور طلس بین بین تھے۔

ابن حبیب (المحبّر، ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) نے ان کی فہرست بھی دی ہے اور خصوصیات بھی بیان کی ہیں، جو یہ ہیں:

الحُمْس: قریش سارے کے سارے؛ خزاعہ؛ مکے میں رہنے والے اجنبی، نیز قریش کی لڑکیوں کی اولاد بیرون مکہ میں (اس آخر الذکر زمرے میں کلاب، کعب، عامر اور کلب [جو ربیعہ بن عامر بن صعصعہ اور اس کی بیوی مجد بنت تیم بن غالب بن فہر کی اولاد ہیں]؛ اسی طرح یربوع بن حنظلہ اور مازن (بن مالک) بن عمرو بن تمیم (کہ ان دونوں کی ماں جندلہ بنت فہر بن مالک تھی)؛ مزید برآں قبائل قضاعہ میں زبّان بن حلوان اور قبائل کلب میں سے جناب بن ھبل کہ اس آخر الذکر کی ماں بھی قریش کی اولاد میں سے تھی؛ ان کے علاوہ قبائل کنانہ (میں سے الحارث بن عبد مناۃ، مُدْلج بن مُرّہ عامر بن عبد مناۃ مالک بن کنانہ اور ملکان بن کنانہ)، ثقیف اور عدوان (جو مکے کے آس پاس رہتے تھے)۔

الحِلّہ: تمیم کی ساری شاخیں (بجز مذکورۂ بالا یربوع و مازن کے)؛ ضبّہ بن اد؛ حُمَیس بن اد؛ طاعنہ؛ الغوث بن مر؛ اسی طرح قیس عیلان کی ساری شاخیں (بجز مذکورۂ بالا، ثقیف عدوان اور عامر بن صعصعہ کے)؛ ان کے علاوہ ربیعہ بن نزار سارے کے سارے؛ قضاعہ کی ساری شاخیں (بجز مذکورۂ بالا جناب اور علاف یعنی زبّان کے)؛ مزید برآں انصار؛ خثعم؛ بجیلہ؛ بکر بن عبد مناۃ؛ ھذیل؛ اسد؛ طیّ اور بارق۔

الطُلْس: سارے اہل یمن؛ اہل حضر موت؛ عک؛ عجیب اور ایاد [بن نزار]۔

حمس احرام کی حالت میں پکا ہوا مکھن یعنی گھی استعمال نہیں کرتے تھے؛ دہی سے اقط یعنی پنیر نہ بناتے؛ دودھ دوھتے تو اٹھا نہ رکھتے؛ اونٹ اور بکری کے بچے کو اپنی ماں کا دودھ جی بھر کر پینے دیتے؛ اپنے بال اور ناخن نہ تراشتے؛ بھیڑ، بکری، اونٹ، کسی جانور کے اون یا روئی کے کپڑے سے بنے ہوئے خیمے میں نہ رہتے؛ گوشت نہ کھاتے؛ بالوں میں تیل نہ ڈالتے؛ احرام میں صرف نئے کپڑے پہنتے، مستعمل لباس استعمال نہ کرتے؛ طواف اپنے حرم کے کپڑوں ہی میں کرتے اور ننگے پاؤں طواف نہ کرتے کہ وہاں کی مقدس سر زمین ان کے پاؤں سے مس نہ ہو؛ ضرورت کے وقت اپنے مکانوں میں دروازے سے نہیں بلکہ پشت (کھڑکی وغیرہ) سے داخل ہوتے؛ حج کے لیے عرفات تک نہ جاتے بلکہ مزدلفہ (جمع، مغمّس) ہی میں رک جاتے اور وہیں سے مکے واپس ہو کر طواف اور سعی کر لیتے اور سفر حج میں

سرخ کپڑوں کے خیموں میں رہتے۔

حِلّہ احرام کی حالت میں شکار نہ کرتے، لیکن بیرون حرم علاقے کے شکار کو حرام نہ سمجھتے؛ مراسم حج پے در پے ادا کرتے؛ مالدار لوگ اپنا سارا مال یا اس کا بڑا حصہ خیرات کر دیتے تھے؛ غریب لوگ گھی استعمال کر سکتے تھے؛ بھیڑ بکری اور اونٹ کے بال حسب ضرورت (غالبًا کاتنے کے لیے) تراش لیتے اور احرام کے لباس ہی میں رہتے؛ احرام میں نیا لباس نہ پہنتے؛ گھر یا خیمے میں دروازے سے داخل نہ ہوتے؛ احرام کی حالت میں کسی چیز کے سائے میں نہ رہتے؛ تیل لگا لیتے؛ گوشت کھا لیتے، بلکہ احرام کی حالت میں خوب جی بھر کر گوشت کھایا کرتے؛ حج سے فراغت پر مکے آتے تو اپنے سارے پرانے جوتے اور کپڑے خیرات کر دیتے اور کسی حُمسی سے کپڑے کرائے پر لے کر اور پہن کر طواف کرتے تاکہ کعبے کا تقدس قائم رہے؛ نئے کپڑے خیرات نہیں کرتے تھے؛ طواف ننگے پاؤں کرتے؛ نئے کپڑے نہ ہوتے یا کسی حُمسی سے کپڑے مستعار نہ ملتے تو برہنہ طواف کرتے تھے؛ احرام کی حالت میں وطن واپس پہنچنے تک بجز گوشت کے ہر خرید و فروخت کو حرام سمجھتے تھے۔ مکے آنے پر طواف کعبہ کے لیے اہلِ حرم سے جو کپڑے مستعار لیے جاتے، اس سلسلے میں مروی ہے کہ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے بھی ایک مرتبہ عیاض بن حمار المُجاشعی کو اپنے کپڑے مستعار دیے تھے۔

طُلس یوں تو احرام لباس اور طواف کے متعلق وہی کرتے جو حلہ کرتے، لیکن نہ برہنہ طواف کرتے، نہ کسی سے کپڑے مستعار لیتے؛ مکانوں میں دروازوں ہی سے داخل ہوتے تھے۔ وہ اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن بھی نہیں کرتے تھے اور عرفات وغیرہ میں حِلّہ کے ساتھ جاتے اور آتے تھے۔

ابن حبیب نے اپنی ایک دوسری تالیف (المنمق، ص ۹۵ تا ۹۷) میں اس ادارے کے آغاز کی داستان یوں بیان کی ہے کہ قریش نے ایک دن سوچا کہ ہم حضرت ابراہیمؑ کی اولاد ہیں اور حدود حرم میں رہتے ہیں، اس لیے اجنبیوں سے اپنے کو ممتاز کرنے اور ان سے اپنی عظمت منوانے کے لیے کچھ کرنا چاہیے، اسی لیے حج میں عرفات جانا ترک کر دیا اور کہا کہ اہلِ حرم کو حدود حرم سے باہر نہیں جانا چاہیے (عرفات ٹھیک حدود حرم کے باہر ہے)۔ بعد ازاں بعض اَور قبائل کو بھی پاس رہنے یا رشتے دار ہونے کے باعث یہی امتیاز عطا کیا۔ اس کے بعد کچھ اور امور اضافہ کیے، جو پہلے نہ تھے، مثلاً گھی، دہی، پنیر اور اونی خیموں کی حرمت اور آگے چل کر بیرون حرم سے حج یا عمرے کے لیے آنے والوں کے ساتھ آئی ہوئی غذا کو بھی اپنے لیے حرام قرار دیا۔ اجنبیوں پر یہ پابندی عائد کی کہ طوافِ قدوم کے لیے اہل حرم سے حاصل کیے ہوئے لباس میں ہوں، ورنہ برہنہ رہیں۔ اگر کوئی اجنبی کسی وجہ سے اپنے لباس میں طواف کرتا تو طواف کے بعد لباس کو مطاف ہی میں پھینک دینا پڑتا تھا، باہر لیجانے کی اجازت نہ تھی؛ اسے اللُّقیٰ کہتے تھے۔ بیرونی قبائل نے مجبوراً یہ پابندیاں گوارا کر لیں۔ بیرونی عورتیں البتہ اپنا سارا لباس اتارنے پر مجبور نہ تھیں۔ کسی حمسی کا لباس نہ ملتا تو وہ اپنے جسم پر اپنی کرتی باقی رکھتی تھیں۔ الیعقوبی (۱ : ۲۹۷) نے بعض اَور ممانعتوں کا بھی ذکر کیا ہے۔

اسلام نے ان چیزوں میں سے بعض کو منسوخ کیا اور بعض کو برقرار رکھا؛ چنانچہ قرآن مجید [الحج] : ۲۵) نے مقامی اور اجنبی کا فرق منسوخ کیا؛ عرفات جانا سب کے لیے ضروری قرار دیا (۲[البقرة] : ۱۹۸)؛ برہنگی کی ممانعت ہوئی اور ہر عبادت کے وقت اچھے سے اچھا کپڑا پہننے کا حکم ہوا (۷[الاعراف] : ۳۱) کہ دربار الٰہی میں حاضر ہونا ہے؛

اسی آیت سے (بے حد گوشت کھانے کی جگه اعتدال برتنے کا حکم دیتے ہوے) بیرونی غذاؤں کی ممانعت کو منسوخ کیا گیا؛ دروازوں سے نه آنے کی پابندی بھی منسوخ ہوئی (۲ [البقرہ]: ۱۸۹)۔ پرانی باتوں میں سے جو برقرار رکھی گئیں ان میں احرام کی حالت میں شکار نه کرنا، بال اور ناخن نه ترشنا اور شب بستر نه ہونا قابل ذکر ہیں.

حُمس سے مراد وہ لوگ ہیں جو حِلّه نه ہوں۔ السُّہَیلی (۱: ۱۳۱) نے اس اصطلاح کے معنے تشدد اور تزہد کے لکھے ہیں اور (۱: ۱۳۳) طلس کے معنے غبار کے لکھ کر بتایا ہے که غبار آلود لباس کو بدلے بغیر یه لوگ مراسم حج انجام دیتے تھے۔

ضُباعة بنت عامر القشیریه کے برہنه طواف کرنے کا عام طور پر ذکر کر کے ہمارے مؤلفین یه نتیجه اخذ کرتے ہیں که طواف عریاں کا رواج تھا، حالانکه ابن حبیب (المنمق، ص ۱۷۳ تا ۱۷۶) نے تصریح کی ہے که یه محض مستثنٰی واقعه تھا.

مآخذ: (۱) ابن حبیب: کتاب المُحَبَّر، طبع دائرة المعارف، ص ۱۷۸ تا ۱۸۱؛ (۲) وہی مصنف: کتاب المنمق، مخطوطۂ مولانا ناصر حسین مجتہد لکھنؤ، ص ۹۵ تا ۹۷؛ (۳) ابن ہشام: سیرة رسول اللّٰه، طبع یوروپ، ص ۱۲۶ تا ۱۲۹؛ (۴) السُّہَیلی: الرَّوض الأُنُف (طبع مصر)، ۱: ۱۳۲ تا ۱۳۵؛ (۵) الیعقوبی: التاریخ، مطبوعۂ یورپ، ۱: ۲۹۷ تا ۲۹۸؛ (۶) الازرقی: اخبار مکه، مطبوعۂ یورپ، ۱: ۱۱۸ تا ۱۲۵، ۱۳۰ تا ۱۳۱؛ (۷) تفاسیر قرآن بالخصوص مقالے میں مندرج آیات کی تفسیر، از الطبری و ابن کثیر؛ (۸) Snouck-Hurgronje: *Het mekkaansche Feest*، ص ۲۱ تا ۲۲، ۷۷ تا ۷۸، ۱۱۱ ببعد، ۱۳۰ ببعد؛ (۹) Wellhausen: *Reste Arabischen Heidentums*، ص ۸۵ تا ۸۶، ۱۱۰، ۱۲۲ تا ۱۲۳، ۲۳۵ تا ۲۳۶؛ (۱۰) Caetani: *Annali dell' Islam*، ۱: ۱۲۱، ۱۲۳.

(محمد حمید اللّٰه)

● **حِمْص**: (لاطینی میں Emesa؛ فرانسیسی اور انگریزی میں حُمْص (Homs) اور ترکی میں حُمُص Humus کہلاتا ہے)۔ شام کا یه شہر (۳۶ درجے مشرق اور ۳۴ درجے ۲۰ دقیقے شمال) دریاے العاصی کے مشرقی کنارے پر سطح سمندر سے پانچ سو میٹر بلند واقع ہے۔ شہر حمص ایک وسیع اور مزروعه میدان کے وسط میں آباد ہے، جس کے مشرق میں صحرا اور مغرب میں آتش فشاں پہاڑ ہیں۔ یه شہر کوہ لبنان اور جبل انصاریه کے درمیان ایک نشیب کے دہانے پر واقع ہے۔ اس دہانے سے یہاں سمندری ہوائیں آتی رہتی ہیں، اس لیے شام کے دوسرے علاقوں کے مقابلے میں یہاں کی آب و ہوا زیادہ خوشگوار ہے۔ [آب پاشی کی بدولت یه جگه پچھلے پانچ ہزار برس سے آباد چلی آ رہی ہے]۔ اوسط سالانه درجۂ حرارت سوله درجے سینٹی گریڈ ہے۔ شام کے دوسرے شہروں کے مقابلے میں یہاں بارش سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ سالانه اوسط چھے سو ملی میٹر ہے جب که قریب ہی حماة [رک بآن] میں تین سو پچاس ملی میٹر بارش ہوتی ہے۔ سیلاب اور لاوے سے بنی ہوئی مٹی دریا کی زرخیزی کے طفیل زراعتی مشاغل کے لیے مفید ہوتی ہے۔ حضرت مسیح علیه السلام سے دو ہزار سال قبل مصریوں نے دریاے عاصی پر پل باندھنے کا انتظام کیا تھا۔ نظام آبپاشی کے قیام کا سہرا مصریوں کے سر ہے، جو زمانے کے ساتھ ساتھ تکمیل کے مراحل سے گزرتا ہوا ترقی یافته صورت اختیار کر گیا ہے۔ ازمنۂ وسطٰی میں سَلَمِیه سے نہر نکالی گئی تھی، جو شہر کی مشرقی جانب کو سیراب کرتی تھی۔ آبپاشی کا جدید انتظام ۱۹۳۸ء میں جھیل کے نیچے تعمیر ہوا تھا۔ بند سے ایک نہر نکالی گئی ہے، جو آگے چل کر کئی چھوٹی چھوٹی نہروں میں منقسم ہو جاتی ہے، جس سے دریاے عاصی اور حمص کے درمیان خوب کاشتکاری ہوتی ہے.

حمص بہت سے راستوں کا اہم سنگھم ہے اور پہاڑ کے درمیان تنگ راستے پر واقع ہے۔ خلیج فارس سے پامیرا ہو کر بحیرۂ روم جانے کا آسان ترین راستہ یہیں سے گذرتا ہے۔ قدیم زمانے سے عراق کی پیداوار اسی راستے سے باہر جاتی ہے۔ کرکوک سے پٹرول کی پائپ لائن حمص سے گزرتی ہوئی طرابلس الشام اور بانیاس تک جاتی ہے۔ حمص کا شہر اس شاہراہ کے عین درمیان واقع ہے جو دمشق کو حمص سے ملاتی ہے۔ ریلوے لائن کی تعمیر سے پہلے گھوڑے پر دمشق کے سفر میں پانچ دن لگتے تھے۔ اکہری پٹڑی کی "دمشق۔ حلب" ریلوے لائن جو ۱۹۰۲ء میں تعمیر ہوئی تھی، الریک کے راستے دمشق کو بیروت سے ملاتی ہے۔ عثمانی عہد حکومت میں یہ ریلوے فوجی اہمیت کی حامل تھی کیونکہ ۱۹۱۳ء سے پہلے یہاں اہم فوجی چھاؤنی تھی اور حمص اس کا ریلوے سٹیشن تھا۔

اس شہر کی پچھلے پانچ ہزار سال کی تاریخ اہم واقعات سے پر ہے، دو ہزار قبل از مسیح میں حمص غیر معروف مقام تھا۔ اس علاقے کے بڑے بڑے شہر کادیش اور قطنہ تھے۔ حطّیوں نے ریمیسز دوم (Rameses II) کے زمانے میں کادیش (Kadesh) پر قبضہ کر لیا تھا جب کہ قطنہ جس کا موجودہ نام مشرف ہے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق شہر کا نام حمص بن المہّر بن حاف [جان (یاقوت)] بن مکّنف العمالقی [العملیقی (یاقوت)] کے نام پر پڑا تھا۔ شہر کی بنیاد قدیم یونانیوں کے ہاتھوں پڑی تھی جنہوں نے یہاں فلسطینی زیتون کا پودا لگایا۔ قیاساً حمص کا شمار ان شہروں میں ہے جنہیں سلیکس نکاتور (Seleucus Nicator) نے بسایا تھا یا جن کے نام یونانی ہیں، لیکن ابھی تک اس امر کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ شہر پر رومی نقشۂ تعمیر کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔ مربع میدان پر بنے ہوئے شہر کے نشانات آج بھی دکھائی دیتے ہیں جس کے جنوب مغربی کونے میں قلعہ تھا، لیکن آج کل کنجان گلیوں کا جال بچھا ہوا ہے۔ اسلام سے بہت پہلے بے شمار عرب یہاں آ کر آباد ہو گئے تھے اور ۸۱ قبل از مسیح سے ۹۶ء تک حمص پر عربوں کا ایک مقامی خاندان حکومت کرتا تھا۔ ان میں سب سے زیادہ نامور شہزادہ Sampsigeramus تھا جس نے رستان (Arethusa) کو قیام گاہ بنانے میں ترجیح دی تھی جہاں دریائے عاصی پر ہو کر گزرنے والا راستہ اس کے تصرف اور اختیار میں تھا۔ مخروطی سا مقبرہ جسے شہزادے نے ۷۸ء میں حمص میں بنوایا تھا، ۱۹۱۱ء میں آگ سے تباہ ہو گیا۔ سورج کے معبد میں سیاہ رنگ کے پتھر کے بڑے ٹکڑے کی پوجا کی جاتی تھی جس کی وجہ سے حمص قدیم ایام میں بعلبک [رک بآں] کا ہمسر بن گیا تھا۔ حمص جو کہ سلطنتوں کے سنگھم پر واقع تھا، Domitian کے عہد حکومت میں گمنامی کے پردے سے باہر نکلا۔ اس کا نام امیاس (Emesa) رکھا گیا۔

حمص میں عیسوی کتبات کی کمیابی اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ یہاں بت پرستوں کی اکثریت ہو گی کیونکہ یہ عنصر ازمنۂ متوسطہ تک برقرار رہا تھا۔ پھر بھی پانچویں صدی عیسوی تک عیسائیت امیاس میں اچھی طرح جڑ پکڑ چکی تھی جو لاٹ پادری کی عملداری میں لبنان کے فنیقی علاقے کے کلیسائی صوبے میں شامل اور دمشق کے ماتحت تھا۔ جب یوحنّا اصطباغی (Saint Johns the Baptist) کا سر شہر کے قریب سے برآمد ہوا (۴۵۳ء) تو امیاس لاٹ پادری کا صدر مقام قرار پایا۔ بنو تنوخ بھی ان عرب قبائل میں شامل تھے جو اس علاقے میں بس گئے تھے۔

عربوں کی فتح کے زمانے میں بے شمار نیم خانہ بدوش قبائل جنوب سے آ کر اس علاقے میں آباد

ہو گئے تھے ۔ حمص اس وقت یعنی عربوں کا اہم مرکز بن گیا اور بنو کاب کے علاقے میں شامل کرلیا گیا ۔ بنو کاب گھوڑوں کی پرورش کیا کرتے تھے ۔ جنگِ یرموک کے بعد شہنشاہ ہرقل حمص چھوڑ کر چل دیا ۔ جب مسلم افواج حضرت ابو عبیدہؓ ابن الجراح [رکّ بآں] کی زیرِ کمان حضرت خالدؓ بن الولید [رکّ بآں] کی ہمراہی میں شہر کی دیواروں کے سامنے نمودار ہوئیں تو باشندوں نے امان طلب کی اور اکہتر ہزار دینار زرِ تاوان دینے کا اقرار کیا ۔ مسلمان حمص میں بغیر کسی خونریزی کے ۱۶ھ / ۶۳۷ء میں داخل ہو گئے ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پانچ سو صحابی اس نئے مفتوحہ شہر میں سکونت کے لیے چلے آئے تھے ۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں حمص کا گورنر سعید بن عامر تھا ۔ ۲۶ھ / ۶۴۷ء میں حضرت امیر معاویہؓ نے حمص اور قِنّسرین پر قبضہ کر کے ان کا الحاق صوبۂ شام سے کر دیا ۔ جب شام کو پانچ فوجی اضلاع میں تقسیم کیا گیا تو حمص ایک جند [رکّ بآں] کا صدر مقام قرار پایا ۔ مسلم عہد میں حمص کی جند میں حمص، قنسرین اور عواصم کے علاقے شامل تھے ۔ ان علاقوں کے خراج سے سرکاری خزانے کو آٹھ لاکھ درہم حاصل ہوتے تھے ۔ خلیفہ کی جانب حضرت شرحبیل اس علاقے کے والی (= امیر) تھے اور عیسائیوں کی متروکہ جائداد کو مسلمانوں میں تقسیم کرتے آئے تھے ۔ جب ۳۷ھ/۶۵۷ء میں جنگ صفّین [رکّ بآں] ہوئی تو حمص کے باشندے حضرت علیؓ کے طرفدار تھے اور شیعیت کو اس علاقے میں عرصۂ دراز تک اقتدار حاصل رہا ۔

اس کے بعد عہد بعہد حمص نے اسلامی تاریخ میں اہم کردار ادا کیا ۔ عباسی عہد حکومت حمص کی تاریخ میں تاریک دور تھا ۔ آبادی کی اکثریت یمنیوں پر مشتمل تھی، انھوں نے قیسیوں کے خلاف بغاوت کر دی جس کی وجہ سے ہارون الرشید (۱۷۰ھ / ۷۸۶ء تا ۱۹۳ھ / ۸۰۹ء) نے برافروختہ ہو کر ان کے خلاف تعزیری مہمیں روانہ کیں ۔ اس وقت اہل حمص خوشحال تھے ۔ جہشیاری کے بیان کے مطابق حمص کے علاقے کا مالیہ تین لاکھ بیس ہزار دینار اور انگوروں سے لدے ہوئے سو اونٹ ہوا کرتے تھے ۔

آخری تعزیری مہم المستعین کے عہد میں بھیجی گئی تھی ۔ اس نے ۲۵۰ھ / ۸۶۴ء میں حلب، قنسرین اور حمص کا انتظام و انصرام ایک گورنر کے سپرد کر دیا ۔

عباسی خلافت پر ضعف طاری ہوا تو احمد بن طولون [رکّ بآں] نے ۲۶۴ھ / ۸۷۸ء میں اپنی حکومت کا دائرۂ کار شام تک وسیع کر لیا ۔ اس کے بعد دوسرے خاندان قابض ہوتے رہے ۔

پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں فاطمیوں نے اپنا دائرۂ اقتدار شام تک وسیع کر لیا ۔ حمص بھی ان کے تسلط سے نہ بچ سکا ۔

انطاکیہ کی تسخیر کے بعد (۴۹۱ھ / ۱۰۹۸ء) یہ شہر مسیحی جنگ بازوں کی معرکہ آرائیوں کا بھی مرکز رہا اور سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس پر قبضہ کر کے اسے اپنے دفاع کا اہم مورچہ بنایا ۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے حمص کے بیان میں پیری بیلون (Pierre Belon) نے لکھا ہے کہ شہر کی دیواریں ترشیدہ پتھروں کی ہیں اور رومیوں کا بنایا ہوا قلعہ بھی ہے ۔ اگرچہ شہر پناہ جوں کی توں قائم ہے لیکن اندرون شہر تباہ ہو چکا ہے ۔ یہ فرانسیسی سیاح لکھتا ہے ''بازار اور ترکی طرز کے بزستان [= بلستان یعنی مسقّف بازار] کے سوا کوئی خوبصورت چیز نظر نہیں آتی'' ۔ سلیمان اوّل اور سلیم ثانی کے زمانے میں شام کے شہروں اور صوبوں کی اراضیات، آبادی کے بالغ مردوں اور

ٹیکس کے گوشواروں کا کئی دفعہ جائزہ لیا گیا تھا (حمص کے لیے دیکھیے B. Lewis : *The Ottoman archives as a source for the history of the Arab lands*، در *JRAS*، ۱۹۵۱، ۱۵۲ تا ۱۵۳) ۔ عثمانی حکومت کے مالی قوانین کے مطالعے سے ہمیں اس زمانے میں حمص کی معاشی سرگرمیوں کا علم ہوتا ہے ۔ ترکمانوں کا لایا ہوا یوغورت (پنیر) دساور میں دمشق تک جاتا تھا ۔ اناج اور تل پیسنے کی پن چکیاں بہت سی تھیں ۔ کولہو بہت زیادہ مصروف رہا کرتے تھے ۔ انگور ملک کے ذرائع آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ تھا ۔ چاول کی فصل بہت اچھی ہوتی تھی ۔ خوردنی اجناس میں اضافے کے لیے جس کی نئی نئی کاشت دلدلی زمین میں ہونے لگی تھی ۔ شہر کی اہم صنعت پارچہ بافی تھی ۔ حمص ریشم کے بڑے مرکزوں میں شمار ہوتا تھا ۔ اس کے گرد و نواح میں ریشم کے کیڑے شہتوت کے درختوں پر پالے جاتے تھے ۔ یہاں منقش اور زر تار کپڑے تیار ہوتے تھے جو دساور میں استانبول تک جاتے تھے ۔ دمشق سے حلب آتے ہوئے اونٹ اور مویشی حمص سے گزرا کرتے تھے جب کہ حلب اور حماۃ سے دمشق جانے والی بھیڑ بکریاں بھی اسی راستے سے سفر کرتی تھیں ۔

جوں جوں صدیاں گزرتی گئیں شہر پناہ کے دروازے ایک ایک کر کے گرتے چلے گئے ۔ والنی Volney ایک فرانسیسی سیاح تھا ۔ اس نے ۱۷۸۵ء میں شہر کا حال اس طرح لکھا ہے ''شہر حمص زمانۂ ماضی میں مستحکم اور خوب آباد تھا ۔ اب اس کی حیثیت تباہ شدہ قصبے سے زیادہ نہیں ۔ باشندوں کی تعداد زیادہ سے زیادہ دو ہزار ہو گی جس میں یونانی [= عیسائی] اور مسلمان دونوں شامل ہیں ۔ شہر میں ایک آغا رہتا ہے جس نے دمشق کے پاشا سے بیرون شہر کا ٹھیکہ پالمیرا [= تدمر] تک لے رکھا ہے ۔ خود پاشا نے یہ ٹھیکہ چار سو تھیلیوں یا پانچ لاکھ لیروں کے عوض لیا ہوا ہے، لیکن اسے چار گنی آمدنی ہوتی ہے'' (دیکھیے، *Voyages*، ۱۸۲۳ء/۳ : ۱۸ تا ۱۹) ۔ آغا مقامی خاندان سے تعلق رکھتا تھا ۔

۱۲۴۶ھ / ۱۸۳۱ء میں حمص پر جانبازوں نے قبضہ کر لیا ۔ اس کے بعد یہ شہر ابراہیم پاشا کے ہاتھ آ گیا، جو ۱۲۵۶ھ / ۱۸۳۶ء تک شام میں محمد علی پاشا کا نائب السلطنت رہا تھا ۔ اسی زمانے میں شہر میں بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی جس کے فرو کرنے میں مصری افواج کو سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس شورش کا یہ نتیجہ نکلا کہ قلعے کو مکمل طور پر منہدم کر دیا گیا ۔ ۱۸۴۰ء کے بعد شہر پر ترک دوبارہ قابض ہو گئے ۔

آج کل حمص زراعتی اعتبار سے اہم مرکز ہے، یہاں صنعتوں کو خوب فروغ حاصل ہے ۔ ایک فوجی سکول بھی قائم ہے ۔ ۱۹۲۰ء میں یہ ضلع (محافظہ) کا سب سے بڑا شہر تھا اور اس کی آبادی پچاس ہزار تھی جو ۱۹۶۰ء میں بڑھ کر ایک لاکھ تیس ہزار ہو گئی ۔ آبادی کا پانچواں حصہ عیسائیوں پر مشتمل ہے جو کلیسائے یونان کے پیرو ہیں ۔ حمص کے میدان میں غلہ خاص کر جو اور دوسرے اناج کی پیداوار ہوتی ہے ۔ شہر کے مشرق میں وسیع مزروعہ زمینیں ہیں ۔ حمص کے گرد و نواح میں تباہ شدہ شہروں (قنایات) کے کھنڈر پائے جاتے ہیں، جو اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ انسان صدیوں سے زمینی وسائل سے منتفع ہونے کی کوشش میں لگا ہوا ہے، حکومت کی ہمت افزائی سے عثمانی ترکوں کے زمانے میں بھی شہر کو تہذیبی، فوجی اور تجارتی لحاظ سے بڑی اہمیت حاصل رہی ۔

حمص اہم راستوں کے چوراہے پر واقع ہونے کی وجہ سے ہمیشہ زرعی اور صنعتی مرکز رہا ہے اور

شام کی معیشت میں اب بھی اہم کردار کا حامل ہے، اور تہذیب قدیم کے آثار سے معمور ہے۔ پرانی مسجدیں، حمام، مزارات، خانقاہیں وغیرہ اب بھی محفوظ ہیں۔

مزاروں کے ضمن میں کعب الاحبار کا مقام قابل ذکر ہے۔ یہ مزار جو باب الدرید سے باہر ہے، بالائی منزل کی مسجد پر مشتمل ہے۔

۱۹۶۰ء میں شہری منصوبہ بندی کی ضروریات کے تحت فرقۂ مولویہ کے درویشوں کا تکیہ منہدم ہو چکا ہے۔ یہ تکیہ جو ۸۳۰ھ / ۱۴۲۷ء کا قائم کردہ تھا شہر کے مغربی جانب موجودہ گورنمنٹ ہاؤس کے قریب تھا۔ آخر میں دو ٹوٹی پھوٹی حویلیاں قابل ذکر ہیں۔ ان کا نام بیت الزہراوی اور بیت ملاح ہے جو گزشتہ خوشحالی کی نشانیاں ہیں۔ [حمص کی تاریخ و تہذیب کی تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائڈن۔ بار دوم، بذیل حمص]۔

مآخذ: جغرافیہ (۱) G. Le Strange: *Palestine*؛ (۲) R. Dussaud: *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۱۰۳ ببعد؛ (۳) A. Latron: *La vie rurale en Syrie et au Liban*، بیروت ۱۹۳۶ء؛ (۴) J. Weulersse: *L'Oronte, étude de Fleuve*، طورس ۱۹۴۰ء؛ (۵) N. Mously: *Le problème de l'eau en Syrie*، لیان ۱۹۵۱ء، ص ۲۲۳ تا ۲۳۷؛ (۶) A. Naaman: *Le pays de Homs, étude de régime agraire et d'économie rurale* (ٹائپ شدہ امتحانی مقالہ، ۱۹۵۱ء)؛ (۷) P. Birot and J. Dresch: *La Méditerranée et le Moyen Orient*، ج ۲، پیرس ۱۹۵۶ء، اشاریہ۔

قدیم تاریخ: Pauly-Wissowa، ۵: ۲۶۹۶؛ (۲) Cabrol: *Dict. Archéologie Chrétienne et Liturgie*، پیرس ۱۹۲۱ء، ۴/۲، مقالہ Emèse (Leclercq)؛ (۳) Aubert and van Cauwenbergh: *Dict. Histoire et Géographie Ecclésiastiques*، پیرس ۱۹۶۱ء، کراسہ ۸۵، مقالہ Emèse، ص ۳۹۷ تا ۴۰۰۔

عربی متون: ابن العدیم: تاریخ حلب، ج ۱، ۲، طبع سامی الدھان، دمشق ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۴ء؛ (۲) ابن جُبیر: الرحلۃ، Gaudefroy-Demombynes کا فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۹۵۶ء، ۳: ۲۸۹؛ Broadhurst کا انگریزی ترجمہ، ص ۲۶۷ تا ۲۶۸؛ (۳) الہروی: زیارات، طبع J. Sourdel-Thomine، دمشق ۱۹۵۳ء، ۸ تا ۹؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۳۳۵ (منقولہ الہروی)؛ (۵) ابن بطوطہ: الرحلۃ، ۱: ۱۳۰؛ گب کا انگریزی ترجمہ، کیمبرج ۱۹۵۸ء، ۱: ۹۰؛ (۶) وصفی ذکریا: جولۃ اثریۃ فی بعض البلاد الشامیۃ، دمشق ۱۹۳۴؛ (۷) سلیم عادل عبدالحق: بحث موجز فی تاریخ مدینۃ حمص و آثارھا، در *ASAS*، ۱۱ (۱۹۶۱ء): ۵ تا ۴۶۔

تاریخ اور تاریخی عمارتیں: (۱) اولیاء چلبی: سیاحت نامہ، استانبول ۱۹۳۵ء، ۹: ۲۴۳؛ (۲) Volney: *Voyage en Égypte et en Syrie*، طبع Goulnier، ہیگ ۱۹۵۹ء، ص ۳۲۰؛ (۳) A. von Kremer: *Mittelsyrien und Damaskus*، وی انا ۱۸۵۳ء، ص ۲۱۹ ببعد؛ (۴) M. van Berchem: *Arabische Inschriften*، در F. von Oppenheim: *Inschriften aus Syrien*، در *Beiträge zur Assyriologie*، ۷/۱ (۱۹۰۹ء): ۴ تا ۱۳؛ (۵) M. van Berchem and E. Fatio: *Voyage en Syrie*، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۶) R. Dussaud: *La digue du lac de Homs et le mur égyptien de Strabon*، در *Monuments Piot*، ۲۵ (۱۹۲۱ تا ۱۹۲۲ء): ۱۳۳؛ (۷) J. Sauvaget: *L'enceinte primitive de la ville d'Alep*، در *MIFD*، ۱۹۲۹ء، ص ۱۳۳ تا ۱۵۹؛ (۸) H. Lammens: *Études sur le siècle des Omeyyades*، بیروت ۱۹۳۰ء، اشاریہ؛ (۹) J. Sauvaget: *L'architecture musulmane en Syrie*، در *Revue des Arts Asiatiques*، ۸ (۱۹۳۴ء): ۲۱، ۲۸؛ (۱۰)

R. Grousset: *Histoire des Croisades*، ۳ جلدیں، پیرس ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) E. Herzfeld: *Damascus, Studies in Architecture*، ۲، در *Ars Islamica*، ۱۰ (۱۹۴۳): ۶۶ تا ۷۰.

(N. Elisséeff)

• **اَلْحَمَل**: (ع) مینڈھا (Aries)، بروج فلکی میں سے پہلا برج، جو یونانی Piός کے نام پر رکھا گیا ہے۔ اس میں تیرہ ستارے تو وہ ہیں جن سے مینڈھے کی شکل بنتی ہے، اور پانچ ستارے اس شکل سے باہر ہیں۔ مینڈھے کو یوں دکھایا گیا ہے کہ اس کا رخ مغرب کی طرف ہے لیکن سر پیچھے کو مڑا ہوا ہے۔ دو روشن ستارے جو سینگ پر ہیں (β اور γ) الشَّرَطَان (دو علامتیں) کہلاتے ہیں اس لیے کہ وہ اعتدال شمسی کی آمد کی خبر دیتے ہیں۔ روشن ستارہ α جو مینڈھے کی شکل سے باہر ہے النَّاطِح (ٹکر مارنے والا) کہلاتا ہے اور بعض اوقات اسے اور α اور β کو ملا کر اَشْراط (علامتیں) بھی کہتے ہیں۔ ستارے ε اور δ جو دم میں ہیں اور جو ران کے ستارے ep سے مل کر ایک مساوی الاضلاع مثلث بناتے ہیں بُطَین (پیٹ) کہلاتے ہیں، یعنی مینڈھے کا پیٹ۔ الشَّرَطَان اور بُطَین چاند کی پہلی دو منزلوں کے بھی نام ہیں۔

مآخذ: (۱) قزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ۱: ۳۰، ۳۲؛ (۲) L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung der Sternnamen*، ص ۱۲۲۔

(J. Ruska)

• **(بنو) حَمّاد**: وسطی مغرب کا ایک خانوادہ (۴۰۵ھ/۱۰۱۵ء تا ۵۴۷ھ/۱۱۵۲ء) جو مشرقی بلاد البربر کے بنو زیری کا ہم جد ہے، اور اس کا نام اس کے بانی حمّاد بن بُلُکِّین (= بُلُگِّین) بن زیری بن مَنّاد کے نام سے ماخوذ ہے۔ امرائے صنہاجہ یعنی بنو زیری، مغرب میں بنو فاطمہ کے مددگار اور باج گذار تھے۔ اُن کی ملک گیری نے وسطی المغرب اور خاص افریقیا کے درمیان پھوٹ ڈال دی۔ دوسرے زیری امیر المنصور بن بلکّین کے عہد حکومت میں اس کے چچا ابو البہار بن زیری نے پہلے ہی وسطی مغرب میں ایک سلطنت قائم کرنے کی ایک ناکام کوشش کی تھی (۳۷۹ھ/۹۸۹ء تا ۳۸۳ھ/۹۹۳ء)۔ اب اس کے جانشین بادیس کو زناتہ کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جو ۳۸۶ھ/۹۹۶ء میں تیارۃ سے لے کر طرابلس تک اٹھ کھڑی ہوئی اور آخر کار اپنے چچا حمّاد بن بلکّین کی بدولت اس پر غالب آ گیا۔ ۳۹۱ھ/۱۰۰۱ء - ۳۹۵ھ/۱۰۰۴-۱۰۰۵ء میں اس نے حمّاد کو سرکش مغرب میں امن و امان قائم کرنے کا کٹھن کام سپرد کیا اور پھر اسے کبھی نہ بلایا، اور نہ کبھی اشیر، وسطی مغرب یا کوئی ایسا قصبہ دیا جسے وہ فتح کرنے کے قابل تھا۔ حمّاد کو اس قدر کامیابی نصیب ہوئی کہ ۳۹۸ھ/۱۰۰۷-۱۰۰۸ء میں اس نے مسیلہ کے شمال مشرق میں ایک نئے شہر کی بنا رکھی، اس خیال سے کہ یہ شاندار قلعہ (قلعہ حمّاد / قلعۃ بنی حمّاد / القلعہ) دارالحکومت کا کام دے گا۔ حمّاد نے بادیس کے اس حکم کی تعمیل نہ کی کہ قسنطینہ کے علاقے کا حصہ اس کے ولی عہد کے حوالے کر دے، اور اپنے بھائی ابراہیم کے ساتھ مل کر بغاوت کر دی (۴۰۵ھ/۱۰۱۵ء)۔

۱۔ حمّاد بن بلکّین (۴۰۵ھ/۱۰۱۵ء تا ۴۱۹ھ/۱۰۲۹ء)۔ اس نے قاہرہ کے فاطمیوں سے اپنے تعلقات منقطع کر لیے اور اپنی وفاداری بغداد کے عباسیوں کی طرف منتقل کر دی؛ اس طرح سلطنت حمّادیہ معرض وجود میں آ گئی۔ بادیس نے قلعۃ کا محاصرہ کر لیا اور چھے ماہ کے بعد ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء میں ایک فیصلہ کن فتح حاصل کر لی، لیکن وہ

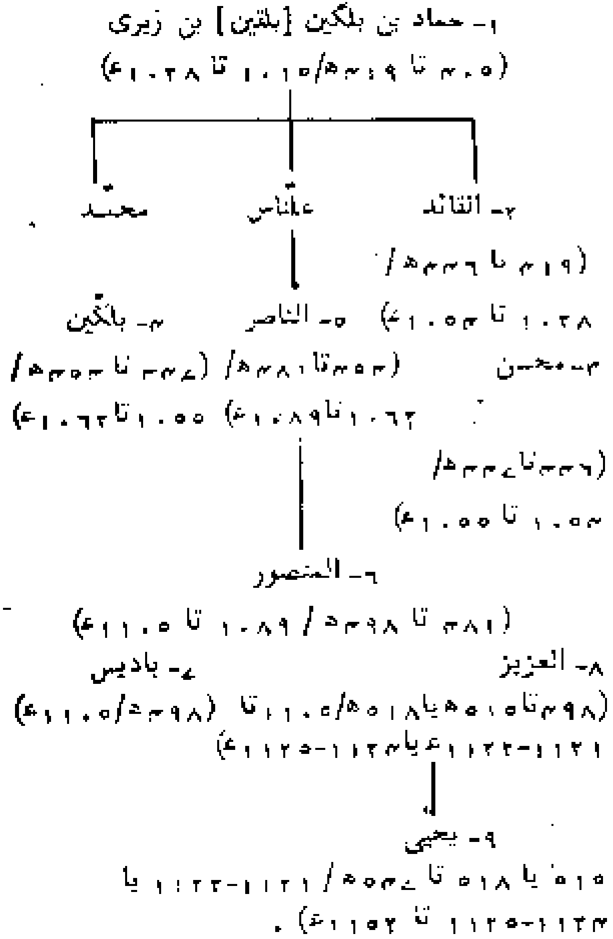
اپنے چچا کو اپنا اطاعت گزار بنانے والا ھی تھا کہ موت نے اسے آلیا (آخر ۴۰۶ھ/مئی ۱۰۱۶ء)۔ اس کے جانشین المعزّ بن بادیس نے اس باغی کو ایسی ضرب کاری لگائی (۴۰۸ھ/۱۰۱۷ء) کہ اس نے معافی کی التجا کی، جو اسے عطا کر دی گئی۔ اس صلح کا، جو رشتے سے مستحکم ہوئی تھی، اور جس نے پورے وسطی مغرب پر اسے حکمران بنا دیا تھا، حمّاد اپنی وفات (۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء) تک احترام کرتا رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بنو فاطمہ کی وفاداری کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

۲- القائد بن حمّاد (۴۱۹ تا ۴۴۶ھ/ ۱۰۲۸ تا ۱۰۵۴ء) نے فاس کے المغراوی امیر کی ایک مہم کو روکا اور اس سے اطاعت کا حلف لیا (۴۳۰ھ/۱۰۳۸-۱۰۳۹ء)۔ ۴۳۲ھ/ ۱۰۴۰-۱۰۴۱ء میں اس نے وہ معاہدہ توڑ دیا جو اس کے باپ نے المعز بن بادیس سے کیا تھا، جس نے اس کے خلاف چڑھائی کی اور دو سال تک قلعے کا محاصرہ جاری رکھا۔ اس زمانے کے اخیر میں ان دو چچیرے بھائیوں کے درمیان مصالحت ہو گئی (۴۳۴ھ/ ۱۰۴۲-۱۰۴۳ء)۔ القائد کی فاطمیوں سے قطع تعلق اور عباسیوں کو تسلیم کرنے کی تاریخ میں کچھ عدم تیقّن پایا جاتا ہے، لیکن یہ لازمًا المعزّ (جس کی قاہرہ سے قطع تعلق کا ۴۳۹ھ/ ۱۰۴۷ء میں ہونا ایک مسلمہ حقیقت ہے) کے زمانے کے لگ بھگ ہو گی کیونکہ اس نے اس کی طرف ایک رسالہ بھیجا جس نے حیدران کی مشہور لڑائی میں شرکت کی (۴۴۳ھ/ ۱۰۵۲ء)۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ فتح ھلالی، جس نے قیروان کی ثقافت کو ختم کر دیا، کے بعد ھی اس نے فاطمی فرمانروائی کو ایک مرتبہ پھر تسلیم کیا اور اس طرح شرف الدولہ کا اعزازی خطاب حاصل کر لیا جو پہلے اس کے چچا زاد بھائی کو حاصل تھا۔

۳- المحسن بن القائد (۴۴۶ تا ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۴ تا ۱۰۵۵ء)۔ اس نے اپنے باپ کی اس نصیحت کی پروا نہیں کی کہ اپنے چچاؤں کے ساتھ بڑی احتیاط اور دور بینی سے برتاؤ کرے۔ اس کی متشدد اور ظالم طبیعت نے اسے نقصان پہنچایا اور آخر نو مہینے حکومت کرنے کے بعد اس کے ایک چچا زاد بھائی کے ہاتھوں اس کے قتل کا موجب بنی، جو اس کا جانشین بنا۔

۴- بلکّین بن محمد بن حماد (۴۴۷ تا ۴۵۴ھ/ ۱۰۵۵ تا ۱۰۶۲ء)۔ چونکہ بنو حماد اور ھلالی اثبج کا اتحاد مضبوط ہو گیا اس لیے زیری بنو ریاح اور بنو زُغبہ پر زیادہ سے زیادہ اعتماد کرنے لگے۔ پھر جب بنو ریاح نے انہیں افریقیا سے نکال باھر کیا تو اب زغبہ کی باری تھی کہ وہ اپنے آپ کو بنو حماد کے رحم و کرم پر چھوڑ دیں۔

اس خانوادے کا شجرۂ نسب


۱- حماد بن بلکّین [بلقین] بن زیری
(۴۰۵ تا ۴۱۹ھ/۱۰۱۵ تا ۱۰۲۸ء)
۲- القائد
(۴۱۹ تا ۴۴۶ھ/ ۱۰۲۸ تا ۱۰۵۴ء)
علنّاس
محمّد
۳- محسن
(۴۴۶ تا ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۴ تا ۱۰۵۵ء)
۵- الناصر
(۴۵۴ تا ۴۸۱ھ/ ۱۰۶۲ تا ۱۰۸۹ء)
۴- بلکّین
(۴۴۷ تا ۴۵۴ھ/ ۱۰۵۵ تا ۱۰۶۲ء)
۶- المنصور
(۴۸۱ تا ۴۹۸ھ/ ۱۰۸۹ تا ۱۱۰۵ء)
۸- العزیز
(۴۹۸ تا ۵۱۵ھ یا ۵۱۸ھ/۱۱۰۵ تا ۱۱۲۱-۱۱۲۲ء یا ۱۱۲۴-۱۱۲۵ء)
۷- بادیس
(۴۹۸ھ/۱۱۰۵ء)
۹- یحیی
(۵۱۵ یا ۵۱۸ تا ۵۴۷ھ/ ۱۱۲۱-۱۱۲۲ یا ۱۱۲۴-۱۱۲۵ تا ۱۱۵۲ء)۔

٤٥٠ھ / ١٠٥٨ - ١٠٥٩ء میں باگین نے بسکرہ سرداروں کو مجبور کیا کہ وہ اسے تسلیم کریں اور زناتہ سے سختی کا سلوک کیا۔ المرابطون نے جب سجلماسہ لے لیا، جو سونے کی کانوں کا ایک راستہ تھا اور جس کی اہمیت ہلالی حملے سے بڑھ گئی تھی، باگین نے مراکش کے زناتہ پر حملے کر دیا اور فاس چھین لیا (٤٥٥ھ / ١٠٦٢ء)۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد واپسی پر اس کے چچا زاد بھائی الناصر بن علناس نے اسے قتل کر دیا، جو پھر قلعة میں داخل ہو گیا۔

٥ - النّاصر (٤٥٤ھ / ١٠٦٢ء تا ٤٨١ھ / ١٠٨٩ء) نے آہستہ آہستہ اپنا اقتدار جما لیا اور اہم حلیفوں کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ مُقَفَّص کے چھوٹے سے بادشاہ حمّو بن مُلَیِّل، اور قسطیلیہ کے مقدّم نے اسے خراج دیا، اور تونسی شیوخ کے ایک وفد نے اس سے ایک گورنر مقرر کرنے کے لیے درخواست کی۔ یہ عبدالحق بن عبدالعزیز خراسانی تھا جو پہلا خراسانی شہزادہ تھا جس نے شیوخ کی ایک مجلس مشاورت کے ساتھ تیونس پر حکومت کی۔ النّاصر نے ایک شاندار اتحادی فوج، جس میں اثبج بھی شامل تھے، کی قیادت کرتے ہوئے افریقیہ پر حملہ کر دیا۔ لیکن تمیم اور ریاح کے قبائل نے ایسا دفاع کیا کہ سبیبہ (قیروان اور تبسہ Tebessa کے درمیان) کے مقام پر اسے ایسی شکست کا سامنا کرنا پڑا جو شدّت میں اس شکست کے برابر تھی جو المعز بن بادیس کو حیدران کے مقام پر ہوئی تھی۔ پورے وسطی مغرب میں افراتفری اور تباہی پھیل گئی، جیسے اب ایسی خرابیوں کا سامنا کرنا پڑا جن کا افریقیا سالہا سال سے سامنا کرتا رہا تھا۔ سبیبہ کے مقام پر صنہاجہ کے کچلنے (٤٥٧ھ / ١٠٦٥ء) نے آخر کار پورے مشرقی بلاد البربر پر ہلالیوں کی فوقیت کو ختم کر دیا، جب کہ بنو ریاح کا افریقیا میں اور بنو اثبج کا وسطی مغرب میں غلبہ قائم رہا۔ جس طرح زیری قیروان چھوڑنے اور مہدیہ میں مقیم ہونے پر مجبور کر دیے گئے تھے، بالکل اسی طرح بنو حمّاد قلعہ کھو بیٹھے اور بجایہ میں چلے گئے، جو اپنے بانی النّاصر کے نام پر جو ٤٦١ھ/ ١٠٦٨ - ١٠٦٩ء کے تھوڑے عرصے بعد وہاں اقامت پذیر ہو گیا تھا، النّاصریہ کے نام سے موسوم ہوا۔ زیری ریاحی اقتدار کے احیا کے کچھ آثار نظر آنے لگے جب انھوں نے خراسانی تونس پر قبضہ کیا (٤٥٩-٤٦٠ھ/ ١٠٦٧ء)، اور اسے ختم کرنے کے لیے النّاصر نے افریقیا پر ایک حملے (٤٦٠ھ / ١٠٦٧ - ١٠٦٨ء) میں بنو اثبج کی قیادت کی، Laribus اور پھر قیروان (اگرچہ اسے یہ چھوڑنا پڑا) پر قبضہ کر لیا، اور وہ قلعہ واپس آ گیا۔ النّاصر نے واقعی ٤٧٠ھ / ١٠٧٧ - ١٠٧٨ء کے قریب زغبہ کے ہاتھوں قیروان کی فروخت میں کچھ حصہ لیا (اگرچہ یہ معاملہ پردۂ گمنامی میں ہے)، اور اسی سال ایک زیری حمّادی معاہدہ طے پایا، النّاصر نے تمیم کی بیٹی بلّادہ سے شادی کر لی۔ یہ صلح، جو تمیم کے عہدِ حکومت کے آخر (٥٠١ھ/ ١١٠٨ء) تک برقرار رہی، بنو حمّاد کی ان کے بادیسی چچا زاد بھائیوں پر برتری کی نشان دہی کرتی ہے، جو ہلالی حملے سے مغلوب ہو گئے تھے۔ النّاصر نے مغرب کی طرف کئی مہموں کی قیادت کی، اور ایک اہم زناتہ قبیلے بنو ماخوخ کے سرداروں کو حلیف بنا لیا۔ اسے کئی موقعوں پر زناتہ کے خلاف سخت کاروائی کرنا پڑی۔

٦ - المنصور (٤٨١ھ / ١٠٨٨ء تا ٤٩٨ھ/ ١١٠٥ء) - نوجوان ہونے کے باوجود النّاصر اور بلّادہ کا یہ لڑکا بڑی مضبوطی سے اپنے باپ کے نقشِ قدم پر چلا۔ ابن حمید نے اپنے قصائد میں اس کی مدح کی ہے۔

اگرچہ اس علاقے کو عربوں نے کچل دیا تھا، لیکن وہ قلعے میں اس وقت تک پڑا رہا جب تک وہ اسے چھوڑ کر Bougie نہیں چلا گیا (۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ - ۱۰۹۱ء) - ابن خلدون کا خیال ہے کہ وہ اپنے سلسلے کا پہلا شخص تھا جس نے سکہ جاری کیا، اور اسی نے سلطنت حمّادیہ کو "مہذب بنایا"، جو اب تک نیم خانہ بدوش تھی اور اس میں قیروان کے بادیسوں کی چمک دمک بالکل مفقود تھی - جانشینی کے موقع پر اس نے ابو مکنی کو ہدایت کی کہ وہ بلبار کو ہٹا دے، جو اس کا چچا اور قسنطینہ کا گورنر تھا اور اسے صلے میں اس شہر اور بون Bone کی گورنری عطا کی - ۴۸۷ھ / ۱۰۹۴ء میں ابو مکنی نے بغاوت کی اور المنصور کے دشمنوں تمیم (جسے اس نے بون کی پیشکش کی)، عربوں اور المرابطیوں، کا ایک عظیم اتحاد بنانے کی کوشش کی - المنصور نے بون اور قسنطینہ دوبارہ حاصل کر لیا - ابو مکنی نے Aures میں پناہ لے لی اور بعد میں اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا - المنصور کو مغرب میں بھی مداخلت کرنا پڑی جسے المرابطی یوسف بن تاشفین نے الجزائر تک کچل کے رکھ دیا تھا (۴۷۳ھ / ۱۰۸۰ء تا ۴۷۵ھ / ۱۰۸۳ء) - تلمسان سے المرابطی، زناتہ کی چشم پوشی کے ساتھ، صنہاجہ کے علاقے پر حملہ کر رہے تھے، جنہیں (زناتہ کو) المنصور کے ساتھ شادی کے ذریعے رشتے داری کے باوجود، بنو ماخوخ اکسا رہے تھے - المنصور نے بنو ماخوخ کو سزا دی اور تلمسان کا اتنے قریب سے محاصرہ کیا کہ یوسف بن تاشفین کو صلح کی درخواست کرنا پڑی - المرابطوں نے جلد ہی اس صلح کو توڑ دیا، اور انہیں دوبارہ دست کش ہونے پر مجبور کرنا پڑا - لیکن بعد ازاں (۴۸۴ھ؟/ ۱۰۹۱ء کے بعد) المنصور کو ماخوخ کے زناتہ کے ہاتھوں شکست کا سامنا کرنا پڑا اور Bougie واپس جانے پر مجبور ہو گیا - اپنی بیوی، ماخوخ کی بہن کو قتل کر کے بھی مطمئن نہ ہونے پر اس نے تلمسان کو تاخت و تاراج کر کے مزید انتقام لیا (۴۹۶ھ / ۱۱۰۳ء) - اگلے سال ایک صلح نامے پر دستخط کرنے سے حمادی - المرابطی عداوت ختم ہو گئی - یہ کام ہو جانے کے بعد المنصور وسطی مغرب کے زناتہ کو کچلنے کی طرف متوجہ ہوا۔

۷ - بادیس (۴۹۸ھ / ۱۱۰۵ء) - المنصور کا یہ بیٹا اور جانشین ایک Caligula تھا جس کا خونچکاں ظلم خوش قسمتی سے ایک سال سے کم عرصے تک چل سکا۔

۸ - العزیز (۴۹۸ھ / ۱۱۰۵ء تا ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱-۱۱۲۲ء یا ۵۱۸ھ / ۱۱۲۴-۱۱۲۵ء) - اپنے بھائی بادیس کے برعکس اس نے ایک طویل اور پر امن عہد حکومت پایا - وہ قانون دانوں کی صحبت میں رہ کر مسرت محسوس کرتا تھا - اس نے زناتہ سے صلح کر لی اور ماخوخ کی ایک بیٹی سے شادی کر لی - بایں ہمہ اس کے بیٹے نے جربے کو مطیع کیا (تاریخ غیر یقینی ہے) اور ۵۱۴ھ / ۱۱۲۰-۱۱۲۱ء میں اس نے تونس کا محاصرہ کیا اور خراسانی احمد بن عبدالعزیز کو اطاعت قبول کر لینے پر مجبور کیا - اسی زمانے کے لگ بھگ اس نے اپنے بیٹے کے ذمے قلعے کو ہلالی قبضے سے دوبارہ حاصل کر لینے کا کام لگایا۔

۹ - یحیٰی (۵۱۵ھ / ۱۱۲۱-۱۱۲۲ء یا ۵۱۸ھ / ۱۱۲۴ / ۱۱۲۵ء تا ۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء) نے خراسانی احمد بن عبدالعزیز کو تونس سے نکال باہر کیا اور اسے Bougie میں جلا وطن کر دیا، جہاں وہ آخر کار مر گیا، اور یہ قصبہ اپنے ایک چچا کے سپرد کر دیا (۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء) - تونس ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ - ۱۱۴۹ء تک بنو حمّاد کے قبضے میں رہا - ایک حمّادی فوج نے Tozeur کا قلعہ لے لیا (صحیح

تاریخ نامعلوم ہے)، اور اس کے باغی سردار کو الجزائر میں قید کر دیا، جہاں اس نے اپنے دن پورے کیے۔ یحیٰی نے کچھ عرب قبائل اور باشندوں کی التجا پر بری اور بحری راستے سے مہدیہ کے خلاف ایک بڑا حملہ شروع کیا (۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء)، کیونکہ یہ لوگ اپنے حکمران الحسن، آخری زیری، کے ہاتھوں بہت تنگ تھے جس نے ان سے صِقِلّیہ کے Roger ثانی کے سے کچھ تقاضے شروع کر دیے تھے۔ یہ کوشش ناکام ہو گئی، کیونکہ الحسن، عرب امدادیوں اور سسلی کے بیڑے کی مدد حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱-۱۱۴۲ء کے لگ بھگ یحیٰی نے الحافظ الفاطمی سے اچھے روابط قائم کرنے کی کوشش کی، لیکن آخر میں اس نے عبّاسیوں کی سیادت تسلیم کر لی، اور ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ - ۱۱۴۹ء میں النّاصریہ (بجایہ) میں خلیفہ المکتفی کے نام سے سکّے ڈھلوائے۔ ۵۳۷ھ/۱۱۴۳ء میں افریقیہ کے متعلق نارمنوں کے خطرناک عزائم صاف طور پر نظر آنے لگے جبکہ انہوں نے جیجل [رک بآں] پر ایک سخت حملہ کر دیا۔ ۵۳۹ھ/۱۱۴۴ - ۱۱۴۵ء میں برشک Brechk پر، جو شرشل اور تنیس کے درمیان تھا، سسلی کے بیڑے نے حملہ کر دیا۔ یحیٰی کے بدنصیب چچازاد بھائی، آخری زیری فرماں روا الحسن، کو روجر Roger ثانی کے امیر البحر انطاکیہ کے George نے دارالحکومت مہدیہ سے باہر نکال دیا (۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء) اور اسے الجزائر میں زیرِ نگرانی رہنا پڑا، کیونکہ یحیٰی کو یہ خدشہ تھا کہ کہیں یہ بھگوڑا الموحّد عبدالمؤمن سے تعلق قائم نہ کر لے، جس کا بڑھتا ہوا اثر و رسوخ اس کے لیے وجہ تشویش تھا۔ ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ - ۱۱۴۹ء میں یحیٰی نے قلعے سے خزانے نکال کر بجایہ میں جمع کر لیے۔ اب وسطی مغرب کی فتح برق رفتاری سے ہوئی (۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء)۔ عبدالمؤمن نے بھی جواب میں میانہ، تلمسان، الجزائر (جہاں آخری زیری فرماں روا الحسن اور اثبج امیر دونوں نے اطاعت اختیار کر لی) اور آخرکار بجایہ (جمادی الاولٰی ۵۴۷ھ / اگست ۱۱۵۲ء) پر قبضہ کر لیا۔ یحیٰی بونہ بھاگ گیا اور وہاں سے قسنطینہ چلا گیا۔ عبدالمؤمن کے بیٹے عبداللہ نے قلعے پر قبضہ کر لیا اور وہاں سے اپنے دستے قسنطینہ کے خلاف بھیجے۔ ایک خونریز لڑائی کے بعد حملہ آوروں کو فتح ہوئی۔ آخری حمّادی نے ہتھیار ڈال دیے، اور اسے بجایہ بھیج دیا گیا، جہاں خلیفہ عبدالمؤمن نے اس سے اور اس کے خاندان سے شفقت آمیز سلوک کیا، اور آخرکار انہیں مرّاکش بھیج دیا گیا۔ وہاں انہیں بیش قرار وظائف عطا ہوئے اور یحیٰی کو شکار کرنے کے لیے بہت فارغ وقت ملا جو اس کا مرغوب مشغلہ تھا۔ وہ ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ - ۱۱۵۴ء میں عبدالمؤمن کے پیچھے Salé گیا اور وہاں ۵۵۷ھ/ ۱۱۶۱ - ۱۱۶۲ء میں اپنے دن پورے کیے۔

بنو حمّاد کی تاریخ زیریوں کی تاریخ کے مقابلے میں بھی غیر واضح ہے، جس سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ ان کی تاریخ کے مصادر زیادہ تر کتابی، جزوی، جانبدار اور ثانوی درجے کے ہیں۔ بنو حمّاد کی روزمرّہ زندگی اور اداروں کے متعلق، جو زیری افریقیہ کے اداروں کے مقابلے میں بلا شک و شبہہ غیر متمدن اور سادہ ہیں، ہمیں کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) H.R. Idris: *La Berbérie Orientale Sous Les Zirides*، ۲ جلدیں، پیرس ۱۹۶۲ء؛ اور بالخصوص L. Golvin کی تصانیف نیز اس کی *Recherches archéologiques à la Qal'a des Banū Hammād*، پیرس ۱۹۶۵ء۔

(H.R. IDRIS)

حَمّاد بن بُلُکّین الزیری: ایک بربر حکمران، جو حمّادی خاندان کا بانی، زیری بُلُکّین [رک بآں] کا

بیٹا اور صنہاجہ کا سردار اور فاطمی خلیفہ المعزّ کے عہد میں المغرب کا والی رہا۔ ۳۷۷ھ / ۹۸۷ - ۹۸۸ء میں اس کے بھائی المنصور نے جو بلکین کا جانشین ہوا اسے اَشِیر (رک بآن) کی ولایت دے دی، اور وہ کئی سال تک بہادری کے ساتھ صنہاجہ کے حقوق کی حفاظت کرتا رہا۔ اس نے زناتہ کے خلاف، جو وسطی المغرب میں گھس آئے تھے، اپنے بھائی یطّوفت کی مدد سے جنگ جاری رکھی اور ۳۹۱ھ / ۱۰۰۰ - ۱۰۰۱ء میں اپنے چچاؤں ماکسن، زاوی، اور ھلّل کی بغاوتوں کو فرو کیا اور انھیں شنوا میں محصور کر کے اطاعت پر مجبور کیا (قبّ بادیس ابو منّاد)۔ ۳۹۵ھ / ۱۰۰۴ - ۱۰۰۵ء میں اس نے اَشِیر کا محاصرہ، جسے باغیوں کے حلیف لینے کی کوشش کر رہے تھے، توڑ دیا اور اس طرح تمام وسطی المغرب میں صنہاجہ کی برتری قائم کر دی۔ اس نے ۳۹۸ھ / ۱۰۰۷ - ۱۰۰۸ء میں اپنے لیے ایک مضبوط پہاڑی قلعہ "القلعہ" [رک بآن و بہ الجزائر] تعمیر کرایا، تاکہ اگر دشمن دوبارہ حملہ کریں تو یہ قلعہ ایک محفوظ جاے پناہ کا کام دے سکے، لیکن اس کے کچھ عرصے بعد اس کے حاکم اعلیٰ ابو منّاد نے، جو المنصور زیری کا جانشین ہوا، یہ ارادہ کیا کہ حمّاد کو تیجس اور قسطنطینۃ کی ولایت سے معزول کر کے اپنے بیٹے المعزّ کو وہاں کا والی بنا دے۔ اس پر حمّاد نے بادیس کے خلاف بغاوت کر دی اور اس کے ساتھ ہی فاطمی خلفا کی بیعت توڑ کر کے بنو عبّاس کا باجگزار ہونے کا اعلان کر دیا۔ بادیس نے باغی کے خلاف چڑھائی کی اور اسے القلعہ میں محصور کر لیا، لیکن محاصرے کے دوران ہی میں اس (بادیس) کا انتقال ہو گیا (۴۰۶ھ / ۱۰۱۶ء)۔ اب حمّاد اور بادیس کے بیٹے اور جانشین المعزّ کے درمیان لڑائی جاری رہی۔ بالآخر ایک عہد نامے کے ذریعے، جو حمّاد کے ایک بیٹے القائد کی سعی سے مرتّب ہوا تھا، جنگ کا خاتمہ ہوا (۴۰۸ھ / ۱۰۱۷ - ۱۰۱۸ء)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زیری سلطنت کے حصے بخرے ہو گئے۔ حمّاد کو مسیلہ، طُبنہ، الزّاب، اَشِیر اور المغرب کے وہ تمام علاقے جو فتح کر سکتا تھا، مل گئے۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ "اس وقت سے دونوں حریفوں نے اپنے ہتھیار رکھ دیے اور سلطنت کو آپس میں تقسیم کر کے شادی بیاہ کے ذریعے یگانگت پیدا کر لی۔ اس طرح خاندانِ صنہاجہ دو شاخوں میں تقسیم ہو گیا، یعنی قَیروان میں المنصور کا خاندان اور القلعہ میں حمّاد کا"۔ ۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء میں حمّاد نے القلعہ میں وفات پائی۔

مآخذ : (۱) Ibn Khaldoun : *Histoire des Berbères*، ترجمۂ دیسلان، ۲ : ۱۹، ۴۳؛ (۲) Fournel : *Les Berbers, II*.

(G. Yver)

حمّاد بن الزّبرِقان : رک بہ حمّاد عجرد۔

حمّاد الرّاوِیَہ : یعنی قدیم عربی شاعری کا ایک بڑا راوی جو ۷۵ھ / ۶۹۴ - ۶۹۵ء (یا بقول ابن خلّکان ۹۵ھ) میں کوفے میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ، جس کا نام مختلف طرح سے دیا گیا ہے (ھُرمز، میسَرہ، سابور) اور جس کی کنیت ابو لیلیٰ تھی، دَیلم کا ایک اسیرِ جنگ تھا۔ حمّاد کی گفتگو سے بھی اس کی اصل ظاہر ہوتی تھی۔

زمانۂ جاہلیّت اور عہد اسلام کی شاعری، نیز ایّام العرب اور مختلف بدوی بولیوں سے وسیع واقفیت کی بنا پر حمّاد نے بہت شہرت حاصل کی۔ اس کے متعلق یہاں تک کہا جاتا ہے کہ وہ زمانۂ جاہلیت کے لمبے لمبے قصیدے (حروف تہجّی میں سے ہر حرف کی ردیف کے سو سو قصیدے) سنا سکتا تھا اور یہ کہ وہ فوراً بتا سکتا تھا کہ کوئی قصیدہ قدیم ہے یا جدید۔ شعر اور شعرا کے بارے میں اس کی رائے کو بہت

قابلِ اعتماد سمجھا جاتا تھا اس لیے کہ وہ تقریباً ہمیشہ سرقات اور ماخوذات شعری کا پتا چلا سکتا تھا۔ اشعار کی روایت میں وہ قطعاً محتاط اور دیانتدار نہ تھا اور اپنی ذہانت اور قابلیت سے خود ساختہ اشعار کو قدیم نظموں میں پوشیدہ طور پر کھپا دیتا تھا۔ چنانچہ اس کے اس فعل کی مُفَضَّل الضّبّی نے مذمّت کی تھی اور اس کی وجہ سے خلیفہ المہدی نے بھی اس سے مؤاخذہ کیا تھا (الأغانی، ۱ : ۱۷۲ سطر ۹، ببعد)۔

جیسا کہ نولدکہ (Nöldeke) نے لکھا ہے حمّاد کا بڑا کارنامہ معلّقات [رک بآں] کی تدوین ہے۔

وہ حماد عجرد اور حمّاد بن الزِّبْرِقان سمیت حماد نام کے ان تین اشخاص میں سے تھا جن کے آپس میں گہرے دوستانہ تعلقات تھے اور جو سب مل کر شراب نوشی کرتے تھے اور شاعری کے پرستار تھے اور اسی لیے ان سب پر زندیق ہونے کا شبہہ کیا جاتا تھا۔ اس کے دوستوں میں دو شاعر مُطیع بن ایاس اور یحیی بن زیاد بھی تھے۔

حمّاد یزید ثانی کا منظورِ نظر تھا، لیکن وہ ہشام سے خائف رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مؤخّر الذّکر خلیفہ نے بھی ایک دفعہ اسے دربار میں بلایا تھا اور بہت کچھ انعام و اکرام دیا تھا، اگرچہ یہ روایت تخالفِ زمان کی بنا پر مشکوک ہے اس لیے کہ اس کی بعض باتیں ایک ایسی روایت سے جو ولید ثانی کے متعلق ہے، ملتی جلتی ہیں۔ آخر الذّکر خلیفہ خاص طور پر حماد کی نظم خوانی سے اکثر لطف اندوز ہوا کرتا تھا۔ بنو عبّاس سے حمّاد کو اچھی توقعات نہ تھیں بلکہ وہ ان شعرا میں سے تھا جنھوں نے المنصور کے عہد حکومت میں بغداد ترک کر کے کہیں اور کسب معاش کی صورت تلاش کر لی تھی۔ بعد ازآں وہ کوفے چلا آیا۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ نے اسے بصرے سے بغداد واپس آنے کی دعوت دی، لیکن خلیفہ کے بیٹے جعفر نے، جس کے حضور میں حمّاد اپنے دوست مُطیع بن ایاس کے اصرار پر پیش ہوا تھا، اس سے بہت شرمناک برتاؤ کیا کیونکہ حمّاد کا ایک شعر شہزادے کے توہّمات کے لیے ناگوار ثابت ہوا۔

حمّاد کی تاریخ وفات کے متعلق اختلاف ہے، یعنی اس کا انتقال یا تو بقول ابن خلّکان ۱۵۵ھ میں یا بقول صاحب الفہرست ۱۵۶ھ میں اور یا المہدی کے عہد خلافت یعنی ۱۵۸ھ میں یا کچھ عرصے بعد ہوا۔ الأغانی (۳ : ۸۰ ببعد) میں اس کا ذکر الرشید کے ساتھ بھی آیا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن قُتَیْبَہ : کتاب المعارف (طبع Wüstenfeld)، ص ۹۶، و ۲۸۶؛ (۲) وہی مصنّف : کتاب الشعر و الشعراء (طبع ڈخویہ)، ص ۷۵۰، سطر ۹، ۲۸۳ ببعد، ۳۹۰؛ (۳) الفہرست، ص ۹۱ ببعد؛ (۴) الأغانی، بار اوّل، ۵ : ۱۶۴ تا ۱۷۵، ومتفرق مقامات؛ (۵) ابن عبد ربّہ : العقد الفرید (طبع قاہرۃ ۱۳۱۶ھ)، ۲ : ۹۹؛ (۶) Fragm. Hist. Arab. (طبع ڈخویہ)، ۱ : ۲۶۹ ببعد؛ (۷) ابن خلّکان (طبع Wüstenfeld)، عدد ۲۰۳ (ترجمۂ de Slane، ۱ : ۴۷۰ ببعد)؛ (۸) خزانۃ الادب، ۳ : ۱۲۸ ببعد؛ (۹) Nöldeke : *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*، ص ۲۰ ببعد، اور *Encycl. Brit.*، طبع دوم، ۱۸ : ۶۳۳ ب؛ (۱۰) Brockelmann : *Gesch. der arab. Lit.*، ۱ : ۱۸، ۶۳۔

(C. VAN ARENDONK)

حمّاد عَجْرَد : ایک عرب ہجوگو شاعر جس کا نسب اچھی طرح معلوم نہیں ہو سکا؛ اس کی کنیت ابو عمر ہے۔ یہ سلسلۂ نسب نکلتا ہے : حمّاد بن عمر بن یونس (نہ کہ ابن یحیی یا یونس بن عمر) بن کُلَیب الکوفی۔ اس کا زمانۂ پیدائش زیادہ سے زیادہ دوسری صدی ہجری/

آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں متعین ہو سکتا ہے، وہ قبیلہ عامر بن صعصعہ کی ایک شاخ کا مولی تھا جس کے عرف (عجرد = بالکل ننگا) کی وجہ تسمیہ ایک بدو کا قول ہے۔ اس کے سوانح نگار یہ بیان کرنے میں متفق ہیں کہ اس نے شہرت صرف عباسیوں کے عہد ہی میں حاصل کی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ الولید الثانی بن یزید الثانی (۱۲۵ھ/۷۴۳ء تا ۱۲۶ھ/۷۴۴ء) نے اسے چند اور شعرا کے ساتھ اپنے دربار میں بلوایا تھا، اور یہ کہ وہ اس اموی خلیفہ کی وفات کے بعد اپنے وطن واپس چلا گیا (تاہم R. Blachère در *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*، ص ۱۰۱، اس کا حوالہ نہیں دیتا)۔ بہر کیف اس کے حالات زندگی کے متعلق جو کچھ ہمیں معلوم ہے اس میں سے یہ واحد اطلاع ہے جس کی تاریخ معلوم ہے۔ صرف الجہشیاری (الوزراء، ص ۱۰۹) نے لکھا ہے کہ وہ محکمۂ مالیات میں معتمد تھا، اور اس نے الموصل میں یحیٰی بن محمد بن صول کے تحت اور جریر بن یزید بن سلم بن قتیبہ کے تحت سرکاری ملازمت کی تھی۔ ممکن ہے کہ اس نے یہ کام ۱۳۰ھ/۷۴۸ء سے پہلے کیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ السفّاح کے عہد میں کوفے کے گورنر محمد بن خالد کا مصاحب اور خلیفہ کے بیٹے محمد بن ابی العباس کا اتالیق رہا۔ المنصور کے دور حکومت میں اس کا میل جول وزیر ابو ایوب [رک بان] سے رہا، اور خود خلیفہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے اس کے طنزیہ اشعار کو سراہا تھا۔ ایک روایت کے مطابق مؤخر الذکر (المنصور) نے، دوسرے عباسی اشخاص کے ساتھ ساتھ، اسے بصرے کے نامزد والی محمد بن ابی العباس کے ساتھ جانے پر آمادہ کیا (۱۴۷ھ/۷۶۴ء - ۷۶۵ء)، کیونکہ المنصور اپنے بھتیجے کو بدنام کرنا اور اسے خلافت کا نا اہل بتانا چاہتا تھا۔ غالباً یہ واحد شہزادہ تھا جس کے ساتھ حمّاد عجرد کے مراسم اچھے رہے، اور جس کی مدح میں اس نے قصیدہ کہا، اگرچہ الحصری (جمع الجواہر، ص ۲۱۲) کو حیرت ہے کہ آیا محمد کے نام اس کے قصائد مدح میں ہیں یا ہجو میں؛ اس نے ۱۵۰ھ/۷۶۷ء - ۷۶۸ء میں اس کی وفات پر اس کا مرثیہ کہا۔ چونکہ اس نے شہزادے کے لیے ایک عباسی شہزادی زینب کے متعلق عشقیہ اشعار کہے تھے، اس لیے اس (زینب) کا بھائی محمد بن سلیمان انتقام لینے کی کوشش کر رہا تھا۔ لہٰذا اس شاعر نے بصرہ چھوڑ کر المنصور کے ہاں پناہ لی۔ اس نے واقعی اس کی حفاظت کی اور اسے اپنے دشمن کی ہجو کے لیے رکھ لیا۔ بعض سوانح نگار المہدی کے دور حکومت (۱۵۸ھ/۷۷۵ء - ۱۶۹ھ/۷۸۵ء) میں اسی قسم کے دیگر شعرا کے ساتھ اس کے قیام بغداد کا ذکر کرتے ہیں، لیکن اس کی موت کے متعلق روایات میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے بیان کے مطابق محمد بن سلیمان نے، جو تین بار بصرے کا گورنر رہا (دیکھیے Ch. Pellat: *Milieu*، ص ۲۸۱)، اسے الاہواز میں قتل کروا دیا، جہاں اس کی موجودگی کی واقعی تصدیق ہو جاتی ہے اور بعض کے مطابق وہ بیماری کی وجہ سے الاہواز اور بصرے کے درمیان فوت ہوا۔ لیکن مصادر کی رو سے اس واقعے کی تاریخ میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے، اور اس کا سال وفات ۱۵۵ھ، ۱۶۱ھ، ۱۶۷ھ یا ۱۶۸ھ بتایا ہے۔ سال ۱۶۱ھ اغلب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ، ایک طرف تو وہ بشّار (م ۱۶۷ھ/۷۸۳ء یا ۱۶۸ھ/۷۸۵ء) سے قبل فوت ہوا، اور دوسری طرف، ایک قصے میں بتایا جاتا ہے کہ مؤخّر الذکر، قسمت کی ستم ظریفی سے، اس کے نزدیک دفن ہوا۔

حمّاد کے باقی ماندہ اشعار کا بیشتر حصہ بشّار کے

خلاف تلخ ہجووں کے سوا کچھ نہیں، اور الاغانی، ان دو شاعروں کے درمیان مناقشات سے متعلق حکایات سے بھری پڑی ہے۔ اگرچہ یہ نابینا شاعر (بشّار) اپنے حریف کی ذہانت کو تسلیم کرتا ہے جس کے بعض اشعار نے اسے بہت دکھ پہنچایا تھا (الاغانی، طبع بیروت، ۱۴ : ۳۰۸؛ الجاحظ : البیان، ۱ : ۳۰؛ وہی مصنّف : الحیوان، ۴ : ۲۶)، لیکن یہ تنقید منفی شبہ ہے کہ ان دو شاعروں کا باہم موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ الاغانی (۱۳ : ۳۲۲) کے مطابق بصرے کے علما کو حمّاد کے قصائد میں سے صرف چالیس کے قریب اچھے اشعار ملے جب کہ بشّار کے قصائد میں سے انھوں نے ایک ہزار سے زائد اشعار منتخب کیے۔ الجاحظ، جو کہیں کہیں حمّاد کی ذہانت کی تعریف کرتا ہے، اسے اس کے حریف کے مقابلے میں کمتر سمجھتا ہے (دیکھیے الحیوان، ۴ : ۴۵۳ تا ۴۵۴) حتّٰی کہ اسے ابان اللاحقی [رک بآں] سے بھی کہیں کم رتبہ قرار دیتا ہے۔

وہ دوستوں کو ایک دوسرے سے لڑانے میں ماہر اور اپنے دوستوں کا احترام کرنے کے ناقابل تھا۔ ان پر، حتّٰی کہ مطیع بن ایاس [رک بآں] پر بھی، ایسے فقرے کستا جو اکثر فحش ہوتے؛ افشائے راز کی دھمکی دے کر پیسے بٹورتا، اور اپنے شکاروں کی اس طرح بدنامی کرنے میں مصروف رہتا جس سے اس کا اپنا کردار گندا ہو۔ اس میں تعجب کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اخلاف نے، دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر سے لے کر، اس پر مانویت کے الزامات لگائے جن کا وہ قطعاً مستحق نہ تھا، کیونکہ وہ خفیف ترین مذہبی جذبے سے بھی عاری تھا۔ دراصل اس کا زندقہ مذہب سے مکمل تغافل، رندی اور بیہودگی سے عبارت تھا، جس میں اس کے ہم نوالہ و ہم پیالہ بھی شریک تھے جن میں سے اس کے دو ہمنام حمّاد الراویہ [رک بآں] اور حمّاد بن الزِّبرِقان نحوی (اس کے متعلق خاص طور پر دیکھیے الحیوان، ۴ : ۴۴۴، ۴۴۷؛ الاغانی، بمدد اشاریہ؛ العسقلانی : لسان المیزان، ۲ : ۳۴۷) مشہور ہیں۔ ابن الندیم (الفہرست، ص ۴۷۳) زنادقہ میں اس کا ذکر نہیں کرتا اور G. Vajda نے ملحدوں کے خلاف مانویت کے الزامات پر مکمل بحث کی ہے، جن کے ساتھ عام طور پر اس کا ذکر کیا جاتا ہے (دیکھیے *Les Zindiqs en pays d'Islam*، در *RSO*، ج ۱۷ (۱۹۳۷ء)، ص ۱۷۳ تا ۲۲۹).

اس کی اکثر منظومات میں سے صرف چند ایک ڈھیلے ڈھالے اشعار باقی رہ گئے ہیں، جو زیادہ تر ہجویہ ہیں۔ تاہم کچھ ایسی نظمیں ملتی ہیں جن سے دانائی کا پتا چلتا ہے جو اس کے لیے حیران کن ہے، کچھ عشقیہ اشعار بھی ہیں جن میں نازکی کا فقدان نہیں ہے اور جن کو گانے کے قابل سمجھا گیا۔

مآخذ : کوائف اور اشعار ان کتابوں میں ملتے ہیں : (۱) الجاحظ : البیان اور الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن قتیبہ : کتاب الشعر، ص ۵۰۴ تا ۵۰۶ اور نیز اشاریہ؛ (۳) وہی مصنّف : عیون الاخبار، بمدد اشاریہ؛ (۴) البحتری : الحماسہ، ص ۲۷۲؛ (۵) ابن المعتز : طبقات، ص ۲۳ تا ۲۶؛ (۶) الاغانی، ۱۳ : ۷۰ تا ۹۸ (طبع بیروت، ۱۳ : ۳۰۳ تا ۳۶۳)؛ (۷) الصّولی، ص ۳ تا ۸، ۱۰؛ (۸) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۸ : ۱۴۸؛ (۹) یاقوت : معجم الادباء، ۱۰ : ۲۴۹ تا ۲۵۴؛ (۱۰) ابن خلّکان، ۱ : ۱۶۵؛ (۱۱) الآمدی : المؤتلف، ص ۱۰۷؛ (۱۲) العسقلانی : لسان المیزان، ۲ : ۳۴۹ تا ۳۵۰؛ (۱۳) المرزبانی : معجم، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) ابن الجوزی : المنتظم؛ (۱۵) طٰہٰ حسین : حدیث الاربعاء، ۱ : ۱۹۷ تا ۲۰۲۔

(Ch. Pellat)

حَمّادَة : رک بہ صحراء۔ *

حَمّال : (ع : از حَمَلَ = اٹھانا) نامہ بر، باربردار۔ *

ایسے ملکوں میں جہاں سڑکیں اور آمد و رفت کے دوسرے ذرائع اب تک بہت ابتدائی حالت میں ہیں، ہر قسم کے سامان کے لانے اور لے جانے کے لیے حمّال کے بغیر کام نہیں چل سکتا، اسی لیے مسلم ممالک میں حمّالوں کی کثرت ہے اور ان سے بہت کچھ کام لیا جاتا ہے۔ بعض اوقات وہ ایسے بوجھ اٹھاتے ہیں جنھیں دوسرے ملکوں میں جانوروں یا گاڑیوں کے ذریعے منتقل کیا جاتا ہے۔ ایک بہت ہی سیدھا سادہ سامان جو حمّال استعمال کرتا ہے ایک خاصا موٹا رسّا ہوتا ہے جسے وہ اس چیز کے گرد باندھ لیتا ہے جسے اٹھانا مقصود ہو اور اس طرح اسے اپنی پشت پر مضبوطی سے قایم رکھتا ہے۔ قسطنطینیۃ جیسے بڑے شہروں میں حمّال جو نسبةً منظم ہیں وہ بھی اپنی پشت پر ایک روئی کی زین (سَمَر) رکھتے ہیں جس پر چمڑا منڈھا ہوتا ہے اور جو ان کی پشت پر ایک چمڑے کے ٹکڑے کے سہارے ٹِکی رہتی ہے (آرقہ لِق)۔ اس زین پر سارا بوجھ رہتا ہے اور اس طرح وہ قلی کے ٹوکرے کا کام دیتی ہے۔ اگر بوجھ ایک آدمی کی طاقت برداشت سے زیادہ ہو تو کئی حمّال مل کر ایک لمبا سا ڈنڈا (صِیرِق) استعمال کرتے ہیں، جو دو آدمیوں کے درمیان رہتا ہے اور جس میں گٹھڑ یا بکس کو رسیوں کی مدد سے لٹکا دیا جاتا ہے۔ جب حمّال کہیں بھیڑ بھاڑ میں سے بوجھ اٹھائے ہوئے گذرتے ہیں تو وہ لوگوں کو ادھر ادھر سرکاتے اور دھکیلتے جاتے ہیں اور ساتھ ہی یا تو عربی میں ”رأسک! (یا ظہرک، یا جنبک اپنا سر یا پیٹھ بچاؤ) یا ترکی میں ”دو تونماسین“ (ہٹو بچو) یا ”وردہ“ پکارتے جاتے ہیں۔ پیرا اور غلطہ میں یورپین عورتیں ڈولیوں (سدیہ) (Sedan-chairs) میں سوار ہوتی ہیں جیسا کہ یورپ میں اٹھارھویں صدی میں مستعمل تھیں۔ یہ کام بھی حمّالوں ہی کے سپرد ہے۔

(Cl. Huart)

حمّام : [لفظی معنی گرم کرنے والا، مشتق از حَمّ (عربی) گرم کرنا، عبرانی حامَم، گرم ہونا] بھاپ کا غسل خانہ، جسے اب بھی اکثر ”ترکی غسل خانہ“ کہا جاتا ہے (اور فرانسیسی میں ”Bain maure“): حمام عالم اسلام کی ایک مخصوص عمارت ہے۔ اموی عہد کے کھنڈرات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ اس زمانے میں بھی حمام تعمیر کیے جاتے تھے۔ حمام کو ہمیشہ مسلمانوں کی بنیادی آسائش خیال کیا جاتا رہا ہے، اس لیے حمام رفتہ رفتہ ”مسجد کے ساتھ ملحق ہو گیا“ (W. Marçais)۔ لوگ آرام و آسودگی کے حصول، حفظان صحت کے ضوابط کی تکمیل یا کسی مذہبی فرض کی بجاآوری کے لیے حمام میں غسل کرتے تھے۔ عوامی حمام، جو ہر قصبے میں ہوتے تھے (جن میں خواتین اور مردوں کے لیے خاص خاص اوقات مقرر تھے) سرکاری یا انفرادی آمدنی کا ایک اچھا خاصا ذریعہ تھے۔ حمام کی اہمیت کے پیش نظر محلات کے نواحی علاقوں یا قصبے کے امرا کی حویلیوں میں بھی نجی حمام قائم کیے جاتے تھے۔

قرون متوسطہ میں بڑے بڑے اسلامی قصبوں کے حماموں کی تعداد کے متعلق معلومات قدیم مآخذ میں مل سکتی ہیں، جنھیں بعض اوقات اس زمانے میں ان قصبوں کی مردم شماری کے لیے بطور اساس استعمال کیا گیا ہے۔

پہلی قسم سے مثال کے طور پر وہ اعداد و شمار تعلق رکھتے ہیں جنھیں ابن عساکر نے دمشق کے متعلق چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں فراہم کیا: ۵۷ حمام Intra muros (تاریخ دمشق، طبع صلاح الدین المنجّد، ۲ / ۱، دمشق ۱۹۵۹ء، ص ۱۶۲ تا ۱۶۳)۔ ایک صدی بعد ابن شدّاد کے مطابق حلب میں ۸۰ عوامی حمام (بہ تصحیح ۷۰ ‘Intra muros ۹۳ extra muros اور ۳۱ نجی حمام

کل تعداد ۱۹۴ : Description d' Alep، طبع D. Sourdet، دمشق ۱۹۵۳، ص ۱۳۰ - ۱۳۸ اور دمشق میں (۸۵ *intra muros* اور ۳۱ *extra muros* کل ۱۱۶، *Description de Damas*، طبع سامی الدّھان، دمشق ۱۹۵۶، ۲۹۱ تا ۳۰۲) یہ اعداد و شمار اس وقت درست معلوم ھوتے ھیں۔ جب ھم یہ سوچتے ھیں کہ تقریباً تیس برس پہلے دمشق میں مختلف زمانوں کے ۶۰ حمام موجود تھے، جن میں سے ۴۱ ابھی تک زیر استعمال تھے۔

دوسری طرف متضاد اعداد و شمار جو ھلال الصابی جیسے مصنف نے بغداد کے متعلق دیے ھیں قابل اعتبار معلوم نہیں ھوتے۔ تیسری صدی ھجری/ نویں صدی عیسوی سے لے کر چوتھی صدی ھجری/ دسویں صدی عیسوی تک کے دور کے لیے اس نے اس شہر میں حماموں کی تعداد ساٹھ ھزار اور پندرہ سو کے درمیان بتائی ھے۔ [رک بہ بغداد]۔ اسی طرح قرطبہ کے حماموں کی تعداد چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر (عبدالرحمٰن الثالث کے عہد حکومت میں) تین سو (ابن عذاری: البیان، ج ۲، طبع ڈوزی، ص ۲۴۷؛ فرانسیسی ترجمہ از Fagnan، ص ۳۸۳) سے لے کر المنصور بن ابی عامر کے دور حکومت میں چھے سو حماموں تک کی تعداد ملتی ھے (المقّری: Analectes، ۱ : ۳۵۵)۔ Leo Africanus نے فاس کے متعلق دسویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی میں جو معلومات دی ھیں وہ زیادہ قابل اعتبار معلوم ھوتی ھیں (سو حماموں کی فہرست دی ھے، لیکن ۱۹۳۲ء میں تیس سے زیادہ موجود نہ تھے)، نیز گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی کے استانبول کے متعلق اولیاء چلبی نے یہ تفصیل بتائی ھے: اکسٹھ حمام *intra muros* اور اکاون حمام *Extra muros* جمع نجی حمام (اڑتیس) کل تعداد ایک سو پچاس۔

ایک اور اعتبار سے مسلمانوں کے حماموں کے متعلق ان واضح بیانات کا ذکر بھی کرنا چاھیے جو قدیم یا متأخر مغربی سیاحوں کے ھاں ملتے ھیں، مثال کے طور پر، Chardin یا La Boullaye le Gouz سے لے کر (مؤخر الذکر کے غیر مشہور بیان کے متعلق دیکھیے Voyages et Observations، پیرس ۱۶۵۷ء، ص ۴۰ تا ۴۲)؛ E. W. Lane : *Manners and customs of the modern Egyptians*)، باب ۱۶، نیز دیکھیے N. Diaz de Escovar کا متن، *De como se construia un baño en tiempo de los árabes* محولہ (E. Lévi-Provençal اس ضمن میں حمام کی ان چھوٹی تصویروں کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاھیے جو ایرانی یا ترکی مصوروں کی مہارت فن کا نتیجہ ھیں بعض ایرانی یا ترکی چھوٹے تصویری نمونوں (miniatures) نے فراہم کیا ھے، مثلاً مدرسۂ بہزاد کے ایک فن کار کا ایک مصورہ حمام (دیکھیے B. Gray : *Persian Painting*، جینوا ۱۹۶۱ء)۔

فقہی تصانیف اور حسبہ [رک بآں] کے رسائل سے اس سے بھی زیادہ مفید معلومات حاصل کی جا سکتی تھیں۔ فقہی یا ادبی متون نے جو تفصیلات فراہم کی ھیں ان سے پتا چلتا ھے کہ حمام سے وابستہ کارکنوں کے لیے خاص اصطلاحات مروج تھیں۔ چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی میں ھلال الصابی (رسوم دارالخلافہ، بغداد ۱۹۶۴ء، ص ۱۹) نے عملے کے دو ارکان کو، وقّاد (’’جلانے والا‘‘) اور زبّال (’’بھٹی کے لیے اُپلوں کی فراھمی کا نگران‘‘) کا نام دیا ھے۔ (فاس میں انھیں سخّان اور غبّار کہا جاتا ھے)، کپڑے تبدیل کرنے کے کمرے کے نگران کے لیے اصطلاح ’’صاحب الصّندوق‘‘ مروج تھی، جو اب استعمال نہیں ھوتی (اسے فاس میں گلاس کہا جاتا ھے اور دمشق میں معلّم یا ’’مالک‘‘ حمام کے مستاجر کے لیے قیّم کی اصطلاح

بھی اب مستعمل نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مُزَیِّن (حَجّام) اور حَجّام («سینگی لگانے والا») ہی کا ذکر ہلال نے بھی کیا ہے، مُکَیِّس یا کیّاس، "مالشیا" کی موجودگی میں اپنی اہمیت کھو بیٹھے ہیں۔

مسلمانوں کے حمام کا تعمیراتی پہلو قابل مطالعہ ہے۔ قدیمی حمام اثریاتی مطالعے کے لیے آج بھی موجود ہیں۔ ایک ہی جگہ پر طویل مدت سے قائم رہنے کی وجہ سے، یہ حمام نہ صرف اپنے اپنے قصبوں کی ترقیاتی منازل کا پتا چلانے کے لیے شاندار نقطہ ہاے آغاز مہیا کرتے ہیں، بلکہ ان کے زیادہ قدیم حصے فن تعمیر کے طریقوں، تزئین کے اذواق اور قدیم معماروں کی فنی صلاحیت کے اہم مظاہر ہیں۔

جس ترتیب سے حمام کے فرائض سر انجام دیے جاتے ہیں، وہ عملاً ہر جگہ یکساں ہے۔ گاہک کپڑے اتار کر تہبند باندھ لیتے ہیں جو جڑے ہوئے تولیوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہاں وہ ایسے ماحول کے لیے تیار ہو جاتے ہیں جس کی حدّت اور رطوبت میں، جوں جوں وہ عمارت کی اندرونی جانب بڑھتے ہیں، اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں وہ پسینا لانے والے کمرے میں تھوڑی دیر قیام کرتے ہیں پھر تربیت یافتہ عملے کے کارکن (مردوں کے لیے مرد اور عورتوں کے لیے عورتیں)، انھیں صابن سے دھو کر صاف کرتے ہیں، انھیں زور زور سے دباتے ہیں، مالش کرتے ہیں، ان کے جسم کے بالوں کو اتارتے ہیں اور حجامت بھی بناتے ہیں۔ اس کے بعد گاہک یا تو گرم پانی سے نہاتے ہیں یا نیم گرم پانی کے حوضوں میں غوطے لگاتے ہیں۔ آخر میں ایک کمرے میں تھوڑی دیر آرام کرتے ہیں۔

اس طریق کار کے لیے خاص کمرے مقرر ہیں۔ ہر کمرے کا ایک خاص مقصد ہوتا ہے۔ سب سے پہلے کپڑے اتارنے اور آرام کرنے کا ایک کمرہ، جیسے عام طور پر مشرق میں مَشْلَح یا مَشْلَخ؛ مصر اور مراکش میں مَشْلَح؛ تونس میں بَحُوس اور ایران میں رخت کن کہا جاتا ہے، بیت الخلاء اس سے ملحق ہوتا ہے اور غلام گردشوں کے ذریعے حمام کے وسطی حصے سے مربوط ہوتا ہے؛ پھر ایک عبوری کمرہ ہوتا ہے جس کی فضا پہلے سے گرم حصے کے قرب کی وجہ سے گرم ہوتی ہے اور جو موسم سرما میں کپڑے اتارنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فاس میں اسے "برّوی" (برّانی)، قاہرہ میں "بیت الأوّل"، دمشق میں "وَسطانی بیرونی" (وَسطانی بَرّانی) اور تونس میں "بیت البَرْد" (بیت البارد سے ملحق) کہتے ہیں؛ اس کے بعد پہلا گرم کیا ہوا کمرہ، یا گرم کمرہ، جیسے دمشق میں "وسطانی اندرونی" (وسطانی جُوّانی)، فاس میں "وسطانی" (وسْطی) اور تونس میں عام طور پر "بیت السُّخون" کہتے ہیں، آخر میں ایک دوسرا گرم کمرہ، یعنی بھاپ کا حمام (تَحْمِیہ؛ عراقیہ یا زقاق تونس میں) جیسے قاہرہ میں "حرّارہ"، دمشق میں "داخلی" یا "جُوّانی" اور فاس میں "دخلی" کہتے ہیں۔ اس بھاپ والے کمرے میں عام طور پر کچھ محرابیں ہوتی ہیں (جنھیں دمشق میں مقصورات کہا جاتا ہے)، جہاں نہانے والوں کے لیے پتھر یا اینٹ کے بنچ (مَصْطَبہ)، گرم یا ٹھنڈا پانی لانے والی نالیاں، (حنفیات)، پتھر کے بنے ہوئے تیرنے کے چھوٹے چھوٹے حوض (مَغْطَس) ہوتے ہیں، جن میں گرم یا ٹھنڈا پانی ہوتا ہے۔

بعض صورتوں میں ہوا اور روشنی گزرنے والے روشن دانوں کے ذریعے سے حاصل کی جاتی ہے، لیکن عام طور پر وسطی حصے میں نہ کھڑکیاں ہوتی ہیں، نہ روشن دان، جہاں حرارت اور بھاپ کو روکنے کے لیے موٹی دیواریں بنی ہوتی ہیں۔ ان کے اوپر چھوٹے چھوٹے گنبد ہوتے ہیں اور

پختہ فرش پر بھاپ کا اثر نہ قبول کرنے والے سنگ مرمر یا رنگدار پلستر کے حاشیے ہوتے ہیں اور پانی کو دور تک لے جانے کے لیے چھوٹی نالیاں ہوتی ہیں۔ روشنی صرف شیشے کے موٹے موٹے ٹکڑوں کے راستے اندر داخل ہوتی ہے۔ فرنیچر صرف کپڑے تبدیل کرنے والے کمرے اور آرام کرنے والے کمرے میں ہوتا ہے، جسے ترتیب دینے میں خاصے تکلف سے کام لیا جاتا ہے۔ لکڑی کے بنچوں کے ساتھ تکیے رکھے جاتے ہیں اور یہ بنچ فوارے کے ارد گرد ہوتے ہیں (تونس میں خُصّہ)۔ گاہکوں کے داخل ہونے کا صرف ایک دروازہ ہوتا ہے۔

ان کمروں کے ساتھ جو گاہکوں کے استعمال میں آتے ہیں، یا حمام کا مالک انھیں استعمال کرتا ہے، بہت ضروری چھوٹے کمرے ملحق ہوتے ہیں جن میں گرم کرنے کا اہتمام اور حمام کا عملہ ہوتا ہے جو کسی گزرگاہ کے ذریعے خاص حمام سے مربوط نہیں ہوتے، بلکہ ان کا اپنا بیرونی دروازہ ہوتا ہے جو گلی میں کھلتا ہے اور ایندھن نکالنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بھٹی کا کمرہ، جسے دمشق میں خزانہ یا حرارت اور بھاپ کا ''محافظ خانہ'' کہتے ہیں (تونس میں: قرنافؑ)، گرم کمرے سے ایک پتلی سی دیوار کے ذریعے علیحدہ ہوتا ہے، جس میں سوراخ ہوتے ہیں۔ ان میں سے بھاپ گزرتی ہے۔ اس میں ایک بھٹی، جس میں متواتر کوئلہ ڈالا جاتا ہے، پانی ابالنے کی کڑھائیوں (تونس میں نحاسہ) کا درجۂ حرارت برقرار رکھتی ہے۔ ان کڑھائیوں کا گرم پانی اندرون حمام جاتا ہے، جہاں ٹھنڈا پانی اس میں شامل ہو جاتا ہے۔ بند انگیٹھی سے ہوا کا اخراج اور گندے پانی کا نکاس، مٹی کی نالیوں کے ذریعے ہوتا ہے جو دیواروں میں یا فرش کے نیچے نصب ہیں۔ باہر سے پانی کی فراہمی یا تو نالیوں کے ذریعے کی ہوتی ہے جو قصبے کے آب رسانی کے نظام سے لائی جاتی ہیں، یا پھر باؤلی پر نہانے والے چرخ کے ذریعے، جسے اکثر بیل چلاتا ہے۔

حماموں کی قسموں میں، جن کی بابت سب سے زیادہ معلومات دستیاب ہیں، اموی حمام ہیں جو قدیم *thermae* حماموں کے جانشین معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ یہ حمام دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں ترقی یافتہ صورت میں دفعۃً وجود میں آ گئے تھے، لیکن ان میں کچھ تبدیلیاں ضرور ہوئیں۔ ہمیں صرف اسی دور کے حماموں کی اہم ترین بابات کا قدیم تر عمارات سے موازنہ کرنا ہے تاکہ تعمیر کے طور طریقوں میں نمایاں مشابہت کے باوجود (مثال کے طور پر زمین دوز آتش دان نیز گرم کرنے والی نلوں کا استعمال جو دیواروں میں نصب تھیں) عمارت کے نقشے کی جداگانہ خصوصیت کا اندازہ کر سکیں، جس میں ہم مثال کے طور پر قدیم رومی لباس کے کمرے، گرم کمرے اور سرد کمرے کا روایتی انداز نہیں پاتے اور نہ ان کا سا تناسب ہی نظر آتا ہے۔

درحقیقت ان میں سے صرف اوّل الذکر اصطلاح کو ہی اموی حماموں میں کپڑے تبدیل کرنے والے کمرے اور آرام کرنے والے کمرے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے جس نے قدیم کمرہ لباس کی وضع اور طریق کار کو کم و بیش برقرار رکھا ہے، حتیٰ کہ مجسموں اور یونانی تصانیف سے منقول شدہ دیواری نقش و نگار اور تصاویر کو بھی اس کی سجاوٹ میں شامل کیا گیا ہے، لیکن ملحقہ ٹھنڈے کمرے اور رومی سرد کمرے کے درمیان اب کوئی مشترکہ خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ آخر میں دو گرم کیے ہوئے کمرے بھی قدیم رومی گرم کمرے یا پسینہ آور کمرے سے مختلف ہیں۔ اس حقیقت کی طرف سب سے پہلے

D. Schlumberger نے اموی دور کے ایک نجی حمام کے متعلق اپنی ابتدائی تحقیقات کے نتائج شائع کرتے ہوے اشارہ کیا ہے ۔ یہ حمام پالمائرا [رکّ بآن] کے نزدیک قصرالحیر الغربی (رکّ بآن) کا تھا، لیکن سرد کمرے اور بعض تعمیراتی خصوصیات کو جو اب بیکار سمجھی جاتی ہیں، پس پشت ڈال کر قدیم نقشے کو جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالا گیا ہے جیسا کہ کئی اور اموی مقامات کے کھنڈروں سے ظاہر ہوتا ہے جس کی صحیح نوعیت سب سے پہلے J. Sauvaget نے اپنی تحقیقات میں متعین کی ہے ۔ درحقیقت اس کا مظہر قصیر عَمْرة [رکّ بآن] اور حمام الصرخ [رکّ بآن] کے مشہور حمام ہیں (جن میں سے اول الذکر جاذب نظر رنگین تصاویر کی وجہ سے مشہور ہے اور آرام کمرے کے یہ تکلفات تو دونوں میں مشترک ہیں جن میں افسران سرکار کے کمرۂ استقبال کے لوازم بھی مہیا کیے جاتے ہیں)۔

شکل (۱)

شکل ۱ ۔ اموی حمام کا نقشہ : عبدہ کا حمام، جہاں (الف) اور (ب) کپڑے اتارنے کے کمرے ہیں، (ج) سرد کمرہ، (د) گرم کمرہ، (ہ) بھاپ کا کمرہ (و) بوائلر اور (ز) سروس کورٹ (قب *Remarques* : J. Sauvaget، شکل ۷)۔

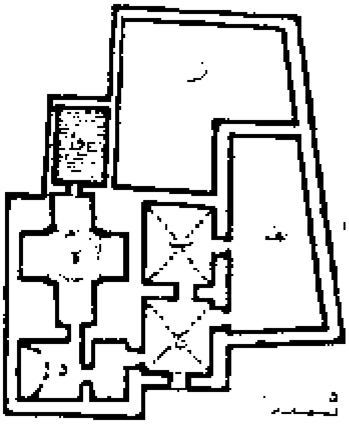
اس سے نہ صرف اس امر کی توضیح ہوتی ہے بلکہ اس سے غیر معروف عمارات کی تفصیل بھی مل جاتی ہے، جن کے کھنڈرات اب بھی شامی، اردنی صحرا میں دیکھے جا سکتے ہیں (جبل سیس، خربۃ البیضا، عبدہ، رحیبہ اور الحصوب) اور جن میں باقاعدہ طور پر تین چھوٹے غیر گرم، نیم گرم، خوب گرم کے سلسلوں کے علاوہ بھی ایک کمرہ دکھائی دیتا ہے جو آرام کرنے یا کپڑے اتارنے کے لیے مخصوص ہے، نیز ایک اور کمرہ جس میں پہلے بوائلر، اس کے ایک جانب بھاپ کا کمرہ اور دوسری جانب لازمی سروس کورٹ ہے (شکل نمبر ۱)۔

حماموں کے اس یکساں طرز سے صرف خربۃ المَفْجَر [رکّ بآن] کا شاندار حمام مختلف ہے،' جو حال ہی میں وادی اردن میں ایک اموی اقامت گاہ میں دریافت ہوا ہے اور خاص طور پر قابل ذکر ہے ۔ اس کے دو چھوٹے داخلی کمروں میں ایک روزن کے راستے بھاپ فراہم کی جاتی تھی، جو ملحقہ آتش دان کے کمرے کی دیوار میں بنایا گیا تھا ۔ درمیانی کمروں کے ساتھ مربّع شکل کا ایک بڑا کمرہ تھا جس کا طول و عرض تیس میٹر سے زائد تھا؛ اس کے اندر ستون تھے اور اوپر چھوٹے گنبدوں کی چھت، جن کے ساتھ کھلے بیت الخلا ہوتے ۔ ان کے علاوہ ایک چھوٹا کمرہ ملحق تھا، جس میں ایک ایوان تھا جسے خاص احتیاط سے سجایا گیا تھا ۔ یہ وسیع کمرہ لباس، جس کے اوپر شہزادے کا ایک مجسمہ تھا، اور جہاں غالبًا حمام کا مالک بیٹھتا تھا، خوب آراستہ پیراستہ ہوتا تھا ۔ فرش پچی کاری کا تھا اور بالائی حصے کی آرائش رنگین گچ سے کی گئی تھی ۔ کمرے کی جنوبی دیوار کی لمبائی کے ساتھ ایک بڑا تالاب تھا جس سے یہ پتا چلتا تھا کہ اس میں قدیم زمانے کے سرد کمرے کی تقلید کی گئی ہے ۔ اسلامی حمام میں یہ ترتیب بالکل استثنائی ہے اور یہ پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے کہ یہ اس محل کے بانی کے جمالیاتی ذوق کے مطابق ہے ۔

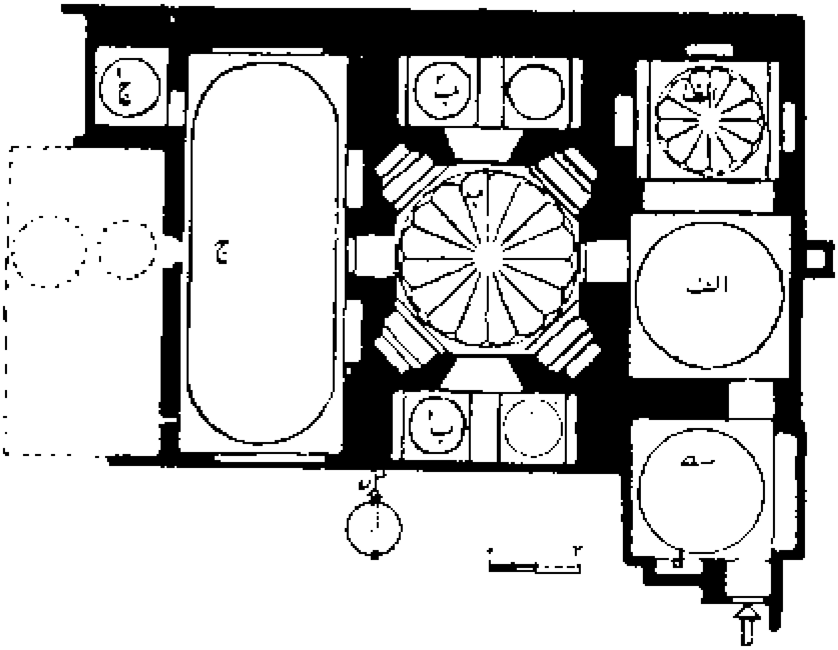
قرون وسطٰی کے حمام چار کمروں، ایک کپڑے اتارنے والے کمرے، دو درمیانی کمروں اور گرم کرنے والے ساز و سامان کے حصے سے ملحق ایک بھاپ کے کمرے پر مشتمل ہیں۔

شکل ۲

شکل ۲ ۔ ایوبی طرز : دمشق میں سوق البزوریہ حمام کے نقشے کے مطابق ہے جس میں (الف) غیر گرم

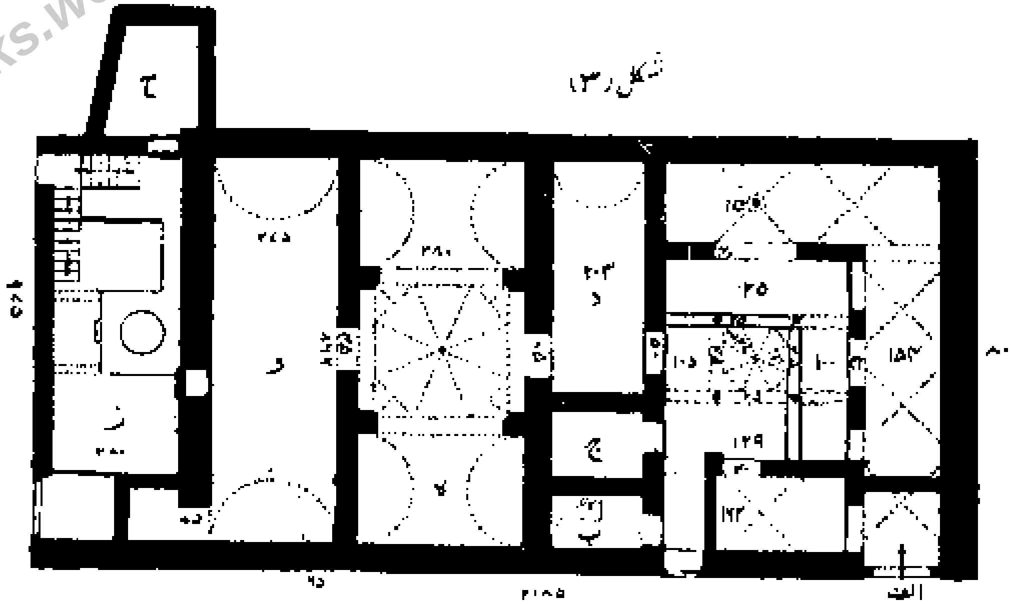


شکل (۱)

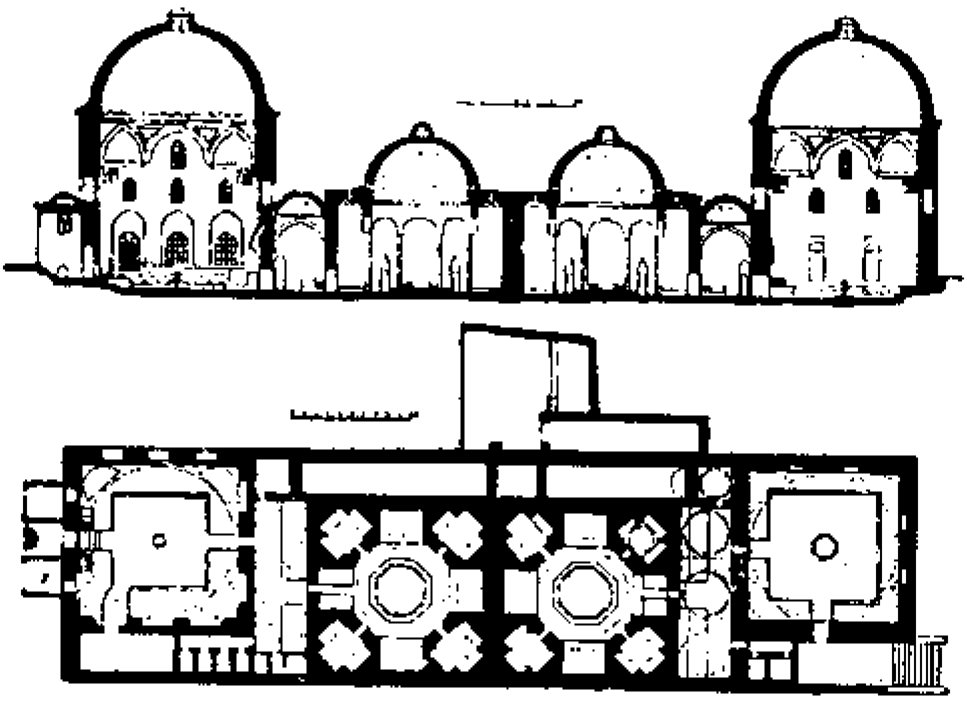


شکل (۲)

شکل (۳)


ح
و
ز
۳۲۵
۲۸۰
۲۰۳
د
۲۵
۱۵۳
۱۰۵
۱۰۰
۱۲۹
ج
ب
۱۲۳
الف
۱۶۵
۸۰
۹۵
۳۱۸۵

شکل (۴)



کمروں کو ظاہر کرتا ہے، (ب) گرم کمرہ اور اس کے ملحقات کو، اور (ج) بھاپ کے کمرے کو (قب M. Ecochard : *Monuments ayyoubides*، کراسہ ۲، شکل ۵۷).

شکل ۳

شکل ۳ - رباط کے مرینی حمام کا خاص نقشہ (قب H. Terrasse، در *Mélanges William Marçais*، شکل ۳).

(الف) = داخلے کا دروازہ (ہ) گرم کمرہ
(ب) = بیت الخلا (و) calidarium
(ج) = گودام (ز) بھٹی
(د) = سرد کمرہ (ح) تالاب

شکل ۴

شکل ۴ - عظیم الشان عثمانی طرز: استانبول میں ھسکی (خاصکی) حمام (قب B. Ünsal : *Turkish Islamic architecture*، شکل ۳۴).

یہ وہ نقشہ ہے جس کے ساتھ خاص طور پر دمشق کے ایوبی دور کے حمام مطابقت رکھتے ہیں اور موضوع مطالعہ رہے ہیں۔ اگرچہ بد قسمتی سے چار صدیوں کے اس خلا کے متعلق کوئی تعمیراتی اعداد و شمار موجود نہیں، جو انھیں اموی عمارتوں سے جدا کرتا ہے، نیز سلجوق دور اور اس سے پہلے کے ادوار کے ایرانی حماموں کی خصوصیات پر بھی روشنی نہیں پڑتی (مختصر اشارات E. Schroeder، در A.U. Pope : *A survey of Persian art*، آوکسفرڈ ۱۹۳۹ء، ص ۹۹۸، کرمان کے جنوب میں نگار میں ایک قدیم حمام کے متعلق مختصر سی یادداشتیں اس اعتبار سے بالکل ناکافی ہیں).

بعد کے ادوار میں اس کے نقشے میں جو ترامیم ہوئیں ان میں سب سے پہلے تو نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں درمیانی ٹھنڈے کمرے کا ناپید ہونا ہے، پھر گرم کمرے میں متواتر توسیع ہوتی گئی اور آرائش و زیبائش میں اضافہ ہوا۔ بارھویں صدی ہجری/اٹھارویں صدی عیسوی میں اسے دوسرے تمام کمروں میں امتیازی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اس کی ترتیب کو مقامی اہمیت حاصل ہونے سے قبل، اسی قسم کا ایک ارتقا دوسرے شامی قصبوں خاص طور پر حلب کے حماموں میں تسلیم کرنا پڑے گا۔ یہ معلوم کرنا بھی مفید مطلب ہوگا کہ کیا یہ ارتقا ایک پڑوسی صوبے، جیسے مصر، خاص طور پر قاہرہ میں بھی نمودار ہوا تھا جہاں ایک شاندار نقشے کے بعض قدیم حمام موجود ہیں، جن میں سے اکثر مملوک عہد کے ہیں اور ابھی تک یہ تفصیلی اثریاتی تحقیق کا موضوع نہیں بنے۔

دوسری طرف اندلس اور المغرب میں، حماموں کی عمارات ایک مختلف روایت سے تعلق رکھتی ہیں، جو اندلسی بھی ہے اور اموی بھی۔ بعض قدیم نمونوں میں، جن میں غرناطة اور تلمسان بھی شامل ہیں، پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے حماموں میں نقشے اور تعمیر کے اعتبار سے بہت سادگی آ گئی تھی۔ ان میں کپڑے اتارنے کے کمروں کے سوا کسی حصے میں تزئین کی کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ اس کے بعد ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں محوری اور مستطیل نقشوں کے اندر اندر، ٹھنڈے، نیم گرم اور بہت گرم کمروں کے انداز کو، جو مشرق میں ایوبی حماموں کا خاصّہ ہے، اختیار کر لینے کی وجہ سے عمارات میں توسیع ہوتی گئی، لیکن مشہور مرینی حماموں (شکل ۳) اور مشرقی حماموں کے درمیان ربط و تعلق کا ابھی تک مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔

سلجوقی فتح کے بعد ایران میں تعمیر ہونے والے حمام اور ترکی کے حمام، حمام کی تاریخ کا ایک

اهم باب ہیں۔ آنا طولی اور استانبول میں اس قسم کی عمارات کی حیرت افزا ترکیب خاص طور پر لائق ملاحظہ ہے۔ ان کی عمارتیں صفوی عہد کے حماموں کے مقابلے میں کہیں زیادہ ٹھوس ہیں جن کے متعلق بہر حال مطالعے اور تحقیق کا فقدان ہے (ایک کمیاب مثال کاشان کے حمام کی ہے، جس کا نقشہ دیکھیے P. Coste : *Monuments modernes de la Perse*، پیرس ۱۸۶۷ء، لوحہ ۴۴)۔ ترکی حماموں کا ذکر اکثر انتہائی فنی کمال کی حیثیت سے کیا گیا ہے، جو مروجہ اسلامی طرز کے مطابق ہے، لیکن ساتھ ساتھ وہ تجربہ بھی شامل ہے جو بوزنطی معماروں نے قدیم زمانے میں اس میدان میں حاصل کیا تھا۔ سب سے بڑھ کر عثمانی دور میں ہم آہنگ عمارات کا قیام عمل میں آیا جن میں زیادہ کمروں کا اصول اس لیے ترک کر دیا گیا تھا کہ زیادہ اہمیت کپڑے تبدیل کرنے کے کمرے اور بھاپ کے کمرے کو دی جائے، جو اکثر شاندار گنبددار بڑے کمروں کی صورت میں بنائے جاتے تھے۔ یہ حمام دو یکساں عمارتوں پر مشتمل ہوتے تھے، جن کا ایک دوسرے سے کوئی رابطہ نہ تھا کیونکہ ایک مردوں کے لیے وقف ہوا اور ایک عورتوں کے لیے، لیکن وہ ایک ہی نظام کے تحت تھے اور وہ سنان [رک بآن] اور استانبول کے ''خاصکی حمامی'' (شکل ۴) نمونوں پر تھے۔

مآخذ: عربی مصادر کے حوالے متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں، نیز دیکھیے (۱) الہمذانی، جو مقامہ حلوانیہ میں ایک حمام کے کارکنوں کا رویہ مزاحیہ انداز میں بیان کرتا ہے۔ مسلم معاشرے میں خاص طور پر بعض بڑے قصبوں میں، حمام کی معاشرتی اہمیت کی بابت دیکھیے: (۲) A. Mez : *Renaissance*، باب ۲۱؛ (۳) H. Pérès : *La Poésie andalouse en arabe classique*، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۳۴۳، ۳۲۸ تا ۳۳۱؛ (۴) E. Lévi-Provençal : *Hist. Esp. mus.*، ۳ : ۴۲۰ تا ۴۳۱؛ (۵) R. Le Tourneau : *Fès avant le protectorat*، دارالبیضاء ۱۹۴۹ء، ص ۳۴۷ تا ۳۴۹؛ (۶) E. Pauty : *Les hammams du Caire*، قاہرہ ۱۹۳۳ء (*MIFAO*، ج ۶۴)؛ (۷) R. Mantran : *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*، پیرس ۱۹۶۲ء، ص ۳۰۵ تا ۵۰۵۔ دمشق کی مثالوں کی رو سے حمام کے طریق کار اور نقشے کی بابت، مع نہایت مفصل فنی اور تعمیراتی بیانات، بنیادی تصنیف یہ ہے: (۸) M. Ecochard اور Ch. Le Coeur : *Les bains de Damas*، ۲ جلدیں، بیروت ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۳ء، نیز دیکھیے: (۹) J. Sauvaget تجزیہ از، در *JA*، ۲۳۴ (۱۹۴۳ تا ۱۹۴۵ء) : ۳۲۷ تا ۳۳۳؛ اور (۱۰) J. de Maussion de Faviéres : *Note sur les bains de Damas*، در *B. Et. Or*، ج ۱۷ (۱۹۶۱ تا ۱۹۶۲ء)، ص ۱۲۱ تا ۱۳۱ اور لوحہ ۲۲۔ خالص اثریاتی نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے (۱۱) K. A. C. Creswell : *Early Muslim architecture*، ج ۱، آکسفرڈ ۱۹۳۲ء، ص ۲۵۳ تا ۲۸۰ (قصیر عمرة اور حمام الصرخ)؛ (۱۲) D. Schlumberger : *Les fouilles de Qasr el-Heir el-Gharbi* ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء، در *Syria*، ج ۲۰ (۱۹۳۹ء)، ص ۲۱۳ تا ۲۲۳؛ (۱۳) J. Sauvaget : *Les ruines omeyyades du Djebel Seis*، در Syria، ج ۲۰ (۱۹۳۹ء)، بالخصوص ص ۲۴۶ تا ۲۴۷، ۲۵۴؛ (۱۴) وہی مصنف : *Remarques sur les monuments omeyyades*، ج ۱ : *Châteaux de Syrie*، در *JA*، ج ۲۳۱ (۱۹۳۹ء)، ص ۱۰ تا ۱۶، ۲۶ اور حاشیہ ۱، ص ۴۶ تا ۴۹، ۵۲؛ (۱۵) R.W. Hamilton : *Khirbat al Mafjar*، آکسفرڈ ۱۹۵۹ء، ص ۴۵ تا ۱۰۵؛ (۱۶) J. Sauvaget : *Un bain damasquin du XIIIe siècle*، در *Syria*، ج ۱۱ (۱۹۳۰)، ص ۳۷۰ تا ۳۸۰؛ (۱۷) M. Ecochard : *Trois bains ayyoubides de Damas*،

در *Les monuments ayyoubides de Damas*، پیرس ۱۹۳۰ء، ص ۹۲ تا ۱۱۲؛ (۱۸) G. Marçais : *L'architecture musulmane d'Occident*، پیرس ۱۹۵۴ء، بالخصوص ص ۲۱۰ تا ۲۱۷ اور ۳۱۵ تا ۳۱۶؛ (۱۹) H. Terrasse : *Trois bains mérinides du Maroc*، در *Mélanges W. Marçais*، پیرس ۱۹۵۰ء، ص ۳۱۱ تا ۳۲۰؛ (۲۰) L. Torres Balbás : *Cronica arqueológica*، در *Al-And.*، ج ۷ (۱۹۴۲ء)، ص ۲۰۶ تا ۲۱۰ (جیرانثر)؛ ج ۹ (۱۹۴۴ء)، ص ۴۷۵ تا ۴۷۷ (رونڈہ)؛ ج ۱۰ (۱۹۴۵ء)، ص ۴۴۳ تا ۴۴۴؛ ج ۱۷ (۱۹۵۲ء)، ص ۱۷۶ تا ۱۸۶ (Torres اور دیگر مقامات در Levant)، ص ۴۴۳ تا ۴۴۸ (مُرسیہ)؛ (۲۱) K. Klinghardt : *Türkische Bäder*، سٹٹ گارٹ ۱۹۲۷ء؛ (۲۲) B. Ünsal : *Turkish Islamic architecture*، لندن ۱۹۵۹ء، ص ۴۷ تا ۶۰۔

نیز دیکھیے ایچہ قپلجہ۔

(J. SOURDEL-THOMINE)

المغرب میں حمام، مومن کی جسمانی طہارت اور اس کی حفظانِ صحت کا ضامن ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مقامِ اجتماع اور معاشرتی زندگی کا ایک مرکز بھی ہے۔ حمام صدیوں پرانا ہوتا ہے۔ اس کی قدامت کا اظہار اس کے دہرے داخلی دروازے (جس پر سبز اور سرخ رنگ کیا ہوتا ہے) سے ہوتا ہے جس کے اوپر بعض اوقات سنگ مرمر کی ایک زیبائشی تختی نصب ہوتی ہے جس میں کچھ حروف کندہ ہوتے ہیں جو اس کی قدامت کی تصدیق کرتے ہیں۔

اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ تونس کے چالیس یا اس کے لگ بھگ ترکی حمام جسامت اور آسائشوں کے اعتبار سے جو یہ اپنے سرپرستوں کو بہم پہنچاتے ہیں، ایک دوسرے سے مختلف ہیں، لیکن عمارت کے عمومی نقشے اور اس کے طریق عمل میں بمشکل ہی کوئی فرق ہوگا۔

غسل کرنے والوں کے لیے جو علاقہ وقف ہے وہ دو بالکل علیحدہ حصوں پر مشتمل ہے: سنگار خانہ، آرام کرنے کا حصہ اور خاص حمام، جس میں نیم گرم اور گرم کمرے شامل ہیں، جو تعداد میں عموماً تین ہوتے ہیں؛ ہر کمرہ اگلے کمرے میں کھلتا ہے (دیکھیے اوپر)۔

حمام کا مالک (حمام جی) اور کارکن پہلے جنوبی الجیریا کے مزابی ہوتے تھے، جو تونس میں اقامت پذیر ہو گئے تھے۔ انھوں نے ایک انجمن پیشہ وران بنائی جو منتظم کے علاوہ عملۂ ذیل کے کارکنوں پر مشتمل تھی: ایک کے ذمے سنگار خانہ (حارز المحرص) تھا جس کی مدد آرام کرنے سے متعلق عملہ کرتا تھا (حارز المقصورۃ)؛ ایک کے ذمے لباس ہوتے تھے (حارز البدل) جس کی اعانت کئی نوکر کرتے تھے جو تہبندوں کو دھوتے، اور کئی (طیّاب) مالشی ہوتے تھے جن کی خدمات فرمائش پر دستیاب ہوتی تھیں؛ ایک کے ذمے کمرہ گرم کرنے کا کام (فرانقی) ہوتا جس کے ایک یا دو معاون ہوتے تھے۔ رئیس الحمام کے فرائض کی اہمیت واضح ہے۔ بھٹی کا مالک اور اس کے معاون ہمیشہ ورقلۃ (جنوبی الجیریا) کے باشندے ہوتے تھے اور وہ ایک خاص انجمن پیشہ وران سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ بغیر کسی معاہدے کے ملازم رکھے جاتے اور ہر سال مالک سے ایک خطیر رقم وصول کر لیتے تھے۔ بال کاٹنے والا اور قہوہ مہیا کرنے والا باقاعدہ عملے میں شامل نہیں ہوتا بلکہ وہ حمام کے کرایہ دار ہوتے ہیں۔ خواتین کے حمام کا عملہ تمام کا تمام عورتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ پیشہ ور مالش کرنے والیاں یہاں نہیں ہوتیں۔

گاہک جب سنگار خانے میں داخل ہوتا ہے تو حارز المحرص یا مقصورے کا ناظم اسے ایک تہبند (فوطہ)، ایک غسل کا تولیہ (بشکیر) اور اوپر کے جوتے (قبقاب) کا ایک جوڑا مہیا کرتا ہے۔ ایک اور تولیا بھی دیا جاتا ہے تاکہ گاہک اس میں اپنے کپڑے

لپیٹ لے۔ پھر وہ بیت البارد میں جاتا ہے۔ اس "ٹھنڈے کمرے" سے واپس آنے پر وہ اپنی غسل کی لمبی چادر حارز البدل کو دے دیتا ہے، جو کپڑوں کا ذمے دار ہے، اور صرف ایک تہبند باندھنے کے بعد اسے دوسرے کمرے (بیت السخون) میں لے جاتا ہے۔ جب وہ حدت سے کافی مانوس ہو جاتا ہے تو پھر تیسرے کمرے میں جاتا ہے جہاں وہ کچھ انتظار کرتا ہے تاآنکہ اسے پسینا آ جاتا ہے۔ پسینے میں شرابور ہونے کے بعد وہ عرّاقہ کو چھوڑ دیتا ہے؛ اگر وہ چاہے تو دوسرے کمرے میں آ جاتا ہے جہاں ایک مخصوص دستانے (کَسہ) سے اس کے جسم کو رگڑا جاتا ہے اور پھر خوب مالش کی جاتی ہے۔ رگڑنے کا دستانہ اون اور بکرے کے بالوں کے دھاگوں سے بنا ہوتا ہے جن کو اکھٹ سی دیا جاتا ہے اور اس طرح ترتیب دیا جاتا ہے کہ سطح کھردری بن جائے۔ اس سخت رگڑ سے جلد کی سب سے اوپر کی تہہ، مساموں میں جمع شدہ میل (اُوسخ) سمیت اتر جاتی ہے۔

جب رگڑنے، کھرچنے اور مالش کرنے کا عمل مکمل ہو جاتا ہے، تو غسل کرنے والا غسل خانے میں جاتا ہے، اور ملازم کے کہنے پر وہ دروازے کے نیچے سے تہبند اس کے حوالے کر دیتا ہے اور دو بشکیر اس سے لے لیتا ہے، اور اپنے آپ کو ان میں لپیٹ کر بیت البدل چلا جاتا ہے۔ حارزالبدل اس کے جسم کو خشک کرتا ہے، اسے تازہ خشک تولیوں میں اور اس کے سر کو ایک سوتی کپڑے میں لپیٹ دیتا ہے جو ایک پگڑی کی شکل کا ہوتا ہے۔

غسل کے بعد سنگار خانے یا آرام کمرے کا ناظم گاہک کا استقبال بڑے داخلی کمرے یا اس سے ملحق کسی چھوٹے آرام کمرے میں کرتا ہے، اس کی اچھی صحت کے لیے تمنا کا اظہار کرتا ہے اور اس کے لیٹنے کے لیے ایک جگہ تیار کرتا ہے۔ قہوے والا آ کر اسے قہوہ پیش کرتا ہے اور وہ کچھ وقت کے لیے وہاں آرام کرتا ہے۔

بیشتر حمام مختلف اوقات میں مردوں اور عورتوں دونوں کی خدمت کرتے ہیں اگرچہ بعض حمام صرف مردوں یا صرف عورتوں کے لیے مخصوص ہوتے ہیں۔ بڑے داخلی کمرے کے سامنے ایک معلق پردہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اب عورتوں کی باری ہے۔ جب عورتیں غسل کے لیے آتی ہیں تو عام منتظم اور عملے کی جگہ مکمل طور پر عورتیں لے لیتی ہیں۔

گذشتہ زمانے میں تونسی خاتون بڑی شان و شوکت سے دو یا تین خادماؤں کی معیت میں حمام میں جاتی تھی۔ ایک خادمہ ریشمی رومال (صُرّہ) میں لپٹے ہوئے صاف سوتی کپڑے اٹھائے ہوتی تھی، دوسری چاندی یا تانبے کی بالٹی (صتول الحمام) جس میں رسمی اشیا رکھی ہوتی تھیں: پانی نکالنے کے لیے ایک لمبے دستے کا تانبے کا کسہ (طاسہ)، ربہ کا صندوقچہ (طفّالہ)، کھردرے دندانوں والی کنگھی (خلاص)، کچھوے کے خول کی بنی ہوئی عمدہ دندانوں والی کنگھی (فلّایہ)، رگڑنے والا دستانہ اور چھوٹا گون۔ کھیراء (معانہ حکاکہ) جو کھردری اون کے تاگوں یا سن کے ریشوں کا بنا ہوتا اور ایک کارک کے قرص کے اوپر چڑھا ہوتا تھا۔ چکنی مٹی (طفل) پہلے ہی بازار سے لے آتے تھے، اسے عرق گلاب میں یا گلِ سنگترہ کے عرق میں بسایا جاتا تھا۔

اگرچہ قصبے کے بیشتر گھروں میں وہ تمام لوازم موجود ہوتے ہیں جو ایک عورت کی زیب و زینت کے لیے ضروری ہیں، لیکن تونسی عورت پھر بھی حمام جانا پسند کرتی ہے۔ (آج کل بہت سی حسن افزا اشیا نے لوشنوں کی جگہ لے لی ہے، جو صاف ستھرے سوتی کپڑے میں سوٹ کیس میں رکھ کر حمام میں لے جائی جاتی ہیں)۔ حمام میں

خواتین کے جسم کو دھونے اور ملنے کے بعد بالوں میں طفل لگایا جاتا ہے، اور جسم کے بال صاف کیے جاتے ہیں۔ اگر گرم کرنے والے کارندے نے شدید بھاپ، (قطُوس) پیدا نہ کی ہو، تو غسل خانے میں نشست لمبی بھی ہو سکتی ہے، اور خواتین سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اس وقت وہ اپنے آپ کو ان تولیوں میں لپیٹ لیں جو ملازمہ کے پاس ہیں اور مقصورے میں جا کر آرام کریں۔

خواتین کی نشستیں قصبوں اور دیہاتوں دونوں میں دلھن کے لیے یہ موقع فراہم کرتی ہیں کہ وہ لباس عروسی کے مختلف جوڑے پہن کر اپنی سہیلیوں کے سامنے اپنی نمائش کرے۔ اس اہتمام کو گیتوں، "youyou" اور طویل گپ شپ سے مزید پر لطف بنایا جاتا ہے۔ عورتوں کو حمام کی مجلسوں میں یہ موقع بھی میسر آتا ہے کہ وہ بن سنور کر عمدہ لباس اور زیورات پہن سکیں۔

شرعی طہارت (رکّ بہ وضو) کے علاوہ حمام کو عام مقولے کے مطابق ''خاموش طبیب'' (الطبیب البکّوش) بھی سمجھا جاتا ہے، جو گرم اور پسینہ آور فضا کی بدولت معمولی بیماریوں بالخصوص جوڑوں کے درد کا علاج کر دیتا ہے۔

حمام میں غسل بھی تمام تقریبات کا لازمہ سمجھا جاتا ہے۔ امید والی عورت یہاں آتی ہے تاکہ وضع حمل زیادہ آرام و آسانی سے ہو سکے، (بچے کی) پیدائش کے چالیس دن بعد وہ غسل کرنے کے لیے دوبارہ آتی ہے۔ اگر اس کے ہاں بیٹا ہو تو اسے ختنہ سے قبل یہاں لایا جاتا ہے۔ نئی دلھن شادی کی تقاریب کے عرصے کے دوران میں تین مرتبہ حمام آتی ہے: ''حمام الأوسخ'' جسم کی صفائی کے لیے شادی سے سات دن قبل، ''حمام الدبغ''، حنا لگانے کی تقاریب کے تیسرے روز اور ''حمام الشّلیل''، غسل جنابت کے لیے شب عروسی کے بعد۔ دولھا شادی کی تقاریب کی ابتدا کے وقت اپنے دوستوں کو حمام میں ساتھ چلنے کی دعوت دیتا ہے، وہاں سے حنا لگانے کے بعد واپس آتا ہے، اور دلھن والوں کے گھر میں داخل ہونے سے چند گھنٹے پہلے بھی وہ حمام میں آتا ہے اور شب عروسی کے اگلے روز بھی۔ عوامی شاعر حمام کی مالش کی پر لطف تکان، جو سب تفکرات کو بھلا دیتی ہے، گرم فضا جو آرام و راحت کا موجب ہوتی ہے، آرام جاں کی ناقابل بیان اور پر اسرار کیفیت کو بھول نہیں سکتے، اور ''موسم سرما کا پانی، موسم گرما کی حدت، خزاں کی دلکشی اور بہار کی مسکراہٹ ان کے اشعار کا موضوع رہے ہیں''۔

مآخذ: ترکی حماموں پر: تونس: (۱) Ch. Lallemand: *Tunis et ses environs*، پیرس ۱۸۸۰ء، ص ۸۵ تا ۹۲؛ (۲) Comte Filippi: *Fragments historiques et statistiques sur la Régence de Tunis (1829)*، در Ch. Monchicourt: *Relations inédits de Nyssen, Filippi et Calligaris*، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۸۲ (تونس کے لیے فہرستیں: ۱۸ حمام مردوں کے لیے اور ۱۳ عورتوں کے لیے)؛ (۳) J. Jourdan: *Cours pratique d'arabe dialectal*، بار ہفتم، تونس ۱۹۵۶ء، ۲: ۱۳۳ تا ۱۴۳ (ایک ترکی حمام کی توصیف، مستعمل الفاظ)؛ (۴) G. Marty: *Eléments algériens allogènes à Tunis*، در *IBLA*، ج ۱۰ (۱۹۴۸ء)، ص ۲۲۸ تا ۲۳۳ (مزابی عملے کے متعلق)؛ (۵) تونس میں *Collège Louise-René Millet* کے اساتذہ: *Les hammams ou bains maures*، در Bulletin économique et social de la Tunisie، شمارہ ۳۶ (جنوری ۱۹۵۰ء)، ص ۴۳ تا ۵۰ اور شمارہ ۳۷ (فروری ۱۹۵۰ء)، ص ۴۹ تا ۵۷ (غسل خانے کا حال، طریق کار، گاہک، اوصاف اور اس کے متعلق قصے اور نغمے)؛ (۶) A. Bouhdiba: *Le hammam. Contribution à une psychanalyse de l'Islam*، در *Revue Tunisienne des sciences sociales*

ج ۱ (۱۹۳۵ء)، ص ۵ تا ۱۰؛ (۷) Tunisie agriculture، industrie, commerce، ۱۹۰۰ء، ۱: ۳۳۶ تا ۳۵۱؛ (۸) النوری: لولا الحمّة، در تنکرو ج ۷ (۵ اپریل ۱۹۳۶ء)، ص ۱۶ تا ۳۶، الجزائر؛ (۹) Eidenschenk اور Cohen-Solal : Mots usuels de la langue arabe، الجزائر ۱۸۹۷ء، ص ۱۱۲ تا ۱۱۸؛ (۱۰) J. Desparmet: Coutumes, institutions et croyances des indigènes de d'Algérie، الجزائر ۱۹۱۳ء، ۱: ۷۱ تا ۱۰۰؛ ۲: ۹۵ تا ۹۰، ۱۰۰ تا ۱۰۳، ۱۳۶ تا ۱۳۸ (عربی سے فرانسیسی ترجمہ از H. Pérès اور G. Bousquet، الجزائر ۱۹۳۹ء، ص ۷۲ تا ۷۴، ۱۲۶ تا ۱۲۷، ۲۰۳ تا ۲۰۵، ۲۳۳ تا ۲۳۴)؛ (۱۱) Zoubeida Bittari : O mes soeurs musulmanes, pleurez، پیرس ۱۹۶۴ء، ص ۳۵ تا ۵۹، مراکش؛ (۱۲) Dsse Legey : Essai de folklore marocain، پیرس ۱۹۲۶ء، ص ۲، ۳، ۱۸، ۹۲ تا ۹۳، ۱۰۲ تا ۱۰۳؛ (۱۳) E. Secret : Les hammams de Fès، در Bull. de l'Inst. d'Hygiène du Maroc، ج ۲ (۱۹۳۲ء)، ص ۱۶ تا ۷۷؛ (۱۴) E. Pauty : Vue d'ensemble sur les hammams de Rabat-Salé، در RA، ج ۸۸ (۱۹۴۴ء)، ص ۲۰۲ تا ۲۲۶، شکل ۲۳ (تعمیراتی ترتیب، تاریخی اثرات، غسل خانوں میں طریق کار)؛ (۱۵) A. Sefrioui : La boîte à merveilles، بار دوم، پیرس ۱۹۵۴ء، ص ۱۱ تا ۱۴ (غسل خانے میں ایک نشست)۔

(A. Louis)

حمّام الصَّرْخ : یہ ویران شدہ غسل خانے کی عمارت ہے جو بلقا میں زرقا کے مشرق میں کوئی سولہ میل کے فاصلے پر، اور قصر الحلّابات کے جنوب مشرق میں تین میل کے فاصلے پر ایک الگ تھلگ چار دیواری کے اندر واقع ہے۔ سب سے پہلے H. C. Butler نے ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۹ء میں اسے دیکھا اور اس کا نقشہ بنایا، لیکن اس عمارت کا جدید ترین نقشہ L. H. Vincent نے K. A. C. Creswell کے ساتھ ۱۹۲۶ء میں تیار کیا (Creswell : Early Muslim Architecture، ۱: ۲۷۳ تا ۲۷۵)۔ اس وقت سے لے کر کھنڈرات کو زلزلوں اور پتھر چرانے والوں سے بہت نقصان پہنچا ہے، یہاں تک کہ تمام شائع شدہ تصاویر بشمول ۱۹۲۶ء کے کچھ بعد کی تصاویر سے پتا چلتا ہے کہ دیواریں اور محرابیں صحیح حالت میں قائم تھیں جو اب ناپید ہیں۔ لہٰذا یہاں گزشتہ صورت احوال بیان کی جائے گی۔

ایک مربع شکل، سنگی فرش اور سیمنٹ کے خطوط والا تالاب اور ایک گول کنواں، جو بڑی عمارت کے بالکل قریب ہے، پانی کے مہیائی آثار ہیں۔ غسل خانہ پتھروں سے بنا ہوا ہے اور اس کی پوری محراب دار چھت مقامی کان سے نکلے ہوئے مسالے کی بنی ہوئی ہے، دیواریں زیادہ تر گچ کی ہیں، محرابیں کچھ تو گچ کی لیکن زیادہ تر نا تراشیدہ سنگی ٹکڑوں یا کوئلے کی راکھ ملا کر بنائی گئی ہیں۔ محراب دار چھتیں اور محرابیں خفیف سی نوکدار ہیں۔ مستطیل شکل کے کمروں پر محراب دار چھتیں اور مربع شکل کے کمروں پر صلیب نما محراب دار چھتیں تھیں۔ Butler اور Musil دونوں نے (۱۹۰۹ء) دیواروں پر تصویروں کے نشانات دیکھے۔ چھت پر پانی کا اثر قبول نہ کرنے والی عمدہ سیمنٹ کا پلاستر تھا جس میں ٹوٹے ہوئے ظروف ریزے ملے ہوئے تھے۔

یہ عمارت اپنے نقشے میں قصیر عمرۃ (رک بآں) سے گہری مشابہت رکھتی ہے اور بعض اعتبار سے خربۃ المفجر (رک بآں) کے غسل خانے سے بھی۔ یہ دو واضح طور پر الگ الگ حصوں پر مشتمل ہے: ایک بہت بڑا کمرہ جس میں ایک گوشہ ہے جسے دو الگ تھلگ کمروں نے گھیرا ہوا ہے؛

اور چھوٹے کمروں کا ایک سلسلہ۔ یہ بڑا کمرہ بلا شک و شبہہ ایک Apodyterium اور استقبالیہ کمرے کا کام دیتا تھا، اور چھوٹے کمرے نہانے کے لیے تھے۔

یہ بڑا کمرہ تقریباً مربع شکل کا ہے (۸.۹ × ۷.۹ میٹر)۔ قدرے چھوٹی، جنوب مغربی دیوار، جس میں داخلی دروازہ ہے، اب مکمل طور پر برباد ہو چکی ہے۔ جنوب مشرقی جانب کے وسط میں ایک گہرا گوشہ یا ایوان ہے جہاں سے دو دروازوں کے راستے دو چھوٹے ملحقہ کمروں تک رسائی ہوتی ہے۔ ہر کمرے میں تین دروازوں والی کھڑکیوں سے روشنی آتی ہے اور پچھلی جانب کے ایک کونے میں ایک مربع شکل کا طاق ہے۔ بڑے کمرے کو گوشے کے مقابل کی دیوار میں اونچائی پر نصب تین کھڑکیوں سے روشن کیا گیا ہے۔ اس کی چھت تین اسطوانی محرابوں کی ہے جو دو متقاطع کمانوں پر قائم ہیں۔ کمانیں دو چھوٹی دیوار کے ستونوں سے نکلتی ہیں۔ مرکزی محراب گوشے میں قائم ہے۔ اسی طرح کی محرابیں ملحقہ کمروں کے اوپر ہیں۔

شمالی مشرقی دیوار میں ایک دروازہ خاص غسل خانوں کی طرف جاتا ہے، جو بڑے کمرے کے مقابلے میں حیرت انگیز طور پر چھوٹے ہیں۔ تین یا چار ملحقہ کمرے بڑھتے ہوئے درجۂ حرارت کا تسلسل برقرار رکھتے ہیں۔ کوئی بھٹی یا hypocaust نظر نہیں آتی، لیکن دوسرے اور تیسرے کمرے کی دیواروں میں عمودی نالیاں یہ ثابت کرتی ہیں کہ انھیں گرم کیا جاتا تھا۔ ان میں سے ایک tepidarium تھا اور دوسری Calidarium جب کہ پہلا ایک ٹھنڈا کمرہ تھا۔ تعمیراتی دلچسپی زیادہ‌تر Calidarium میں مرکوز ہے، جو ایک گنبد والا مربع کمرہ ہے جس کی مقابل دیواروں میں نیم گول محرابی چھت والے گوشے ہیں۔ اس کمرے میں چار دیواری محرابوں کے اوپر قبہ نما سنگی قطعات کے سہارے نیم قطری اور طولاً خانہ نما طنفی ڈاٹوں کے درمیان دبا ہوا ایک گنبد قائم ہے۔ گنبد اور ڈاٹوں میں صلصالی پتھر استعمال ہوا ہے۔ آٹھ گول کھڑکیاں گنبد کو روشن کرتی تھیں۔ محرابی چھت والے گوشے نیم گنبدی ہیں، خانوں کی طرح کے راستوں میں پچریں لگی ہوئی ہیں؛ خم محراب کے وسط میں ایک ہلال نما ٹکڑے سے ان راستوں میں روشنی آتی ہے۔ ہر گوشے میں ایک گول سرے والی کھڑکی ہوتی تھی۔

Calidarium کے دروازے کے سامنے ایک محرابی گزرگاہ، جو تقریباً اتنی ہی چوڑی تھی جتنا چوڑا خود کمرہ تھا، ایک مستطیل شکل کے کمرے کو جاتی ہے جو اب بالکل مٹ چکا ہے۔ اسی طرح کے انتظامات، جو خربة المفجر میں اچھی طرح محفوظ ہیں، یہ ثابت کرتے ہیں کہ اس میں ایک بوائلر تھا جو بلا شک و شبہہ زیر زمین ایک بھٹی سے گرم کیا جاتا تھا، تاکہ Calidarium کے لیے بھاپ مہیا کی جائے۔

حمام الصُرخ کا نقشہ قُصَیر عُمرہ کے نقشے کے تقریباً مماثل ہے، اور اس سے، دیواروں کے نقوش سمیت، یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک ہی ذہن نے دونوں کا نقشہ بنایا تھا اور جس کا مقصد کسی اموی شہزادے کو فوری طور پر آرام و آسائش اور سرکاری استقبال کا موقعہ فراہم کرنا تھا۔ دونوں میں سے کسی کے قریب بھی کوئی سکونت گاہ نہیں تھی۔ دونوں میں ایک مستطیل گوشہ شاندار محراب کی شکل کا تھا، جو ایک اسمبلی ہال اور apodyterium کے محور کے بالکل سامنے تھا۔ یہ الولید بن یزید سے منسوب خربة المفجر میں ایک الگ اور وسیع استقبالیہ کمرے کے مقابلے میں سادہ تر آداب کا مظہر

ہے۔ اسی طرح حمام الصّرخ کو کچھ سال یا عشرے پہلے کا کہا جا سکتا ہے؛ شاید یہ الولید بن عبدالملک کی خلافت سے منسوب ہو سکتا ہے، اگر قصیر عمرہ اور ایک دوسرا ہم شکل حمام جبل سیس بجا طور پر اس سے منسوب کیے گئے ہیں (Syria، ۲۰ : ۲۳۶ تا ۲۵۶)۔

مآخذ: (۱) H.C. Butler: *Ancient architecture in Syria : Section A : S. Syria*، ص ۷۷ تا ۸۰ اور ضمیمہ، ص ۱۹ تا ۲۵؛ (۲) A.K.C. Creswell: *Early Muslim architecture*، ۱ : ۲۷۳ تا ۲۸۳۔

(R.W. HAMILTON)

* **حَمُّودیون:** (= بنو حَمّود)، بنو حَمّود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی اولاد میں سے ایک شخص حَمّود بن میمون بن احمد بن علی بن عُبید اللہ بن عمر بن ادریس بن عبداللہ بن الحسن بن علی بن ابی طالب کے دو بیٹوں کی نسل سے ہیں اور ان کا تعلق ادریسی خاندان کے بانی ادریس بن عبداللہ [رَكَ بآں] کے واسطے سے مراکش کے بنو ادریس سے بھی (۱۷۲ھ/۷۸۸ء تا ۳۷۵ھ/۹۸۵ء) ہے۔ خانہ جنگی کی اس گڑبڑ میں، جو قرطبہ کے امویوں کے زوال سے پہلے رونما ہوئی، ان دونوں بھائیوں میں سے بڑے کو الجزیرۃ الخَضراء (Algeciras [رَكَ بآں]) کی گورنری ملی تھی اور اس کے بلند ہمت چھوٹے بھائی علی کو طنجہ اور سبتہ کی۔ مالقہ فتح کرنے کے بعد مؤخرالذّکر نے کمزور اموی حکمران سلیمان المستعین کو برطرف کر دیا (۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء) اور خود قرطبہ میں خلیفہ بن بیٹھا۔ اس کے قتل کے بعد اس کے بھائی القاسم نے قرطبہ کی حکومت پھر حاصل کر لی (۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء) - ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء تا ۴۱۳ھ/۱۰۲۲ء میں اس سے اس کے بھتیجے یحیی بن علی نے تخت چھین لیا، لیکن ۴۱۳ھ/۱۰۲۲ء تا ۴۱۳ھ/۱۰۲۳ء میں اس نے تخت و تاج دوبارہ حاصل کر لیا اور اس اثنا میں وہ مالقہ کا حاکم بنی رہا (۱۰۱۸ تا ۱۰۲۱ء اور پھر ۱۰۲۲ تا ۱۰۲۵ء)۔ علی کے بعد اس کے آٹھ اخلاف نے ۱۰۲۵ تا ۱۰۵۷ء مالقہ میں اپنے قدم جمائے رکھے مگر ۱۰۵۷ء میں یہ شہر غرناطہ کے بربری زیری شہزادے بادیس [رَكَ بآں] کے قبضے میں آ گیا مگر الجزیرہ (Algeciras) بدستور القاسم کے بیٹے محمد المہدی (۴۳۱ھ/۱۰۳۹ء تا ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) اور پھر اس کے پوتے القاسم الواثق (۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء تا ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء) کے زیر نگیں رہا، یہاں تک کہ اسے اشبیلیہ کے بنو عباد [رَكَ بآں] نے فتح کر لیا۔ علی کے بیٹے یحیی نے مالقہ پر ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء تا ۴۲۷ھ/۱۰۳۵ء حکومت کی اور اس کے جانشین ادریس اول بن المتأید نے ۴۲۷ھ/۱۰۳۵ء تا ۴۳۱ھ/۱۰۳۹ء، حسن المستنصر نے ۴۳۱ھ/۱۰۳۹ء تا ۴۳۴ھ/۱۰۴۲ء، ادریس ثانی العالی نے ۴۳۴ھ/۱۰۴۲ء تا ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء، محمد اول المہدی نے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء تا ۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء، ادریس ثالث الموفّق نے ۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء تا ۴۴۵ھ/۱۰۵۳ء اور سب سے آخر میں محمد ثالث المستعلی نے ۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء تا ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء حکومت کی۔

جس طرح اوائل کے نیم بربری بنو حمود کو قرطبہ کی زوال پذیر خلافت سے اس کی عظمت رفتہ کا کچھ نہ کچھ حصہ مل گیا تھا، بعینہٖ اسی طرح ایک صدی کے بعد اس ظلمت کو جس میں یہ خاندان ڈوبتا جا رہا تھا نارمن بادشاہ روجر Roger ثانی کے درباری جغرافیہ نویس اور مالقہ کے رحم دل مگر کمزور ادریس ثانی کے پوتے شریف الادریسی [رَكَ بآں] کے فضل و کمال نے دوبارہ روشن کر دیا۔

مآخذ: (۱) Doyz: *Histoire des Musulmans d' Espagne*، ۳ : ۳۱۰ ببعد؛ ۳ : ۲۹۹؛ (۲)

Malgā Musulmana : Guillen Robles، مالقه ۱۸۸۰ء، ص ۸۰ تا ۱۲۴؛ (۳) ابن الاثیر (طبع Tornberg)، ۹ : ۱۸۸ ببعد؛ (۴) ابن خلدون: کتاب العبر، ۴ : ۱۵۲ تا ۱۵۵ (اسی کے تتبع میں بستانی: دائرة المعارف، ۷ : ۲۲۹ ببعد)؛ (۵) عبدالواحد المراکشی: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، ص ۳۰ ببعد؛ (۶) *Tratado de numismática* : Codera *arábigo espanola*، میڈرڈ ۱۸۷۹ء، ص ۱۱۳ تا ۱۳۰؛ (۷) *Catálogo de monedas* :De la Rada y Delgado *arábigas-espanolas*، میڈرڈ ۱۸۹۲ء، ص ۴۷ تا ۸۷؛ (۸) *Monedas de las* : Antonio vives Y Escudero *dinastías arábigo-españolas*، میڈرڈ ۱۸۹۳ء، ص ۹۸ تا ۱۰۷؛ (۹) *Catalog der orientalischen* : Nützel *Münzen*، برلن ۱۹۰۲ء، ۲ : ۶۶ تا ۸۲؛ (۱۰) *Estudios Criticos de historia árabe espanolea* :Codera (= *Coleccion de estudio arabes*، ۷ : ۲۰۱ - ۲۲۳ ؛ Humudies de Mālaga y Algeciras noticias tomadas de Abenhazam).

(C. F. SEYBOLD)

الحَمّة : اندلسی الہمہ، ایک نام جو عام طور پر گرم پانی کے چشموں کو دیا گیا، اور جس نے، اندلس کے ان خطّوں میں جہاں پر طویل عرصے تک مسلمانوں کی حکومت رہی قدیم رومانوی اصطلاحوں Caldas (*aquas Calidas*) اور Baños (*balneos*) کی جگہ لے لی۔ یہی نام دو دریاؤں کو بھی دیا گیا جو کسی طرح بھی گرم پانی کے دریا نہیں ہیں: ایک دریا سوریہ کے صوبے سے نکلتا ہے اور ابرہ کے دائیں کنارے کا معاون ہے، دوسرا Sierra Nevada کی شمالی ڈھلان کی ایک چھوٹی ندی ہے جو دریائے Fardes میں گرتی ہے۔ الحمات، اپنی تاریخ کے اعتبار سے مشہور ہیں، ان کی صحت گاہیں چار ہیں۔ المریہ کا پانی روض المعطار کے مطابق طبی اعتبار سے جزیرہ نما کا بہترین پانی تھا؛ ارغون کا چشمہ، جو ہسپانوی رومنوں کے Aquae Bilbilitanae کے نام سے معروف تھا؛ مرسیہ کا چشمہ رومائی عہد کی یادگار تھا، جسے ارغون کے جیمز اول نے فتح کیا تھا، جس نے اسے Castile کے حوالے کر دیا تھا؛ آخر میں، سب سے زیادہ مشہور، غرناطہ کا چشمہ تھا۔ یہ اپنے شہرۂ آفاق کپڑے کے کارخانوں کی بدولت دولت مند تھا؛ قدرت اور صناعی نے اسے قلعہ بند بنا دیا تھا، اور سلاطین غرناطہ کی موسم گرما کی قیام گاہ تھا۔ یہ دارالحکومت سے کوئی پچیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ۸۸۷ھ / ۱۴۸۲ء تک یہ مسلمانوں کے قبضے میں رہا، اور اس سال، سخت مزاحمت کے بعد، قادش کے Marquis، Diego Ponce de Merlo اور اندلسیہ کے گورنر Diego Hernández Portocarrero نے چھین لیا۔ سلطان ابوالحسن علی نے بڑی ثابت قدمی اور خونریزی کے بعد اسے واپس لینے کی تین بار کوشش کی، لیکن کیتھولک بادشاہوں نے اس پر قبضہ جمائے رکھنے اور یہاں سے پوری سلطنت غرناطہ پر تسلط حاصل کرنے کا تہیہ کیا ہوا تھا۔ انھوں نے یہاں فوج کی کمک پہنچائی اور سلطان کو یہ کوشش ترک کرنا پڑی۔ مشہور عشقیہ قصوں، جیسے "Ay de mi Alhama" میں اس شکست کو نظم کیا گیا ہے جسے مسلمانوں نے بڑی شدت سے محسوس کیا تھا اور اس حملے کا طلیطلہ کے کلیسا میں بڑی دھوم سے جشن منایا گیا۔

مآخذ : (۱) *Diccionario geográfico* : Madoz *de España*، بذیل مادہ؛ (۲) *Enciclopedia-España*، ۳ : ۶۶۰ تا ۶۶۲؛ (۳) *Manual de* : Aguado Bleye *Historia de España*، ۲ : ۴۴؛ (۴) : Soldevila *Historia de España*، ۲ : ۳۱۹۔

(A. HUICI MIRANDA)

حمولة : یہ نام مشرق وسطٰی کے عرب ممالک کے بعض حصوں میں لوگوں کے ایک گروہ کو دیا

جاتا ہے، جو ایک مشترک جد کی اولاد ہونے کا دعوی کرتے ہیں۔ یہ نام عام طور پر پانچ سے سات گزشتہ نسلوں کو دیا جاتا ہے۔ یہ لفظ عربی زبان کے فعل حَمَلَ، اٹھایا، سے ماخوذ ہے اور اس کے لفظی معنی ''اٹھانے والی'' ہیں۔ بعض مصنفوں کی رائے ہے کہ اشارہ ایک کارآمد جانور کی طرف ہے اور یہ لفظ ابتدا میں اراضی سے محروم کاشتکاروں کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو مالکان اراضی کے لیے مزارعین کے طور پر کام کرتے تھے۔ ایک تشریح یہ ہے کہ اشارہ حاملہ عورت کی طرف ہے۔ E. Peters (دیکھیے مآخذ) کا خیال ہے کہ یہ اشارہ 'ایک رحم' کی اولاد کا مظہر ہے اور اس کا مطلب پوری برادری کا اتحاد ہے اور اس لیے اعلی درجے کا جماعتی اتحاد ہے۔

حموله عام طور پر ایک علاقائی گروہ ہے جس کے افراد معاشی اور سیاسی طور پر باہم تعاون کرتے ہیں۔ عثمانی عہد حکومت میں فلسطین کے عرب دیہاتوں میں حموله ایک خاص محله (حاره) میں رہتے تھے اور اس کے افراد مشترکہ اراضی کے ملحقہ قطعات (مشاع) پر قابض تھے۔ اس کے ارکان زراعتی امور میں باہم تعاون کرتے، خاص مواقع پر تحائف کا تبادلہ کرتے، اور بوقت ضرورت ایک دوسرے کی معاشی امداد کرتے تھے۔ سیاسی اعتبار سے حموله ایک ''خونی گروہ'' تھا، جس کے افراد قتل کی صورت میں اجتماعی طور پر خون بہا ادا کرتے یا وصول کرتے تھے۔ اس کے افراد کو 'ایسے لوگ جو ایک قطار میں اکٹھے کھڑے ہوتے ہیں' (یصفّ مع بعض) کہا جاتا تھا۔ وہ اس طریقے سے دو بڑے موقعوں پر واقعی ''کھڑے'' ہوتے: صلح کرنے کے موقع پر (صلح [رک بان]) اور قبرستان میں جب وہ کسی فرد کو دفن کرتے۔

حموله کے مرد بھی اپنی اپنی بہنوں اور بیٹیوں کی نسبت سے متعدد حقوق و فرائض کے ذریعے سے ایک دوسرے سے مربوط تھے۔ حموله کی ایک عورت سے شادی کرنے کا وہ فائق حق رکھتے تھے (سب سے پہلے، یا درجہ بندی کے اعتبار سے چچازاد بنت عم)۔ بنت حموله کی عورتوں کی عزت و آبرو کی حفاظت کرنا بھی ان پر فرض تھا۔ حموله کے اندر ہی شادی کرنے کو ترجیح دینے کے ذریعے سے وہ مادری اور پدری رشتوں سے منسلک ہو جاتے تھے۔ ایسی شادی سے پیدا ہونے والے بچوں کے وہی مرد چچا اور ماموں یا چچا زاد یا ماموں زاد بھائی اور بہن ہوتے تھے (معمّین و مخوّلین) اور اختلافات کی صورتوں میں وہ وفاداریوں کے اختلافات کو دل میں جگہ نہ دیتے تھے۔

بعد کے عشروں میں نظم و نسق کا کام تیزی سے مرکزی حکومت کے تحت ہو گیا، اور مشترکہ اراضی روز بروز نجی املاک میں تبدیل ہوتی گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حموله اپنے بعض معاشی اور سیاسی وظائف کھو بیٹھے۔ طبقاتی ترتیب حموله کے نظام سے مطابقت نہ رکھتی تھی اور حموله کے اندر شادی کرنے کا اصول کفو کی شادی سے متصادم تھا اور یہ حموله کے لیے مزید تباہی کا باعث بنا۔

تاہم، حموله کے اندر ہی شادی کرنے، اکٹھے رہنے اور کئی طرح کے مسلسل باہمی تعاون سے پیدا ہونے والے دائمی رشتوں کے سبب حموله نے انقلابی معاشرتی تبدیلی کے مقابلے میں شاندار استقلال کا ثبوت دیا ہے۔ بعض حالات میں اس نے نئی سیاسی اور معاشی حالتوں میں نئے وظائف اختیار کر لیے ہیں۔

مآخذ: حموله پر جو مواد اب تک شائع ہوا ہے اس کا بیشتر حصہ فلسطین اور اسرائیل کی کسان اور بدو جماعتوں سے متعلق ہے: (۱) A. Jaussen: *Coutumes des Arabes au Pays de Moab*، پیرس

۱۹۰۸ء؛ (۲) J. Weulersse: Paysans de Syrie et du Proche Orient، پیرس بدون تاریخ (۱۹۴۶ء؟)؛ (۳) Hilma Granquist: Marriage conditions in a Palestinian Village، Helsingfors ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۳ء؛ (۴) وهی مصنف: Arabiskt Familjeliv، سٹاک هوم ۱۹۳۵ء؛ (۵) Conditions in Arab villages, 1944، در General Monthly Bulletin of Statistics، لنڈن، جولائی اور ستمبر ۱۹۴۵ء؛ (۶) R. Montagne: La civilisation du désert، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۷) Afif Tannous: The Arab village Community in the middle East (Smithson کی روئداد براے ۱۹۴۳ء، اشاعت ۳۷۶۰)، واشنگٹن D. C. ۱۹۴۴ء، ص ۵۲۳ تا ۵۴۴؛ (۸) A. Granott: The land system in Palestine، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۹) E. Peters: The proliferation of segments in the lineage of the Bedouin in Cyrenaica، در Journal of the Royal Anthropological Institute، ۹۰/۱ (۱۹۶۰ء)؛ (۱۰) A. Cohen: Arab border villages in Israel، مانچسٹر ۱۹۶۵ء.

(A. COHEN)

حَمُّوی: سعد الدین محمّد بن المؤیّد بن حَمُّوْیَه، ایک مشہور عرب صوفی، جس نے ۶۵۰ھ / ۱۲۵۲ء میں خراسان میں انتقال کیا، اس کی تالیف علوم الحقایق کُردی کی کتاب مجموعة الرسائل (قاهره ۱۳۲۸ھ) میں شائع هوئی، (جس کے ص ۳۹۳ پر نظریۂ لاهوت و ناسوت کا ذکر هے) قب جامی: نفحات الأنس، طبع Lees ص ۴۹۲ ببعد.

(LOUIS MASIGNON)

حِمٰی: (ع، لفظی معنی ''محفوظ، ممنوعه جگه'')، ایک وسیع میدانی علاقه، جس میں سبزه هو اور جس پر کسی شخص یا کچھ اشخاص نے زبردستی قبضه جما کر اسے دوسروں کے لیے وهاں آنے یا اسے استعمال کرنے کو ممنوع کر دیا هو۔ یه اداره، جو قبل از اسلام کا هے، غیر مذهبی معلوم هوتا هے۔ اپنے ریوڑوں کو قحط کے مہلک اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے طاقتور بدوی سردار بعض عمده چراگاهوں میں جانوروں کو چرانے یا پانی پلانے کے حقوق اپنے لیے مخصوص کر لیتے تھے۔ نامور کلیب بن ربیعه کا قصه مشہور هے، جس نے کچھ چراگاهوں کو اپنے لیے مخصوص کر لیا تھا اور جہاں تک اس کے کتّے کے بھونکنے کی آواز سنائی دیتی تھی وهاں تک کے علاقے کو اس نے حمٰی کے حدود میں شامل کر رکھا تھا۔ ایک اجنبی اونٹنی بھٹک کر اس کے ریوڑ میں جا شامل هوئی، اس نے ایک تیر مار کر اس اونٹنی کو هلاک کر دیا۔ جواباً، جسّاس نے کلیب کو قتل کر دیا۔ مشہور حرب بسوس کا سبب بھی بتایا جاتا هے۔

حمٰی کو اکثر قبیلے کے دیوتاؤں کی حفاظت و حمایت میں دے دیا جاتا تھا۔ پھر اسے حرم سے مماثل کر دیا جاتا تھا جس کی وجه سے اسے حرم جیسی مراعات حاصل هو جاتی تھیں۔ اس کے حیوانات اور نباتات کی حفاظت کی جاتی، اور اسے پناه گاه کا درجه حاصل هوتا تھا۔ فلس اور جلسر دیوتاؤں کے حِمٰی کی حرمت معروف هے۔ ان کے نام جو جانور نذر کر دیے جاتے تھے وه به حفاظت چرتے تھے اور کوئی شخص انھیں هلاک کرنے یا چرانے کی جسارت نه کرتا تھا۔ بھٹکا هوا جانور اگر حِمٰی کی حدود میں داخل هو جاتا تو وه اپنے مالک کو واپس نه ملتا تھا، کیونکه اب وه دیوتا کی حمایت میں آ جاتا تھا.

قرآن حکیم نے صرف حَرَم کو تسلیم کیا هے (۲۸ [القصص]: ۵۷؛ ۲۹ [العنکبوت]: ۶۷)، تاهم اس نے حضرت صالح[ؑ] کی تاریخ بتلاتے وقت اس ادارے کی طرف ایک محتاط اشاره سا ضرور کیا هے: ''اے میری قوم، یه الله کی اونٹنی هے، جو تمهارے

لیے ایک نشانی ہے ۔ اسے اللہ کی زمین پر چرنے دو'' (۱۱ [ھود] : ۶۴؛ ۷ [الاعراف] ۷۳) ۔ اس میں بظاہر ایک نذر شدہ جانور کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، جو خدا کی زمین پر آزادانہ رہتا تھا ۔ بایں ہمہ اسلام نے دیوتاؤں کے نام جانوروں کو نذر کرنے کی مخالفت کی (۵ [المائدة] : ۱۰۳؛ ۶ [الانعام] : ۱۳۸ ببعد) اور ان کافرانہ رسوم کو ختم کرنا چاہا ۔ اسلام میں اب مقدس علاقہ صرف مکے اور اس کی حدود کو قرار دیا گیا، جس کی حرمت کا اعلان خود اللہ تبارک و تعالٰی نے کیا، (۱۷ [بنی اسرآئیل] : ۹۱؛ العینی: عمدة، ۵:۸۹، ۹۲) ۔ اس حکم کو ذرا وسعت دے کر رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مدینے کو بھی مکے ہی کی طرح کے حقوق حرمت دے دیے تاہم حِمی ادارے کو بالکل ختم نہیں کر دیا گیا ۔ اسلام نے اسے صرف اس کے دنیوی استعمال تک محدود کر دیا ۔ اسی رسم کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور خلفاے راشدین نے اسلامی فوجوں کی سواریوں، خواہ وہ اونٹ جو بیت المال نے حاصل کیے تھے یا وہ چھوٹے ریوڑ جو غریب مسلمانوں کی ملکیت تھے، کے لیے بعض چراگاہوں کی ملکیت اور استعمال کو وقف کر دیا (نقیع، ربذہ، شرف نامی مقامات میں) ۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے خلفا نے جو اقدامات کیے ان کی تفصیلات کے متعلق فقہا میں اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ ایک مشہور حدیث کے مطابق، ''اللہ اور اس کے پیغمبر کی حمٰی کے سوا کوئی حمٰی نہیں''۔

مآخذ : (۱) ابن الکلبی: کتاب الاصنام؛ (۲) المیدانی: مجمع الامثال، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۱ : ۲۲۷؛ (۳) یاقوت، بیروت ۱۹۵۶ء، ۲ : ۳۰۷؛ ۳ : ۲۳، ۲۳۰، ۲۳۶، ۳۰۵؛ ۳ : ۲۸۲؛ ۵ : ۲۰۱؛ (۴) العینی: عمدة القاری، محل مذکور؛ (۵) الآلوسی: بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، ۲ : ۳ ببعد؛ (۶) الماوردی: الاحکام السلطانیة، ص ۱۲۸ ببعد (باب ۱۶)، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۷) Lammens : *Le berceau de l'Islam*، ص ۶۰ تا ۷۰.

(J. CHELOD)

حَمِیْد : (اوغلری) (جسے Khalkokondyles نے ص ۶۵ و ۶۶ پر Μετινης اور Phrantzes نے ص ۸۲ پر Μεθηνης لکھا ہے، شاید بجای حمید الدین کے؟) اس خاندان کا بانی تھا جو اس کے نام پر حمید اوغلو کہلاتا ہے ۔ اس سے پہلے وہ ان ترکمان قبائل کا سردار بھی رہ چکا تھا جو ''قونیہ کی سلجوقی سلطنت کی بوزنطی سرحد پر اضالیہ اور قونیہ کے درمیانی پہاڑی علاقے میں آباد تھے'' (ابو الفداء)۔ یہ وہی علاقہ ہے جس کا پرانا نام پِسیڈیا (Pisidia) تھا ۔ ساتویں صدی ہجری کے خاتمے کے قریب آخرکار وہ آزاد اور خود مختار بن گیا ۔ اس کے جانشینوں میں سے ذیل کے اشخاص معروف ہیں : (۱) اس کا بیٹا فَلَک الدین دُوندار بک جس نے اِگردِر (Egerdir) [رَکَ بہ اِگری دِر] میں، جو اس کے زمانے سے فلک آباد کہلانے لگا، سکونت اختیار کی ۔ ۷۲۴ھ میں حاجی تیمور تاش نے، جو ایشاے کوچک میں ابوسعید بہادر ایلخانی کی طرف سے گورنر تھا، اس کی حکومت کا خاتمہ کر دیا ۔ اس سے کچھ عرصہ پہلے ثابت بن حمید نے اضالیہ کو فتح کر لیا تھا (ابو الفداء) اور یہ شہر حمید اوغلو حکمرانوں ہی کے قبضے میں رہا یہاں تک کہ تکّہ اوغلو سلاطین نے اسے فتح کر لیا؛ (۲) خضر بک بن دُوندار، جس کا عہدِ حکومت ۷۲۸ھ میں شروع ہوا، اس نے اپنے عہدِ حکومت میں آق شہر، بکشہری، اور سیدی شہری کے اضلاع کو فتح کیا ۔ ہمارے خیال میں یہی وہ سیف الدین قیدر تھا جس کا ذکر دیوان الانشاء (Not. et. Extr.، ۱۳ : ۳۶۱، حاشیہ ۳) میں آیا ہے؛ نیز اس نام کا وہ گورنر بھی تھا جس کے متعلق شہاب الدین نے یہ لکھا

ہے کہ وہ ۷۲۸ھ میں حکمران تھا؛ (۳) نجم الدین ابو اسحاق بن دُوندار۔ ابن بطوطہ نے اِگردر میں اس سے اور اس کے بھائی محمد چلپی سے، جو گُولِ حصار میں سکونت پذیر تھا، ملاقات کی تھی (رحلۃ، ۲ : ۲۶۷)؛ (۴) الیاس بک، جو اپنے ہمسایہ قارمان اوغلو کے خاندان کے حکمرانوں سے برابر جنگ کرتا رہا اور جس نے کئی مرتبہ ان کے ہاتھوں شکست کھائی؛ (۵) کمال الدین حسین بک بن الیاس، جس نے ۷۸۳ھ میں اپنی مملکت کا بیشتر حصہ سلطان مراد اول کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ مؤخّر الذّکر کے جانشین بایزید اول نے ۷۹۳ھ میں حسین بک کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے بیٹے مصطفٰی کے متعلق ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ اس واقعے سے ایک سال قبل وہ سلطان مراد کی ملازمت میں تھا اور اس نے قوصوہ (Kossova) کی جنگ میں حصہ لیا تھا۔ بعد ازآں مملکت کے مشرقی حصے کے صوبوں، جن میں آق شہر، بکشہری اور سیّدی شہری نامی شہر تھے قارمان اوغلو کا تسلّط ہو گیا اور اس کے بعد ان کے اور مختلف عثمانی سلطانوں کے درمیان یہ صوبے ایک مستقل تنازع کا سبب بنے رہے۔ جب تیمور نے ایشیاے کوچک پر حملہ کیا (۱۴۰۲ تا ۱۴۰۳ء) تو اس کی فوجوں نے کئی مرتبہ اس علاقے کو تاخت و تاراج کیا اور تیمور نے اُولُو بُورلی اور اِگردیر کے قلعوں کو بزور شمشیر فتح کر کے اپنی مہم کو ختم کیا (شرف الدین : ظفر نامہ، ۲ : ۴۴۸، ۴۵۶، ۴۶۴، ۴۸۴، ببعد)۔ ترکی حکومت کے ماتحت حمید اوغلو کی مملکت اِیالت کا ایک سنجاق (ضلع) بنا دیا گیا، آنادولو، جو حمید ایلی اور اِسپارتہ کہلاتا تھا، سنجاق بک کی جاے سکونت ہو گیا (دیکھیے جہان نما، ص ۶۳۹)۔ آج کل یہ شہر حمید آباد کے نام سے ولایت قونیہ کے ایک سنجاق (ضلع) کے طور پر مذکور ہوتا ہے۔ اسپارتہ کے بعد اور اہم شہروں میں اُولُو بورلی، اِگردر، بُوردُور، کیچی بورلو، عاصی قرا آغاج (= آغلسون اور بلوواچ) کا ذکر کیا جاسکتا ہے، اور جھیلوں میں سے جھیل بُوردُور، اِگردیر اور حایران کی جھیلوں، اور جھیل بک شہری کا بھی، کیونکہ یہ علاقہ اہم جھیلوں کا ایک ضلع ہے۔ یہاں کی بڑی پیداوار ''حمید گیہوں''، افیون، تمباکو، کتیرا گوند، قالین، روئی اور مخلوط بناوٹ کے کپڑے (آلاجہ اور بوغاسی)، چمڑے اور چاندی کی چیزیں شامل ہیں۔

سمرنا — دنیر (Dineir) ریلوے کے جاری ہونے کے بعد سے یہ علاقہ جھیلوں والے ضلع تک تجارت اور تمدّن کے لیے کھل گیا ہے۔ متعدد مساجد اور مدارس جو اسپارتہ، اِگردر، اُولُو بورلی اور بُوردُور میں ہیں، نیز ان شہروں میں مخطوطات کے جو ذخیرے ہیں وہ سب قدیم تر زمانے کے ہیں [نیز دیکھیے وو۲، لائڈن، بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) *Revue Historique publiée par l'Institute d'Histoire Ottomane*، ص ۹۳۸ تا ۹۴۷ (تاریخ حمید اوغلو از محمد عارف)؛ (۲) شہاب الدین، در *Notices and Extraits*، ۱۳ : ۳۳۸، ۳۵۲، ۳۶۰، ۳۶۷؛ (۳) ابوالفداء : تقویم البلدان، ج ۲/۲ : ص ۱۳۲، طبع Reinaud؛ (۴) جہان نما، ص ۶۳۹؛ (۵) منجم باشی، ۲ : ۵۰۹؛ ۳ : ۳۵ ببعد؛ (۶) Hamilton : *Researches in Asia Minor*، ۱ : ۴۷۰ تا ۵۰۱، ۲ : ۳۶۰ تا ۳۶۸؛ (۷) Friedrich Sarre : *Reise in Kleinasien*، ص ۱۱۸ تا ۱۲۰۔

(J. H. MORDTMANN)

حمید آباد : رک بہ اِسپرتہ۔

حُمَید بن ثَور الہِلالی : پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی کا عربی شاعر، جیسے الاصمعی (ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۴ : ۴۰۷) اوائل

اسلام کا شاعر مانتا ہے جس کی زبان صحیح تھی مگر اسے کلاسیکی قرار نہیں دیتا۔ المرزبانی (الموشح، ص ۸۰)، الجُمَحی: طبقات، ص ۱۱۳ پر اور ابن قتیبہ: کتاب الشعراء، ۲۳۰، اسے اسلامی شاعر قرار دیتے ہیں۔ اس کی منظومات میں سے ایک مرثیہ حضرت عثمانؓ کی شہادت پر ملتا ہے (ابن عساکر، ۴ : ۴۵۸) اور کئی اشعار ایسے ہیں جو خلیفہ مروان کو مخاطب کر کے کہے گئے ہیں۔ بہر حال متأخرین کے نزدیک یہ [شاعر] حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا صحابی تھا۔

الاصمعی، ابو عمرو الشیبانی، ابن السکیت، الطوسی اور السُّکّری نے اس کے اشعار جمع کیے ہیں، (الفہرست، ص ۱۵۸، س ۷، نیز دیکھیے القالی، ۱ : ۲۳۸ تا ۲۵۲ اور ۱۳۳) جو البطلیوسی (الاقتضاب، ص ۴۷۵، س ۱)، ابن خیر (فہرسۃ، ۳۹۷، س ۱۹)، نیز عبدالقادر (خزانۃ، ۱ : ۹) کے پاس موجود تھے۔ اس کا کلام صرف قطعات کی شکل میں محفوظ ہے مثلاً اس کی مشہور نظم ذِئب (= بھیڑیا) کے موضوع پر (ابن قتیبہ: کتاب الشعر، ص ۲۳۱؛ مرتضی، ۴ : ۱۲۱ مع تعلیقات الشِّنقیطی؛ ابن الشَّجری: الحماسۃ، ص ۲۰۷)، اور قطا (بھٹ تیتر) کے موضوع پر ایک نظم (الاغانی، بار اول، ۳ : ۳۷۵؛ ۷ : ۱۵۹ = بار سوم، ۸ : ۲۶۰؛ العینی، ۱ : ۱۷۸) اور فاختہ کے موضوع پر (یاقوت: معجم البلدان، ۴ : ۱۰۰۶ ببعد) [عرب لغت نویسوں نے اس کے اشعار سے بکثرت استشہاد کیا ہے، ابن منظور نے لسان العرب میں تقریباً ڈیڑھ سو مرتبہ اس کے اشعار نقل کیے ہیں (فہرس الشعراء، مرتبہ عبدالقیوم)]۔

مآخذ: متن مقالہ میں [مذکور کتب کے علاوہ (۱) شرح شواہد المغنی، ص ۷۳؛ (۲) البکری: سمط اللآلی، ص ۳۷۶؛ (۳) حسن الاصابۃ، ص ۹۲] [اس کے متفرق اشعار کو جمع کر کے بصورت] دیوان (قاہرہ ۱۹۵۱ء) عبدالعزیز المیمنی نے طبع کروایا ہے۔

(J. W. FÜCK [و ادارہ])

حُمَیْد بن عبدالحمید الطُّوسی: یہ عباسی سپہ سالار تھا، مأمون الرشید نے ابراہیم بن مہدی پر جو فتح حاصل کی تھی بہت حد تک اس فتح کا سہرا اس کے سر ہے۔ اس کی موت ۲۱۰ھ / ۸۲۵ء میں زہر خورانی سے واقع ہوئی۔ اس کی جود وسخا اور عظمت کردار کی وجہ سے کئی شعرا نے خراج تحسین پیش کیا ہے بالخصوص علی بن جبلہ نے [رک بہ العَکَوَّک]۔ الطوسی کے بیٹے بھی شاعر تھے، اگرچہ انھوں نے بہت کم شعر کہے ہیں (دیکھیے الفہرست، قاہرہ، ص ۲۳۵) اور وہ اپنے دور میں (اہلِ علم) کی سرپرستی کرتے رہے ہیں۔ شعرا میں سے بالخصوص ابو تمام اور البحتری نے ان کی مدح سرائی کی ہے۔ محمد بن حمید کو بابک (خرمی) [رک بآں] کے خلاف فوج کشی کی مہم پر بھیجا گیا، جہاں وہ ۲۱۴ھ/۸۲۹ء میں مارا گیا تو اس پر ابو تمام نے اس کا مرثیہ لکھا۔ اس کے مقبرے پر اس کے بھائی ابو نہشل نے ایک گنبد بنوایا تھا۔ البحتری نے اسی ابو نہشل کی مدح میں پندرہ نظمیں لکھی ہیں اور اس کے بھائی ابو جعفر اور ابو مسلم کی شان میں مدحیہ قصائد بھی لکھے ہیں۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: کتاب الحیوان، ۶ : ۳۲۱؛ (۲) وہی مصنف: رسائل، طبع ہارون، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن قتیبہ: المعارف، بمدد اشاریہ؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۵۵۰ تا ۵۵۲، (= قاہرہ، ۸۵۰ تا ۸۳۳)؛ (۵) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۶) الاغانی، بار اول، ۱۸ : ۱۰۰ تا ۱۱۳ و بمواضع کثیرہ؛ [(۷) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۲ : ۱۹۰]۔

(ادارہ)

• **حُمَیْد الأَرْقَط** : اموی عہد کے وسط کا عرب شاعر ۔ اس کے اشعار سے حاصل کردہ حالات کے علاوہ بہت کم معلومات اس کے بارے میں دستیاب ہو سکی ہیں ۔ الحجاج [رک بآن] کی مدح میں اس کی منظومات تقریباً اس کا عہد حیات متعین کر دیتی ہیں ۔ ان میں سے ایک (البکری : سمط اللآلی، ص ۶۳۹)، جس میں وہ عبداللہ بن زبیر پر طنز کرتا ہے، یقیناً محاصرۂ مکہ (۷۲ھ/۶۹۱ - ۶۹۲ء) کے دوران میں کہی ہو گی ۔ ایک اور نظم (الطبری، ۲ : ۱۱۳۷) میں ابن الاشعث کے خلاف الحجاج کے صف آرا ہونے کا ذکر ہے، اس لیے وہ نظم ۸۱ اور ۸۵ھ کے درمیان لکھی گئی ہو گی۔

اس نے ایک ہجویہ قصیدہ الحجاج کے خلاف بھی لکھا ہے (البیہقی : محاسن، ۳۹۳)، مگر یہ غیر متوقع سی بات نظر آتی ہے ۔ اس کا کلام الاصمعی، ابو عمرو الشیبانی، ابن السکیت اور الطوسی نے جمع کیا ہے (الفہرست، ص ۱۵۸) ۔ اس کا دیوان ابن المستوفی کے عہد تک موجود تھا (خزانہ، بار اول، ۲ : ۲۰۳).

حمید الارقط رجزیہ شاعری میں مہارت کی وجہ سے زیادہ مشہور و معروف ہے ۔ وہ مسلم نقادان فن کے ہاں بہترین رجز گو شعرا میں شمار ہوتا ہے (البیہقی : محاسن، ص ۳۵۸، ص ۱۰) ۔ العجاج اور رؤبۃ کا پیشرو ہے ۔ اس کے اشعار اگرچہ برجستہ نہیں لیکن محتاط طریقے پر نظم کیے گئے ہیں، جو عربی نظم کے تمام روایتی عنوانوں کو شامل ہیں ۔ وہ ایک گھوڑے کا وصف بیان کرتا ہے (المبرد : الکامل، ص ۳۹۵)، ایک شکار کا منظر (الحماسۃ، ص ۷۹۵)، جنگلی گدھے کا بیان (ابن السکیت : المنطق، ص ۲۹۱)، ایک عاشق زار کی شکایت (کتاب مذکور، ص ۳۹۶) ۔ اس کے چند اشعار میں سورۃ الفیل (۱۰۵) اور ہاتھیوں کی کہانی کا حوالہ ملتا ہے ۔ یہ اشعار بھی رؤبۃ کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں (عدد ۷۷ آلورٹ) ۔ اس نے رجزیہ اشعار کے علاوہ دیگر بحور میں بھی طبع آزمائی کی ہے (اگرچہ اس میں سے بھی چند نظمیں حمید بن ثور کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، ابن، ۱ : ۲۱۱۲)، ان میں سے دو المیدانی، ۱ : ۷۲۳ اور العینی، ۲ : ۸۲ نے بیان کی ہیں، جن میں وہ ایک میں لالچی مہمان کو مطعون کرتا ہے ۔ اس کا یہ رویّہ اور سلوک جو عربی بدوی میزبانی کے تمام قواعد کے خلاف ہے حمید کو دنیا کے عظیم بخلاء میں شمار کیے جانے کے قابل بنا دیتا ہے (الاغانی، بار سوم، ۲ : ۱۶۳) ۔ بعض اوقات اس کا نام اپنے ہم نام حُمید بن ثور [رک بآن] سے خلط ملط ہونے لگتا ہے [صاحب لسان العرب نے حمیدالارقط کے ساتھ ستر اشعار سے استشہاد کیا ہے، فہارس لسان العرب، فہرس الشعراء بذیل مادہ)].

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں ۔

(J.F. FÜCK)

حُمَیْدی : حمیدالدین ابوبکر عمر بن محمود البلخی، مقامات کا ایک ایرانی مؤلف (م ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۴ء)؛ اس نے اپنے مقامات، جن میں سے بعض کو مناظرات سمجھا جا سکتا ہے، اپنے عرب پیشروؤں الہمذانی اور الحریری کے مقامات کے نمونے پر ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء میں لکھے ۔ ان کی تعداد تئیس یا چوبیس ہے ۔ کانپور میں ۱۲۶۸ھ/ ۱۸۵۲ء میں، لکھنؤ میں ۱۸۷۹ء میں، اور تہران میں ۱۸۷۳ء میں طبع ہوے ۔ *

مآخذ : (۱) Ethé، در *Grundriss der Iran. Phil.*، ۲ : ۲۲۸؛ (۲) Browne : *A literary History of Persia*، ۲ : ۳۴۶ ببعد؛ (۳) Rieu : *Cat. of Pers. Mss in the Brit Mus.*، ص ۷۴۷ ۔

حمیدی زادہ : رک بہ مصطفی آفندی ۔ *

الحُمَیْدی : ابو عبداللہ محمد بن ابی نصر فتوح *

ابن عبداللہ بن فتوح بن حمید بن یاصل الازدی، جس کا باپ شہر قرطبہ کے محلہ الرصافہ میں پیدا ہوا، اور بعد میں میورقہ (Majorca) میں جا کر آباد ہو گیا تھا۔ الحمیدی مؤخرالذکر مقام پر ۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ء سے چند سال پہلے پیدا ہوا۔ اندلس میں ابو عمر یوسف بن عبد البر اور ابو محمد علی بن احمد بن حزم الظاہری سے استفادہ کر کے، جن میں سے مؤخرالذکر سے وہ بہت زیادہ مانوس تھا، ۴۴۸ھ / ۱۰۵۶ء میں مشرق کی طرف روانہ ہوا۔ اپنے سفر کے دوران میں اس نے رسالۃ اور مختصر المدونۃ کو ان کے مصنف فقیہ ابن ابی زید سے پڑھا، وہ قاہرہ، مکے، مدینے، شام اور عراق گیا اور بعد میں بغداد میں مقیم ہو گیا، جہاں وہ پیر اور منگل کی درمیانی شب کو ۱۷ ذوالحجہ ۴۸۸ھ / ۱۸ دسمبر ۱۰۹۵ء کو فوت ہو گیا۔ وہ باب ابرز کے قبرستان میں دفن ہوا، مگر پھر اس کی لاش کو صفر ۴۹۱ھ / جنوری ۱۰۹۸ء میں باب حرب کے قبرستان میں لے جا کر بشر الحافی کی قبر کے پاس دفن کیا گیا۔ اس کے مشرقی اساتذہ میں ابو عبداللہ بن ابی الفتح، مؤرخ ابوبکر الخطیب اور ابو نصر ابن ماکولا کا نام لیا جاتا ہے اور اس کے شاگردوں میں یوسف بن ایوب الہمدانی، محمد بن طرخان اور اس کے استاد ابوبکر الخطیب قابل ذکر ہیں۔ الحمیدی کو ایک فقیہ، محدث، مؤرخ اور ادیب کی حیثیت سے اپنے ہمعصروں کے درمیان نہ صرف اپنی علمیت کے لحاظ سے بلکہ اپنی خوش مزاجی اور نیک کرداری کے اعتبار سے بھی ایک بہت بڑا استاد تسلیم کیا جاتا تھا۔ وہ اپنے عقائد کے لحاظ سے ''ظاہری'' تھا اور اس کی زندگی بہت سیدھی سادی تھی اور اس کا مقصد صرف تحصیل علم تھا۔

اس کے سوانح حیات لکھنے والوں نے اس کی جن گیارہ تصنیفات کا ذکر کیا ہے ان میں سے ہمارے پاس صرف جذوۃ المقتبس فی ذکر ولاۃ الاندلس و اسماء رواۃ الحدیث و اهل الفقہ والادب و ذوی النباہۃ و الشعر (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۳ء) ہے۔

مآخذ : (۱) ابن بشکوال : الصلۃ، ص ۵۰۸، عدد ۱۱۱۴؛ (۲) الضبی : بغیۃ الملتمس، ص ۱۱۳، عدد ۲۵۷؛ (۳) ابن خلّکان : وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ص ۴۸۵؛ (۴) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد بلا تاریخ، ۴ : ۱۷؛ (۵) السیوطی : طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld، عدد ۱۵، ۹؛ (۶) ابن تغری بردی النجوم الزاہرۃ، طبع استانبول W. Popper، ۲ : ۲۱۲؛ (۷) المقری : نفح الطیب قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۱ : ۲۷۵؛ (۸) ابن الاثیر، الکامل قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱۰ : ۸۸ (بذیل سنہ)؛ (۹) ابوالفداء : تاریخ، استانبول ۱۲۸۶ھ ۲ : ۲۱۸؛ (۱۰) Casiri : Biblioth. ar. hisp. escur.، ۲ : ۱۳۴، ۱۴۹؛ (۱۱) Wüstenfeld : Die Geschichtschreiber d. Araber، ص ۷۴، عدد ۲۱۹؛ (۱۲) Pons Boigues : Ensayo bio-bibliografico، ص ۱۶۴، عدد ۱۲۹؛ (۱۳) Dozy : البیان، (ضمیمہ) ص ۶۷؛ (۱۴) Goldziher : Die Zâhiriten، ص ۱۷۲؛ (۱۵) Brockelmann : Geschichte d. arab Litt.، ۱ : ۳۳۸، تکملہ، ۱ : ۵۷۸؛ (۱۶) وو لائڈن.

(محمد بن شنب)

حِمیَر : جنوبی عرب کی ایک قدیم نسل کا نام۔ *

قدیم لاطینی اور یونانی مصنفین نے اس نام کو بشکل Homeritae، Ομηρῖται لکھا ہے جو ایک مصغّر ترکیب معلوم ہوتی ہے۔ اس نام کی عربی صورت جو اب عام طور پر رائج ہے وہ صرف Theodoros Anagnostes (چھٹی صدی عیسوی) Hist. eccles، ج ۲ باب ۵۸ (قب Nicephoros Callistos : Hist. eccles، ج ۱۶ باب ۲۷) میں 'Ιμμιρηνοι یا ''Ιμμερες کی شکل میں پائی جاتی ہے۔ نونوسوس (Nannosos)، جو یوستینیان (Justinian) کے سفیر کی حیثیت سے اکسوم اور جنوبی عرب گیا تھا، اور اس کی تقلید میں

Malalas دونوں مصنف Αμερῖται استعمال کرتے ہیں جو حبشی نام Hemēr سے مشتق ہے ۔ کتبوں میں اس کی جو شکل پائی جاتی ہے وہ ح-م-ی-ر-م بہ اضافہ میم ہے اور جمع کی شکل ا-ح-م-ر-ن-ہ'' ہے جس کا تلفظ غالباً اَحْمُوران (الاَحْمُور) ہے ۔

جنوبی ماخذ کے مطابق بنو حِمْیَر متعدد چھوٹے قبیلوں میں منقسم تھے، اور لَحج کے گرد و پیش ظَفار اور رِداع کے اضلاع میں رہتے تھے اور مشرق کی طرف سرو حمیر اور نجد حمیر میں بھی آباد تھے ۔ رومی جرنیل گالس Gallus نے یمن میں اپنی ۲۵ قبل مسیح کی مہم کے اس بیان میں پہلی مرتبہ حمیریوں کا ذکر کیا ہے جو پلینی Pliny (*Hist. Nat.*، ۶ : فصل ۱۶۱) میں اس حاشیے کے ساتھ محفوظ ہے کہ ''تعداد کے لحاظ سے ان لوگوں کا قبیلہ سب سے بڑا ہے (*numerosissimos esse*) ۔ سترابو Strabo (ج ۱۶ باب ۴ فصل ۲۴) کے بیان کے بموجب رومی حملے کے وقت سبأ کا دارالسلطنت mariaba یعنی مأرب، الازاروس کے قبضے میں تھا جو الرھمنیین Rhammanites پر حکومت کرتا تھا ۔ یہ بیان غالباً سبأ اور ذوریدان کے بادشاہ اِیلِشرح یَحْضُب کے متعلق ہے جس کا پتا کتبوں سے چلتا ہے ۔ جب کسی مصنف نے جس کا نام معلوم نہیں *Periplus Maris Erythraei* لکھی تھی تو اس وقت (۷۰ء کے قریب) بنو حِمْیَر جنوبی عرب کے بیشتر حصے یعنی بحیرۂ احمر اور بحرالھند کے ساحل اور اس کے ساتھ کے اندرونی علاقے پر حَضْرَمَوت کی حدود تک حکومت کرتے تھے جس میں اہل سبأ کا علاقہ بھی شامل تھا ۔ علاوہ ازیں وہ مشرقی افریقہ کے ساحل کے ایک حصے ازانیا Azania پر بھی قابض تھے ۔ ان کا بادشاہ شربئیل Charibaël بنو حِمْیَر اور اہل سبأ کا حقیقی فرمانروا، ظَفار میں سکونت رکھتا تھا (کتبوں میں ظ ف ر لکھا ہے) ۔ علاوہ اس شکل کے جس کے ساتھ ت ہوتی ہے، Τάφαρ، Τάφαρον، Τάφαρα، Τέφα اور Taphra ۔ پلینی Pliny اور بطلمیوس (Ptolemy) میں اس نام کے ہجے س کے ساتھ بھی پائے جاتے ہیں یعنی سَفّار Sapphar (حبشی زبان میں صُفار) ۔ اسے اسی نام کی ایک بندرگاہ سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے جو بحر الھند پر واقع ہے ۔ ایرانی تسلّط تک ظفار جنوبی عرب کا سب سے بڑا شہر رہا ۔ یہ فرمانروا رومیوں سے دوستانہ تعلقات رکھتا تھا ۔ بظاہر یہ سبأ اور ذوریدان کا وھی بادشاہ کَرِبْئِل وتر یُہَنْعِم ہے جس کا نام کتبوں میں پایا جاتا ہے اور جس کے سکّے بھی، جو رَیدان میں ڈھالے گئے تھے، ھمیں معلوم ھیں ۔ جنوبی عرب کی حکومت دوسری صدی قبل مسیح کے تقریباً خاتمے پر اہل سبأ سے حِمْیَر کے ھاتھوں میں چلی گئی، جس کا ایک جزوی سبب یہ ھو سکتا ہے کہ بطلمیوس فراعنہ کے بحری سرداروں نے ھندوستان تک پہنچنے کا بحری راستہ دریافت کر لیا تھا جس کی وجہ سے سبأ کی وہ اھمیت جو اسے جنوبی عرب کی بحری تجارت کا مرکز ھونے کی حیثیت سے حاصل تھی جاتی رھی ۔ اس کے بعد چوتھی صدی تک بنو حِمْیَر کی تاریخ کے بارے میں یونانی اور رومی ماخذ دونوں یکساں خاموش ھیں ۔ اب تک جو کتبے دریافت ھوے ھیں ان میں بادشاھوں کے ناموں کا ایک سلسلہ بلا تعیین تاریخ درج ہے ۔ شہنشاہ قسطنطین ثانی (۳۳۷ - ۳۶۱ء) کے عہد میں ھندی نژاد تھیو فیلس Theophilos نے، جو 'دیو' Diu کا باشندہ تھا، یہاں عیسائیت کی تبلیغ کی ۔ اس نے عَدَن، ظَفار اور دوسرے شہروں میں گرجے تعمیر کرائے ۔ اس زمانے میں وھاں متعدد یہودی بستیاں موجود تھیں (Philostorgius : *Hist. eccles*، ج ۳ باب ۴) ۔ ایک اور بیان کی رو سے، جو تھیوڈورس اناغنوسطس Theodoros

Anagnostes (محل مذکور) میں مندرج ہے؛ بنو حمیر کی تبدیلی مذہب انسطاسیوس Anastasius کے عہد سے پہلے ظہور میں نہیں آئی۔ چوتھی صدی کے وسط کے قریب اہل حبشہ نے جنھیں کتبوں میں ء ح ب ش ن لکھا گیا ہے، یعنی اکسوم کے حکمرانوں نے جنوبی عرب میں مضبوطی سے قدم جما لیے اور اکسوم کے فرمانروا ایزناس Aezanas نے، جو قسطنطین ثانی کا ہمعصر تھا، اپنے دیگر القاب کے ساتھ ''فرمانروائے بنو حمیر و ریدان'' کا لقب بھی شامل کر لیا۔ اہل حبشہ کا حملہ بظاہر تیسری صدی میں ہوا تھا۔ مرقیانوس Marcianus (چوتھی صدی کے شروع میں) حمیریوں کو ایک حبشی قوم کہتا ہے اور اس سے قدیم تر رومی مصنفین کی تحریروں میں بھی اس بیان کو اکثر دہرایا گیا ہے۔ رومی قیاصرہ بنو حمیر سے باقاعدہ نامہ و پیام کرتے رہتے تھے (دیکھیے Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ص ۷۳) کچھ تو تجارتی اغراض کے سلسلے میں اور کچھ ساسانیوں کے خلاف ان کی مدد حاصل کرنے کے لیے جو عمان کے راستے سے جنوبی عرب میں نفوذ حاصل کرنے کی کوشش میں تھے۔ ۵۲۳ء کے قریب ذونواس (یونانی ماخذ میں اسے بصورت Dunaas، Dimnos اور Damianos لکھا ہے) کی قیادت میں ملکی امرا نے حبشی حملہ آوروں کے خلاف ایک شدید بغاوت برپا کر دی۔ ذونواس جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ یہودی مذہب کا پیرو تھا اور جس نے نجران میں، جو القدیس ارتاس (St. Arethas) کی شہادت کی وجہ سے مشہور ہو گیا ہے، عیسائیوں پر ظلم و تعدی کی تھی۔ سنہ ۵۲۶ء میں اکسوم کے بادشاہ کلب ال، اصبحہ سے جنگ کرتا ہوا ہلاک ہو گیا اور یہ علاقہ ایک حبشی خاندان کی فرمانروائی میں چلا گیا جس کے بانی ال ابرھہ نے کلب ال اصبحہ کی واپسی کے چند سال بعد اکسوم کی حکومت سے آزادی حاصل کر لی۔ ہمارے پاس اس کی تاریخ اور روم، ایران اور حبشہ سے، نیز غسانی اور دیگر عربی فرمانرواؤں سے اس کے تعلقات کے بارے میں ایک مستند ماخذ مارب کے بڑے کتبے کی شکل میں موجود ہے جو ۵۴۰ء کا لکھا ہوا ہے اور جس میں اس نے مأرب کے عظیم الشان بند کی ازسرنو تعمیر کی کیفیت بھی بیان کی ہے۔ اس دور میں وہ ''قوانین بنو حمیر'' اور دیگر جعلی تصانیف وجود میں آئیں جو ال ابرھہ اور اس کے جانشین کے عہد کے اسقف گریجنتیوس (St. Gregentios) کے نام سے وابستہ ہیں (Migne : Patrol. Graeca، ۸۶ / ۱ : عمود ۵۶۳ تا ۷۸۳)۔ قیصر یوستن Justin ثانی کے عہد میں ۵۷۰ء کے قریب حمیری سرداروں نے ایرانیوں کو اپنے ملک میں آنے کی دعوت دی۔ ال ابرھہ کے خاندان کا آخری فرمانروا مسروق (جسے تھیوفینس بوزنطی Theophanus (Byzantins) نے بگاڑ کر Sanaturkes لکھا ہے) ایرانیوں کے خلاف جنگ میں مارا گیا اور ایرانیوں نے مختلف اضلاع (مخلاف) کو مقامی امرا کے ماتحت چھوڑ کر ملک پر فوجی تسلط قایم کر دیا۔ ایرانی گورنر (مرزبان) صنعا میں سکونت رکھتے تھے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سب سے پہلے اپنے عامل یمن میں بھیجے تو اس وقت حمیر کی سلطنت بہت عرصہ قبل ناپید ہو چکی تھی اور نئے مذہب (اسلام) کو حمیری سرداروں نیز ایرانیوں کے اخلاف نے جو ابناء کہلاتے تھے بغیر کسی قابل ذکر مخالفت کے قبول کر لیا تھا۔

جنوبی عرب میں اب تک جو کتبے مقامی حروف تہجی میں لکھے ہوئے دستیاب ہوئے ہیں، جنھیں ہم عام طور پر حمیری (Himyaritic) کہتے ہیں، بہت مختلف ادوار کے ہیں جو تقریباً ۷۰۰ قبل مسیح سے لے کر تخمیناً ۵۰۰ء تک پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں

صرف چند سالم کتبے ایسے ہیں جن کی تحریر دراصل بنو حِمْیَر سے تعلق رکھتی ہے، بشرطیکہ لفظ حمیر کو اس کے محدود مفہوم میں استعمال کیا جائے۔ لسانی اعتبار سے یہ کتبے دو بڑی قسموں میں منقسم ہیں، یعنی سبائی اور معینی (Minaean)۔ حِمْیَری عبارات اوّل الذکر سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے برعکس اب تک جو سکّے دریافت ہوے ہیں وہ تقریباً سب چاندی کے ہیں۔ چند ایک کے سوا، جو ابتدائی زمانے میں جاری ہوے، بیشتر سکوں کو حِمْیَر سے منسوب کرنا چاہیے۔ حِمْیَری زبان کے حروف ھجا میں (جنھیں اہلِ عرب مُسْنَد کہتے ہیں، اگرچہ کتبوں میں اس لفظ کا مفہوم محض کتبہ ہے)، جو فنیقی حروف ھجا کی ایک قسم ہیں اور جنھیں حبشی زبان کے مطابق بنا لیا گیا ہے، عربی زبان کے سب حروف صحیحہ شامل ہیں۔ حروف سِنّیہ "س" کی ایک مختلف شکل کے اضافے کے ساتھ بنائے گئے ہیں۔ سبائی حِمْیَری مخلوط زبان عربی زبان کی ایک شکل ہے، جو شمالی عربی سے بعض نحوی خصوصیات (تنوین کی جگہ آخر میں میم کا استعمال، اداۃ اَلْ کی جگہ "اَنْ" کا اضافہ اور فعل کے چوتھے باب اَفْعَلَ کی بجای هَفْعَلَ) کی بنا پر مختلف ہے، نیز ان دونوں کی لغات میں بھی فرق ہے۔ اس کے برعکس عرب ماہرینِ لغت کا یہ خیال کہ جنوبی عرب کی متاخر زمانے کی زبانیں، بلکہ 'مَہْرَہ' اور 'قارہ' کی زبانیں بھی، حِمْیَر کی قدیم زبان کی شاخیں ہیں، غلط ثابت ہو چکا ہے۔ اگرچہ ان زبانوں نے اپنی لغات میں بہت سے ایسے مصادر اور الفاظ کو محفوظ رکھا ہے جن سے شمالی عربی بیگانہ ہے لیکن وہ کتبوں میں پائے جاتے ہیں۔

کتبوں کی دریافت سے پہلے عربوں کے بیانات، قدیم اور بوزنطی مصنّفین کی ناکافی تحریروں کے ساتھ مل کر، جنوبی عرب کی قدیم تاریخ کے بارے میں ہماری معلومات کا واحد ماخذ تھے۔ یمن کے تُبّع حکمرانوں کا ذکر قرآن میں آ چکا ہے، لہٰذا بعد ازاں حِمْیَر کے بادشاہ تاریخ میں اسی نام سے معروف رہے۔ اب ہمیں کتبوں سے یہ پتا چلا ہے کہ اعلٰی سبا اور حمیر کے بادشاہ ہمیشہ اپنے آپ کو مَلِک کہتے تھے اور لفظ تُبّع قبیلۂ ہَمْدان کے صاحب اقتدار خاندان بتع کے نام کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ انھیں کتبوں سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ادبی مصادر میں حِمْیَری اَقْیال اور اَذْوَاء (بادشاہ، باجگزار امرا) کے بارے میں جو بیانات موجود ہیں وہ زیادہ تر غلط فہمی پر مبنی ہیں اور اس ذریعے سے بادشاہوں کی جو فہرستیں اور انفرادی طور پر تبابعہ کے کارناموں کے متعلق جو بیانات ہم تک پہنچے ہیں وہ اور بھی زیادہ ساقط الاعتبار ہیں۔ قرآن مجید میں ہمیں ملکۂ سبا کے بارے میں عہد نامۂ قدیم کی روایت اور نجران میں ذُو نُوَاس کے ہاتھوں عیسائیوں پر ظلم و ستم اور مکّے کے خلاف تُبّع کی ایک مہم کی جانب اشارات ملتے ہیں۔ اسلام کے ابتدائی دور ہی میں قرآن مجید کے مفسّرین اور خلفاے اوّلین کے عہد کے راویوں نے ملک کی قدیم تاریخ کی طرف اپنی توجہ مبذول کرنی شروع کر دی تھی (مثلاً ابن عباس، کعب الاحبار، وَہْب بن مُنَبِّہ، عُبَید بن شریہ)۔ اگرچہ ان میں سے کئی اشخاص یمن کے باشندے تھے، تاہم انھوں نے اپنے ملک کی مروّجہ روایات سے اس حد تک استفادہ نہیں کیا جتنا کہ بیرونی حکایات سے، مثلاً اسکندر کا افسانہ اور یہودی روایات؛ نیز انھوں نے بعض خود ساختہ روایات کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔

اس قسم کی تاریخی تحقیق و تدقیق کی آخری نشانیاں وہ رائج العام تصانیف ہیں جنھیں ابھی تک شوق سے لوگ پڑھتے ہیں مثلاً بلقیس اور ذوالقرنین کی کہانی، سیرۃ سَیف بن ذی یَزَن وغیرہ۔ بہرحال تین

یمنیوں کی تصانیف علمی اعتبار سے بہت زیادہ سنجیدہ ہیں : رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مشہور سیرت نگار ابن ہشام کی التیجان فی ملوک حمیر، الہمدانی کی الاکلیل اور صفۃ جزیرۃ العرب، نیز قصیدۂ حمیریہ مع شرح اور نشوان (م ۵۷۳ھ) کی لغات شمس العلوم ۔ ان سب نے قدیم مستند تحریروں کا مطالعہ کیا تھا اگرچہ ان کی زبان ان کے لیے اچھی طرح قابل فہم نہیں رہی تھی، لیکن انہوں نے اپنی نسبی اور تاریخی تحقیقات میں اسے استعمال کیا ۔ یہ بات ابھی تحقیق طلب ہے کہ انہوں نے قدیم ملکی روایات سے کہاں تک استفادہ کیا ۔ بہر صورت انہوں نے ان مصنفین کی تقلید بھی نہیں کی جن کا ذکر آ چکا ہے ۔ قبل اسلام کی صرف پہلی صدی سے متعلق معلومات کو صحیح معنی میں تاریخ لکھنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے .

مآخذ : (۱) ۱۸۹۳ء تک کے مآخذ کی فہرست خصوصاً کتبوں سے متعلق F. Hommel : *Südarabische Chrestomathie*، ص ۳۶ ببعد، میں درج ہے اور (۲) ۱۹۰۸ء تک ان مآخذ کا سلسلہ O. Weber کی *Studien Zur Süder Altertumskunde*، ۲ : ۷۱ تا ۱۰۱، میں جاری رکھا گیا ہے؛ حمیر کی قدیم‌تر تاریخ کے بارے میں قب (۳) مقالات از O. Blau و دیگر مصنفین، در *Zeitschr. der .Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۲۲ : ۶۵۴ تا ۶۷۳؛ ۲۴ : ۵۵۹ تا ۵۹۲؛ ۲۵ : ۵۲۵ تا ۵۹۲؛ ۲۷ : ۲۹۵ تا ۳۶۳؛ ۳۰ : ۳۲۰ تا ۳۲۳؛ ۳۱ : ۱۶ تا ۷۴؛ (۴) شپرنگر : *Die alte Geographie Arabiens*، ۱۸۷۵ء؛ حبشی حملے کے متعلق (۵) George : *De Aethiopum imperio in Arabia Felici*، برلن ۱۸۳۳ء؛ (۶) A Dillmann : *Über die Anfänge des Axumitischen Reiches*، برلن ۱۸۷۹ء؛ (۷) *Zur Geschichte des Axumitischen Reichs vom IV bis VI. Jahrhundert*، در کتاب مذکور، ۱۸۸۰ء اور (۸) *Bemerkungen Zur Grammatik des Geez und zur alten Geschichte Abessiniens*، در *Berliner Sitzungsber*، ۱۸۹۰ء، ج ۱؛ (۹) W. Fell : *Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung*، در *Leitschr. d. Deutsch Margenl. Ges.*، ۳۵ : ۱ تا ۷۴ اور اس کے متعلق کتاب مذکور، ص ۳۹۲ تا ۷۱۰؛ (۱۰) I. Guidi : *La lettera di Simeone, verscovo di Bēth. Aršam, sopra i martiri Omeriti*، روما ۱۸۸۱ء؛ (۱۱) E. Glaser : *Die Abessinier in Arabien und Afrika*، ۱۸۹۵ء؛ (۱۲) Carolo Conti Rossini : *Un documento sul Cristianesimo nello Yemen*، روما ۱۹۱۱ء اور آخر میں (۱۳) اکسوم کے شاہی کتبے (جن میں سے جدید ترین *Deutsche Aksum-Expendition*، ج ۴، ۱۹۱۳ء، میں ہیں)؛ کتبوں کی ان اشاعتوں کے علاوہ جن کی طرف Hommel اور Weber نے کتاب مذکور میں اشارہ کیا ہے اور ان متعدد مقالات کے علاوہ جو اس کے بعد علمی رسالوں میں شائع ہوتے رہے ہیں دیکھیے (۱۴) *Corpus Inscriptionum Semiticarum*، پیرس و (۱۵) Martin Hartmann : *Der Islamische Orient*، ج ۲ : *Die Arabische Frag mit einem Versuche der Archaeologie Yemens*، برلن ۱۹۰۹ء؛ حمیری سکوں کا بیان (۱۶) G. Schlumberger : *Le Trésor de San'a*، پیرس ۱۸۸۰ء؛ (۱۷) Barclay V. Head : *Num. Chron.*، سلسلۂ جدیدہ، ۱۸ : ۲۷۳، ۲۸۳؛ ۲۰ : ۳۰۳ تا ۳۱۰؛ (۱۸) D.H. Müller : *Südar. Alterthumer im Kunsthistorischen Hofmuseum*، وی آنا ۱۸۹۹ء، ص ۵۶ تا ۷۸، میں درج ہے ۔ عربی روایات کو (۱۹) A. Schultens : *Historia Imperii Foctanidarum*، Harderovici Gebrorum، ۱۷۸۶ء، أقبر (۲۰)، Caussin de Perceval : *Histoire des Arabes avant*

Islamisme" میں جمع کیا گیا ہے؛ قب نیز عبارات متعلقہ، در ابن اسحٰق، ابن قتیبہ، الطبری، حمزۃ الاصفہانی، المسعودی، ابن خلدون۔ نشوان اور الہمدانی کے متعلق دیکھیے (۲۱) v. Kremer: *Die Himyarische Kassideh*، لائپزگ ۱۸۶۰ء و *Über die Südarabische Sage*، در کتاب مذکور، ۱۸۶۶ء اور *Altarabische Gedichte über die volkssage von Yemen*، در کتاب مذکور، ۱۸۶۷ء؛ (۲۲) D.H. Müller: *Zeitschr d. Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۲۹: ۶۲۰ تا ۶۲۸ و *Südarabische Studien*، وی انا ۱۸۷۷ء و *Die Burgen und Schlösser Südarabiens*، ج ۱ و ۲، در کتاب مذکور، ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۱ء، مع تکملہ در *Südarab. Alterthümer* etc.، ص ۸۰ تا ۹۰؛ (۲۳) Captain W. F. Prideaux: *The Lay of the Himyarites*، Sehore ۱۸۷۹ء؛ تاریخی جغرافیے کے لیے بڑا ماخذ (۲۴) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب ہے، (طبع D.H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء)؛ قب نیز (۲۵) اقتباسات از ابن مجاور، در شپرنگر: *Post-und Reisrouten des Orients*، لائپزگ ۱۸۶۴ء؛ جنوبی عرب کی زبانوں کے متعلق دیکھیے (۲۶) Count Landberg: *Etudes sur les Dialectes de l'Arabie Méridionale*، ج ۱ و ۲، لائڈن ۱۹۰۱ء ببعد و (۲۷) A. Jahn و D.H. Müller کے مقالے بر *Die Mehri-und Soqotri-sprache* در *Südarabische Expedition* etc.، ج ۳ و ۴، وی انا ۱۹۰۲ء.

(J. H. MORDTMANN)

* **الحِمْیَری، ابن عبدالمنعم**: (الشیخ الفقیہ العدل ابو عبداللہ محمد بن ابی عبد اللہ محمد بن ابی محمد عبداللہ بن عبدالمنعم بن عبدالنور الحمیری) عربی کی ایک اہم جغرافیائی لغت الروض المعطار فی خبر الاقطار کا مصنف۔ ہمیں اس کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ المغرب سے آیا تھا اور فقیہ اور عدل تھا۔ لیوی پرووانسال E. Levi-Provencal نے اس کتاب کو پردۂ گمنامی سے باہر نکالا اور اس کا ایک بڑا حصہ شائع کیا (*La Péninsule Ibérique au moyen Age, d'apres le Kitāb ar-Rawḍ al mi'ṭār fi Khabar-al-akṭār d' Ibn Abd-al Mun'im al-Himyari*، لائڈن ۱۹۳۸ء)۔ لیوی پروونسال نے اس کتاب کو (مکناس، فاس، سلا Salé اور تمبکٹو) کے بہت سے مخطوطوں کی مدد سے مرتب کیا ہے، جو گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی اور بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان مخطوطات میں دو دوسرے مخطوطات کا اضافہ ہو سکتا ہے، جو ۱۹۳۸ء کے بعد دستیاب ہوے تھے۔ ایک مخطوطہ، جو ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵ و / ۱۶۳۶ء سے قبل کا مکتوبہ ہے، استانبول کے مکتبۂ نور عثمانیہ میں موجود ہے اور دوسرا مدینے میں مکتبۂ شیخ الاسلام کی زینت ہے۔ تمبکٹو والے مخطوطے سے الروض المعطار کی تالیف کے مقام اور درست تاریخ کا پتا چلتا ہے: یہ جدے Djudda میں ۸۶۶ھ / ۱۴۶۱ء میں تالیف ہوئی۔ عبدالمنعم الحمیری کی جغرافیائی لغت کے مقدمے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ مصنف نے کتاب کی تالیف میں عربی کی تین کتب جغرافیہ کو مآخذ بنایا ہے، جن کا زمانۂ تصنیف پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی ہے اور وہ البکری: کتاب المسالک و الممالک (۴۶۰ھ / ۱۰۶۷ - ۱۰۶۸ء)؛ الادریسی: نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق (۵۴۸ھ / ۱۱۵۴ء) اور ایک جغرافیائی رسالہ موسومہ کتاب الاستبصار فی عجائب الامصار (۵۸۷ھ/۱۱۵۴ء) ہیں۔ مؤخرالذکر تصنیف البکری کی محض نقل ہے، جس میں مؤلف نے اپنے ذاتی مشاہدات بھی شامل کر دیے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ کتاب المسالک و الممالک کی آئندہ اشاعت کے لیے الروض المعطار اہم مآخذ ثابت

ہو سکتی ہے اس لیے کہ کتاب المسالک و الممالک کے جتنے اقتباسات الحمیری کے لغت میں ادھر ادھر ملتے ہیں اگر انھیں اکٹھا کر لیا جائے تو وہ دی سلان، کونک وروزن اور کوالسکی کے مرتبہ نسخوں سے زیادہ مفصل اور مختلف حالات بہم پہنچا سکتے ہیں۔ شہر براغہ (پراگ) کا حال، جو البکری نے ابراہیم بن یعقوب الطرطوشی (٣٣٥ھ / ٩٦٥ - ٩٦٦ء) کے بیان سے لے کر لکھا ہے، وہ الحمیری کے اقتباس سے قطعی مختلف ہے جو کوالسکی نے طبع کرایا ہے۔ الحمیری نے جزیرہ نمائے اندلس کے بارے میں جو بے شمار اقتباسات نزهة المشتاق سے درج کیے ہیں وہ الادریسی کی کامل طباعت میں کارآمد ثابت ہو سکتے ہیں۔

لیوی پرووانسال کی دریافت سے قبل روض المعطار غیر معروف تھی۔ ١٠٦٧ھ / ١٦٥٧ء سے پہلے حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (طبع فلوگل، ٣ : ٤٩، عدد ٦٥٩٧) میں اس کا نام الروض المعطار فی اخبار الاقطار لکھا ہے، جو کسی ابو عبداللہ محمد بن محمد بن محمد الحمیری (م ٩٠٠ھ / ١٤٩٤ء) کی تصنیف تھی۔ لیوی پرووانسال کا خیال ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جسے اس نے دریافت کیا ہے۔ اس خیال کی تائید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کا جو حال لکھا ہے وہ بعینہ الروض المعطار کے اس نسخے سے ملتا جلتا ہے جو ٨٦٦ھ / ١٤٦١ء کا مکتوبہ ہے اور مذکورۂ بالا چھے مخطوطات کے طفیل معروف ہو چکا ہے۔ پھر بھی عبد المنعم الحمیری کی تصنیف عقدۂ لاینحل رہ جاتی ہے۔ دراصل حاجی خلیفہ (٣ : ٤٩١) نے روض المعطار، عدد ٦٥٩٧، کے بعد ایک دوسری کتاب کا ذکر کیا ہے اور اس کا نام بھی روض المعطار ہے اور عدد ٦٥٩٨ ہے۔ دوسری کتاب کے مصنف کا نام بھی، جس کی بابت حاجی خلیفہ ہمیں کچھ بھی نہیں بتلاتا، وہی ہے، یعنی شیخ العمدة ابو عبداللہ محمد بن محمد بن عبداللہ بن عبد المنعم الحمیری۔ اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے لیوی پرووانسال اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ہو سکتا ہے الروض المعطار کے دو نسخے ہوں، جنھیں مختلف اوقات میں ابن عبد المنعم الحمیری کے خاندان کے دو افراد نے لکھا ہو۔ پہلا نسخہ، جو ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے آخر کا لکھا ہوا ہے، معدوم ہے۔ اس مفروضے کی تائید دو باتوں سے ہوتی ہے : (١) الحمیری کے زیر استعمال مآخذ میں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کی لکھی ہوئی کتابوں کا کہیں بھی سراغ نہیں ملتا اور (٢) لغت میں بیان کردہ بیشتر واقعات کا سلسلہ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی سے آگے نہیں بڑھتا۔ دوسرے اس مسودے (نوشتہ ٨٦٦ھ / ١٤٦١ء) کی بے شمار نقلیں موجود ہیں، جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ قیاس چاہتا ہے کہ وہ پہلا نسخہ ہوگا جس کا حوالہ القلقشندی (م ٨٢١ھ / ١٤١٨ء) نے دیا ہے۔ اس امر کا اظہار ضروری ہے کہ الروض المعطار کی تحریر اور اس کے مصنف کی شناخت ابھی تک عقدۂ لاینحل ہے، جو اس کتاب کی کامل اور مبصرانہ اشاعت تک نہیں کھل سکتا۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ جب سے لیوی پرووانسال نے اس کتاب سے اقتباسات جزیرہ نمائے ہسپانیہ و برتگال اور جنوبی فرانس کے بارے میں شائع کیے ہیں (١٩٣٥ء میں اسکندریہ کے روشنی کے مینار کا حال شائع ہوا تھا) لوگوں میں اس کتاب کا عام شوق پیدا ہو گیا ہے، لیکن ١٩٣٨ء سے اس کتاب سے صرف چند ایک اقتباسات ہی اشاعت پذیر ہوئے ہیں۔ چارلس پیلا Ch. Pellat نے ١٩٥٤ء میں بصرے

کے اور لیوی پرووانسال Lévi Provençal نے ۱۹۵۶ء میں اقریطش کے حالات شائع کرائے تھے۔ اطالوی جزائر اور قصبات سے متعلق اقتباسات U. Rizzitano نے چھپوائے ھیں۔ ۱۹۵۹ - ۱۹۶۰ء میں T. Lewicki نے براغه (براگ) اور پولینڈ کی ریاست مشقه (Mieszko I) کے حالات طبع کرائے تھے۔ ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۳ء میں A Malecka نے مشرقی افریقه کے بعض مقامات اور سواحلی علاقوں کے کوائف شائع کرائے تھے۔ ان میں T. Lewicki کے اس مختصر جائزے کا بھی اضافه کیا جا سکتا ھے جو اس نے مشرقی، وسطی اور جنوبی یورپ کے حالات کے متعلق پیش کیا تھا۔ یه حالات اس جغرافیائی قاموس میں جا بجا بکھرے دکھائی دیتے ھیں۔

المغرب (شمالی افریقه) میں اس کتاب نے بے حد مقبولیت حاصل کی۔ القلقشندی کے علاوه، جو اس کتاب کے اولیں مسودے سے عبارتیں نقل کرتا ھے، اس کے اقتباسات المقّری (گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی)، المقدیش (بارھویں صدی ھجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی) اور ناصر السلاوی (تیرھویں صدی ھجری / انیسویں صدی عیسوی) کے ھاں بھی ملتے ھیں۔ بعض کے نزدیک المقری (م گیارھویں صدی ھجری/سترھویں صدی عیسوی) کی کتاب جنی الازھار من روض المعطار الحمیری ھی کی تصنیف کا چربه ھے۔ موجوده تحقیق کے مطابق یه کتاب الادریسی کی نزھة المشتاق کا محض خلاصه ھے۔

مآخذ: (۱) براکلمان: المقریزی، در ۱۱، طبع لائڈن، بار دوم؛ (۲) W. Kubiak: *Some West-and Middle-European geographical names according to the abridgement of Idrīsīs' Nuzhatal-Muštaḳ known as Makrīzīs Ğany al-azhār min ar-rawḍ al M'iṭār*، در *Folia Orientalia*، ۱/۲ (۱۹۵۹ء تا ۱۹۶۰ء): ۱۹۸ تا ۲۰۸؛ (۳) E. Lévi Provençal: الروض المعطار، در *Actes du XVIIIe Congres des Orientalistes*، لائڈن ۱۹۳۲ء؛ (۴) وھی مصنف: *La Péninsule Ibérique....*؛ (۵) وھی مصنف: *Une description inédite du Phare d'Alexandrie*، در *Melangés Maspéro*، ۳: ۱۶۱ تا ۱۷۱، قاھره ۱۹۳۵ء؛ (۶) وھی مصنف: *Une heroine de la résistance musulmane en Sicile au début du XIIIe siècle*، در *O. M.*، ۳۳ (۱۹۵۳ء): ۲۸۳ تا ۲۸۸؛ (۷) وھی مصنف: *Une description arabe inédite de la Crète*، در *Studi... G. Levi Della Vida*، روما ۱۹۵۶ء، ۲: ۳۹ تا ۵۷؛ (۸) T. Lewicki: *Brāga et Miška d'apries une source arabe inédite*، در *Folia Orientalia*، ۱/۲ (۱۹۵۹ تا ۱۹۶۰ء): ۳۲۲ تا ۳۲۶؛ (۹) وھی مصنف: *Kitāb ar-Rawḍ al m'iṭār d'Ibn 'Abd al-mun'im al-Ḥimyarī, as a source of information on Eastern, Central and Southern Europe*، روسی زبان میں، در *Problemi Vostokovedeniya*، ماسکو ۱۹۶۰ء، ۳: ۱۲۹ تا ۱۳۹؛ (۱۰) A. Malecka: *La côte orientale de l'Afrique au Moyen Age d'après le kitāb al-Rawḍ al-miṭār de al-Ḥimyarī* (XVe s.)، در *Folia Orientalia*، ۳ (۱۹۶۲ تا ۱۹۶۳ء): ۳۳۱ تا ۳۴۳؛ (۱۱) Ch. Pellat: *Extraits d'une notice inédite sur Basra*، در *Arabica*، ۱/۲ (۱۹۵۴ء): ۲۱۳ تا ۲۱۵؛ (۱۲) U. Rizzitano: کتاب الروض المعطار لابن عبدالمنعم الحمیری خاصّة بالجزور والبقاع الآطالیه، در مجلات کلیات الآداب، ۱۸ (مئی ۱۹۵۶ء): ۱۲۹ ببعد؛ (۱۳) G. Wiet: *Un resumé d' Idrīsī*، در *Bull. Soc. Royale de Géogr. d'Egypte*، ج ۲۰ (۱۹۳۹ء).

(T. Lewicki)

اَلْحُمَیْمَه: شرق اردن کا ایک غیر آباد مقام (خرابه)، جو ۳۰ درجے عرض بلد شمالی اور تقریباً ۳۵ درجے ۲۰ دقیقے عرض بلد شرقی پر، معان کے شہر سے

تقریباً پچاس کیلومیٹر جنوب مشرق میں، معان اور خلیج عقبه سے مساوی فاصلے پر واقع ہے۔

عرب جغرافیہ‌نویس بیان کرتے ہیں کہ یه جگه دمشق کی جند اور الشّراۃ کے علاقے سے متعلق تھی اور تاریخ میں اس کی شہرت زیادہ‌تر اس وجه سے ہے کہ یه عباسی خلافت کے دعویداروں کا مسکن تھا؛ وہ ٦٨ھ / ٦٨٧ تا ٦٨٨ء اور ١٣٢ھ / ٧٤٩ء کے درمیان آ کر یہاں فروکش ہوئے تھے۔ ٦٨ھ / ٦٨٧ تا ٦٨٨ء میں جب عبداللّٰہ بن العباس کا طائف میں انتقال ہوا تو ان کے بیٹے علی، جو امویوں کے مددگار رہے تھے، الحمیمه میں آ کر سکونت پذیر ہو گئے۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک گاؤں خرید کر قلعه نما مکان بنوا لیا۔ ایک مشہور روایت ہے کہ محمد بن حنفیه (رک باں) کے صاحبزادے ابوالہاشم نے ٩٨ھ/ ٧١٦ء میں مرتے وقت امامت اور خفیه انقلابی تحریک کی رہنمائی کے حقوق محمد بن علی کو منتقل کر دیے۔ وہ اس تحریک کے روح و رواں تھے۔

الحمیمه اس قدیم شاہراہ پر واقع تھا جو ایله اور البتراء کو آپس میں ملاتی تھی۔ الحمیمه اس قدیم بستی کے کھنڈروں پر بسایا گیا جسے بعض مصنّفین نے ٩٣ ق۔م میں نبطی بادشاہ اوبودس Obodas کا آباد کردہ شہر اوارہ Avara قرار دیا ہے؛ یه شہر Peutinger Table میں مذکور ہے۔ آج بھی اس مقام پر بعض دیواروں اور ایک کاریز کے نشانات ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک ٹیلے کے دامن میں، جو ام الاعظم کے نام سے موسوم ہے، خاصے وسیع رقبے پر پھیلے ہوئے کھنڈر نظر آتے ہیں، لیکن کوئی عمارت قائم نہیں رہ سکی۔

مآخذ: (١) F. M. Abel: *Géographie de la Palestine*، پیرس ١٩٣٨ء، ٢: ١٨٢؛ (٢) A. Musil: *The northern Heǧāz*، نیویارک ١٩٢٦ء، ص ٩٥ تا ١٠٦ و اشکال ١٥ تا ١٧؛ (٣) Le Strange: *Palestine*، ص ٣٠، ٤٤٧؛ (٤) A.S. Marmardji: *Textes géographiques arabes sur la Palestine*، پیرس ١٩٥١ء، ص ٥٧؛ (٥) الیعقوبی: کتاب البلدان، ص ٣٢٦؛ (٦) البکری: معجم ما استعجم، ص ٣٨٣، ٢٨٥؛ (٧) یاقوت، بذیل مادّہ؛ (٨) ابوالفداء: تقویم البلدان، ص ٢٢٨ تا ٢٢٩؛ (٩) الیعقوبی: کتاب البلدان، ٢: ٣٤٧؛ (١٠) المسعودی: کتاب التنبیه و الاشراف، ص ٣٣٨؛ (١١) الطبری، بمدد اشاریه؛ (١٢) *Arabskiy anonim*، طبع Gryaznevič، ماسکو ١٩٦٠ء، بمدد اشاریه۔

(D. SOURDEL)

* **حَنابله**: (ع)، حنبلی کی جمع، امام احمد بن حنبلؒ [رک باں] کے فقہی مسلک کے پیرو۔ امام صاحب سے جن بزرگوں نے ان کے مذہب کی روایت کی ہے ان میں مشہور ترین ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی المعروف بالاثرم، کتاب السنن کے مصنف احمد بن محمد بن الحجاج المروزی (انھوں نے بھی کتاب السنن مدوّن کی) اور اسحٰق بن ابراهیم المعروف به ابن راهویه المروزی (ان کی کتاب کا نام بھی کتاب السنن ہے) ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کے دو بیٹوں، صالح اور عبداللّٰه، نے امام صاحب کی مُسند کی روایت میں بڑا حصه لیا۔ ان میں سے بڑے صالح (م ٢٦٦ھ / ٨٧٩ - ٨٨٠ء) نے طرطوس اور اصفہان میں خلافت عباسیه کے ایک قاضی کی حیثیت سے زندگی بسر کی اور چھوٹے عبداللّٰه (م ٢٩٠ھ / ٩٠٣ء) نے مسند کی احادیث کو ایک خاص ترتیب دی، جس میں کچھ اضافے بھی کیے۔ ان کے شاگرد ابوبکر القطیعی (م ٣٦٨ھ / ٩٧٨ - ٩٧٩ء) نے اسے آخری صورت دی۔ القطیعی کے اضافوں کے بارے میں کچھ اختلافات بھی ہوئے۔

بہت سے مشہور راویوں نے امام احمد بن حنبلؒ

سے مسائل و فتاوی کی روایت کی ۔ ان میں ابو داؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ / ۸۸۸ - ۸۸۹ء) اور ابو حاتم الرازی (م ۲۷۷ھ / ۸۹۰ - ۸۹۱ء) اہمیت رکھتے ہیں۔

حنبلی مسلک کی تاریخ میں ابوبکر الخلال (م ۳۱۱ھ / ۹۲۳ - ۹۲۴ء) کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے ۔ الخلال [ورک بان] ابو بکر المروزی کے شاگرد تھے اور بغداد میں انہیں کی مسجد میں درس دیا کرتے تھے ۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب الجامع میں امام احمد بن حنبلؒ کی کتاب المسائل کو شامل کر کے اس کی تنقیح و تہذیب کی ۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں امام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن القیمؒ نے اس کتاب سے بہت استفادہ کیا۔

الخلال نے اور بھی بہت سی کتابیں لکھیں جنہیں بڑا مستند خیال کیا جاتا ہے، بالخصوص کتاب الایمان اور کتاب السنة ۔ ان کی تصانیف میں کتاب فی العلم اور کتاب العلل بھی قابل ذکر ہیں۔

حنبلی فقہ کی شاید سب سے پہلی کتاب بھی الخلال نے مرتب کی، جسے عبدالعزیز بن جعفر (م ۳۶۳ھ / ۹۷۳ - ۹۷۴ء) المعروف بہ ''غلام الخلال'' نے مکمل کیا۔

یہاں دو اور بلند پایہ اور معروف حنبلی مصنفوں کا ذکر بے جا نہ ہوگا ۔ ایک تو مشہور محدث ابو داؤد السجستانی کے فرزند ابو بکر السجستانی (م ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء)، مصنف کتاب المصاحف، ہیں اور دوسرے ابو محمد [ابن ابی حاتم] الرازی، جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے، اپنی مستند کتاب کتاب الجرح و التعدیل کی وجہ سے بہت شہرت رکھتے ہیں ۔ ان کی تفسیر قرآن کی ابن کثیر نے بڑی تعریف کی ہے ۔ ابو حاتم الرازی نے فن جرح و تعدیل سے متعلق کتاب العلل میں ابواب فقہ کی پیروی کی ہے۔

خلافت کی مذہبی و سیاسی تاریخ میں حنابلہ نے جو نمایاں کردار ادا کیا ہے وہ کسی تاریخ دان سے پوشیدہ نہیں ۔ اس سلسلے میں البربہاری (م ۳۲۹ھ / ۹۴۰ - ۹۴۱ء) کی سرگرمیاں قابل ذکر ہیں جنہوں نے معتزلہ اور دوسرے فرقوں کے اثر سے مرکز خلافت کو محفوظ رکھنے کی بھرپور کوشش کی اور اس معاملے میں اتنا جوش دکھایا کہ ۳۲۳ھ / ۹۳۵ء میں خلیفہ الراضی کو حنبلی مسلک کے خلاف ایک فرمان جاری کرنا پڑا۔

البربہاری کے ایک نامور ہمعصر ابوالقاسم الخرقی (م ۳۳۴ھ / ۹۴۵ - ۹۴۶ء)، مصنف کتاب المختصر، نے آل بویہ کی آمد پر بغداد کو خیرباد کہہ کر دمشق میں پناہ لی ۔ بغداد میں بنو بویہ کی حکومت کے قیام کے وقت حنبلی مسلک اس شہر میں خاصا مضبوط تھا ۔ حنبلیوں نے بیک وقت امامیہ مسلک کے فروغ (جو بنو بویہ کے مدنظر تھا)، فاطمیین مصر کے نفوذ اور اسمعیلیت کی ترقی کا بڑی مستعدی کے ساتھ مقابلہ کیا۔

حنبلی فقہ کے ممتاز نمائندوں میں چند خاص الخاص بزرگوں کا سرسری تذکرہ یہاں بے محل نہ ہوگا ۔ ان میں ابو بکر النجّاد (م ۳۴۸ھ / ۹۵۹ - ۹۶۰ء) ہیں، جنہوں نے مسند امام احمد بن حنبلؒ کی تدوین نو کے علاوہ کتاب السنن اور کتاب اختلاف الفقہا، لکھی ۔ ابوبکر الآجری (م ۔ ۳۶۰ھ / ۹۷۱ء) کی کتاب الشریعة اس لحاظ سے انفرادیت رکھتی ہے کہ اس میں وہ علم الکلام (یہاں تک کہ اشعریت) سے بھی احتراز کر کے چلتے ہیں ۔ یہ اصول میں حنبلی تھے اور فروع میں شافعی ۔ پھر ابوالقاسم الطبرانی (م ۳۶۰ھ / ۹۷۱ء) آتے ہیں ۔ یہ کتاب السنة، کتاب مکارم الاخلاق کے مصنف ہیں۔

ابوالحسین بن سمعون (م ۳۸۷ھ / ۹۹۷ء) حنبلی ھونے کے ساتھ ساتھ تصوف کی طرف بھی میلان رکھتے تھے۔ بغداد میں مذھبی موضوعات پر وعظ کیا کرتے تھے اور بہت مقبول تھے۔ باقی اکابر میں العکبری (م ۳۸۷ھ / ۹۹۷ء) عقائد پر دو مشہور کتابوں (الإبانة الکبیرہ اور الإبانة الصغیرہ) کے مصنف ھیں۔ ابن حامد خلیفه القادر باللّٰہ کے قریبی حلقے کے بزرگ تھے۔ ان کی کتاب الجامع فی اختلاف الفقہاء حنبلی فقه کے اھم مآخذ میں سے ھے۔ ان کی کتاب فی اصول الدین اور کتاب فی اصول الفقه بھی خاصی مقبول ھوئیں.

قاضی ابو یعلٰی ابن الفراء (م ۴۵۸ھ / ۱۰۶۶ء) نے ایک کتاب الأحکام السلطانیه لکھی، جس کی بابت یه کہا جاتا ھے که یه الماوردی کی اسی نام کی کتاب کی تقریباً نقل ھے۔ ابو یعلٰی کی مشہور کتابیں الخرقی پر حواشی، اصول فقه پر ایک رساله (کتاب المجرد) اور اختلاف العلماء پر ایک کتاب کتاب الاختلاف اور کتاب المعتمد جو علم الکلام پر ھے۔ ابو یعلٰی نے القائم کے زمانے میں اھل السنت کے مسلک کی پر زور تائید کی۔ خلافت بغداد کی آخری دو صدیوں میں طرح طرح کے سیاسی حوادث پیش آئے۔ اھل السنت کے مسلک کے فروغ کے لیے جو کام ھو رھا تھا واقعات نے قدرتی طور پر اس کی تائید کی۔ طغرل بیگ نے ۴۴۷ھ / ۱۰۵۵ء میں بغداد پر قبضه کر لیا اور ۴۶۷ھ / ۱۰۷۴-۱۰۷۵ء میں آتسز [رک بآن] نے دمشق میں عباسی خطبه قائم کر دیا۔ اس طرح کے چند اور واقعات نے اھل السنت کے غلبے کے لیے راسته ھموار کیا۔ المقتفی (۵۳۰ھ / ۱۱۳۶ء تا ۵۵۵ھ / ۱۱۶۰ء) کی خلافت اور شام میں زنگیوں اور ایوبیوں کے عروج نے یه میلان اور بھی نمایاں کیا۔ کہا جا سکتا ھے که یه دو صدیاں حنبلی مسلک کے لیے بڑی مقبولیت کی تھیں.

اس زمانے میں شریف ابو جعفر الھاشمی (م ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷ء)، جو بغداد کی کئی اصلاحی تحریکوں میں سرگرم رھے اور ابو الخطاب الکوذانی (م ۵۱۰ھ / ۱۱۱۶-۱۱۱۷ء)، جو ھر سیاسی ھنگامے سے دور اپنا کام کر رھے تھے، حنبلی فقه کی حمایت و تبلیغ میں بہت پیش پیش نظر آ رھے ھیں.

ان کے علاوہ ابوالوفا ابن عقیل (م ۵۱۳ھ / ۱۱۱۹-۱۱۲۰ء) حنبلی مسلک کے بڑے علما میں سے تھے، لیکن ان پر اعتزال کی حمایت اور الحلاج کے عقائد کی تائید کا الزام لگا اور اس وجه سے شریف ابو جعفر الھاشمی نے ان کے خلاف تحریک بھی چلائی؛ تاھم یه واقعه ھے که ابن عقیل نے علم کلام اور اشعریت کی مخالفت میں بڑا سرگرم حصه لیا اور خلیفه المقتدی (۴۶۷ تا ۴۸۷ھ) اور خلیفه المستظہر (۴۸۷ تا ۵۱۲ھ) دونوں ان کی بڑی عزت کرتے تھے۔ ابن عقیل نے کتابیں بھی بہت سی لکھیں مثلاً کتاب الفنون، کتاب الفصول (= کفایة المفتی)، کتاب الارشاد فی اصول الدین، کتاب الواضح فی اصول الفقه اور کتاب الانتصار لاھل الحدیث.

اب تین نامور اور آتے ھیں۔ ان میں وزیر ابن ھبیرہ (م ۵۶۰ھ / ۱۱۶۵ء) تھے، جو خلیفه المقتفی اور المستنجد کے زمانے میں منصب وزارت پر فائز رھے۔ ان کا سیاسی مسلک یه تھا که خلافت کو سلجوقیوں کے اثر سے آزاد کرائیں اور فاطمیین مصر کے اقتدار کا خاتمه کر دیں۔ انھوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی شرح کتاب الإفصاح کے نام سے لکھی۔ یه کتاب خاصی مقبول ھوئی.

دوسرے نامور شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء) تھے۔ طریقت میں سلسلۂ قادریه [رک بآن] ان سے منسوب ھے، مگر اصول میں حنبلی مسلک کی پیروی کی۔ غنیة الطالبین ان کی مشہور تصنیف ھے، جس میں علم الاخلاق سے بحث کی گئی ھے.

ابوالفرج ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) فقیہ، محدث، مؤرخ اور سب سے بڑھ کر واعظ اور مبلّغ تھے۔ انھیں بھی المقتفی اور المستنجد کے زمانے میں بڑا رسوخ حاصل ہوا اور المستضیٔ کے دور میں وہ اپنے عروج پر تھے، مگر الناصر کے زمانے میں ان کا اثر کم بلکہ ختم ہو گیا۔ ۵۹۰ھ / ۱۱۹۴ء میں وہ گرفتار کر لیے گئے اور واسط میں پانچ سال تک نظر بند رہے اور رہائی کے تھوڑے عرصے بعد فوت ہو گئے۔ ان کی سبھی کتابیں عزت و تکریم سے دیکھی جاتی ہیں۔ المنتظم (تاریخ)، صفة الصفوة (سیر و تراجم)، تلبیس ابلیس (ردّ بدعت و الحاد) کے علاوہ ان کی لکھی ہوئی سوانح عمریوں نے خاصی شہرت حاصل کی۔ الحلّاج [رک باں] اور خلیفہ الناصر کے خیالات کی تردید میں بھی رسالے لکھے۔ اگلے پچاس برسوں میں بغداد میں حنبلی مسلک کے کئی نمائندے افق پر ابھرے، مثلاً ابن المارستانیہ (م ۵۹۹ھ / ۱۲۰۳ء)۔ محمد بن عبداللہ السامری (م ۶۱۶ھ / ۱۲۱۹-۱۲۲۰ء) (مصنف کتاب المستوعب اور کتاب الفروق)، اسحٰق بن احمد العلثی (م ۶۳۴ھ/۱۲۳۶-۱۲۳۷ء)۔ محی الدین ابن الجوزی (م ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء) ایک مشہور واعظ کے بیٹے تھے (بغداد پر مغولوں کے قبضے کے وقت، حنبلی مسلک پر ثابت قدم رہ کر اپنے تینوں بیٹوں سمیت شہید ہوئے)۔ جہاں تک صوبوں کا تعلق ہے اصفہان میں ابو عبداللہ بن مندہ (م ۳۹۵ھ / ۱۰۰۴-۱۰۰۵ء) اور ان کے فرزند ابوالقاسم (م ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷-۱۰۷۸ء)، ہرات میں منازل السائرین کے مصنف شیخ الاسلام عبداللہ الانصاری (م ۴۸۱ھ / ۱۰۸۸-۱۰۸۹ء)، دمشق میں قدیم استاد شیخ ابوصالح مفلح (م ۳۳۰ھ / ۹۴۱-۹۴۲ء)، فلسطین اور شام میں ابوالفرج الشیرازی (م ۴۸۶ھ / ۱۰۹۳ء) اور ان کے فرزند عبدالوہّاب (م ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱-۱۱۴۲ء) تھے، یہ سب علما و فقہا حنبلی مسلک کی اشاعت کا باعث بنے۔ زنگیوں اور ایوبیوں کے عہد حکومت میں حنبلی علما کے دو اور خاندان مشہور تھے: بنو منجا اور بالخصوص بنو قدامہ۔ دوسری طرف قصبۂ حران بھی قدیم زمانے سے حنبلی مذہب کا اہم مرکز تھا جس کی نمائندگی المنتقٰی اور المحرر کے مصنف مجدالدین ابن تیمیہ (م ۶۵۲ھ / ۱۲۵۴-۱۲۵۵ء) نے کی۔ بحری ممالیک اور عثمانیوں کے دور میں بھی حنبلی مسلک کا خاصا اثر نظر آتا ہے۔ اس زمانے کے عظیم ترین نمائندے احمد بن تیمیہ [رک بہ ابن تیمیہ] (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) تھے۔ ان کا خاندان منگولوں کے حملے کے خطرے کے پیش نظر ۶۶۶ھ/ ۱۲۶۷-۱۲۶۸ء میں دمشق میں آ گیا تھا۔ ابن تیمیہ نے یہیں تعلیم پائی۔ ان کے اکتسابات کا دائرہ وسیع تھا۔ جملہ علوم دینیہ اور کلام و فلسفہ میں بڑی دسترس رکھتے تھے۔ انھوں نے بہت سے مناظرے کیے اور اعلائے کلمۂ حق کی وجہ سے کئی مرتبہ معتوب بھی ہوئے۔ جلاوطنی، قید و بند اور مصائب و شدائد سے گزرنا پڑا۔ احیائے سنت اور ردّ بدعت و الحاد کے سلسلے میں، انھوں نے فکر دینی کی تاریخ پر محکم نقش ثبت کیے۔

ان کے بڑے شاگرد ابن قیّم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰-۱۳۵۱ء) اپنے گرامی قدر استاد کے قدم بہ قدم چلے اور معتوب ہوتے رہے۔ زاد المعاد، اعلام الموقعین، الطرق الحکمیة ان کی اہم کتابیں ہیں [نیز رک بہ ابن قیّم]۔ ان کے شاگرد عبدالرحمٰن بن رجب (م ۷۹۵ھ / ۱۳۹۳ء) حنبلی مسلک کی تاریخ ذیل علی طبقات الحنابلہ کی بدولت مشہور ہوئے۔ ان کی کتاب قواعد بھی اہمیت رکھتی ہے۔

ممالیک کے دور میں آگے چل کر حنبلی مسلک شام اور فلسطین میں زوال پذیر ہوتا گیا جس

کی ایک وجہ ابن عربی کے خیالات کی اشاعت بھی تھی، لیکن حنبلی خاندان جو سرکاری مناصب پر فائز چلے آتے تھے خاصے باثر تھے، اس لیے ان کا اثر پھر بھی باقی رہا۔ قاضی القضاۃ برہان الدین ابن مُفْلِح (م ۸۸۴ھ / ۱۴۷۹ - ۱۴۸۰ء) ایک ایسے ہی خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس میں کئی بلند پایہ علما پیدا ہوے۔

نویں صدی ہجری کے آخر اور دسویں اور گیارھویں صدی ہجری میں اور اس کے بعد جن علما نے نام پایا ہے ان میں علاء الدین المَرْداوی (م ۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ - ۱۴۸۱ء)، شرف الدین موسی الحَجّاوی (م ۹۶۸ھ / ۱۵۶۰ - ۱۵۶۱ء)، منصور البُہوتی (م ۱۰۵۱ھ / ۱۶۴۱ء)، شذرات الذہب کے مصنف ابن العماد (م ۱۰۸۹ھ / ۱۶۷۹ء)، علی البرادعی (م ۱۱۵۰ھ / ۱۷۳۷ - ۱۷۳۸ء) اور شیخ عبدالرحمٰن البعلی (م ۱۱۹۲ھ / ۱۷۷۸ء) قابل ذکر ہیں۔

عثمانیوں کے عہد میں حنبلی مسلک کی تاریخ کا اہم واقعہ یہ پیش آیا کہ شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۲ء) کے زیر قیادت ایک مذہبی تحریک نے "وہابیت" کے نام سے فروغ پایا۔ یہ نام دراصل شیخ محمد بن عبدالوہاب کے عقائد کے مخالفین کا دیا ہوا ہے۔ شیخ کے طرفدار اور متبعین کا دعوٰی فقط یہ ہے کہ وہ حنبلی مسلک کے پیرو ہیں۔ بہر حال بعض حنبلی عقائد میں شدت اختیار کرنے کی وجہ سے شیخ کی سخت مخالفت ہوئی، تاہم انہوں نے درعیہ کے مقام پر امیر محمد بن سعود کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔ چنانچہ ۱۱۵۷ھ / ۱۷۴۴ء میں سعودی ریاست وجود میں آئی جو شیخ کی تحریک کا مرکز و محور بن گئی۔ شیخ کی اہم تصنیف کتاب التوحید ہے جو کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔ شیخ اور ان کے پیروؤں نے امام ابن تیمیہ کی کتابوں سے خاص استفادہ کیا خصوصاً السیاسۃ الشرعیہ اور منہاج السنۃ، لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ سب حنابلہ شیخ کے خیالات سے متفق نہ تھے۔ تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دور آخر کی بہت سی اصلاحی و انقلابی تحریکوں میں جو عالم اسلام میں پیدا ہوئیں، اس نئی دعوت کے اثرات کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی یَعْلٰی (م ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء): طبقات الحنابلۃ، طبع محمد حامد الفقی، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۲ء؛ (۲) ابن رجب: ذیل علی طبقات الحنابلۃ، طبع محمد حامد الفقی، ۲ جلدیں قاہرہ ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۳ء؛ (۳) النّابلسی (م ۷۹۷ھ / ۱۳۹۵ء): کتاب الاختصار، طبع احمد عبید، دمشق ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۲ء؛ (۴) ابن العماد (م ۱۰۸۹ھ / ۱۶۷۹ء): شذرات الذہب، ۸ جلدیں، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۳ء؛ (۵) جمیل الشطّی: مختصر طبقات الحنابلۃ، دمشق ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۱ء؛ اس موضوع کا ایک مفید تعارف؛ (۶) ابن بدران: مَدْخَل الی مذہب الامام احمد بن حنبل، دمشق، تاریخ ندارد؛ (۷) H. Laoust: *Le hanbalisme sous le caliphat de Baghdad (241 - 656 / 856 - 1258)*، در *REI*، ۱۹۵۹ء، ص ۶۷ تا ۱۲۸؛ (۸) وہی مصنف: *Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides*، در *REI*، ۱۹۶۰ء، ص ۱ تا ۷۱۔

(H. LAOUST [تلخیص از ادارہ])

حَناطَہ: (ع)؛ مردے پر خوشبو لگانا۔ یہ مادہ تمام سامی زبانوں میں مشترک طور پر آتا ہے۔ شروع میں یہ لفظ رنگ کی تبدیلی کے معنوں میں، خصوصاً پھلوں کے پکنے کے لیے استعمال ہوتا تھا، پھر خوشبو دار بیلوں کے ڈھیر کے لیے بولا جانے لگا۔ عربی اور عبرانی میں یہ مادہ دونوں معنوں کے لیے آتا ہے۔ عربی میں گندم فروش کو حَنّاط کہتے ہیں۔ سمعانی نے حناط اور حَنّاطی کے معنی بقّال لکھے ہیں۔ صرف ارامی زبان میں اس کے معنی

حنوط لگانے والے کہ هیں۔ حنوط ایک قسم کا خوشبودار مرکب هوتا هے، جو مردوں کے لگایا جاتا هے۔ ”جب عرب مرنے مارنے کے لیے تیار هو جاتے تھے تو وه اپنے جسم پر حنوط لگا لیا کرتے تھے؛ اس طرح وه موت کے لیے کمربسته هو جایا کرتے تھے“ (دیوان عبید بن الابرص ص ۱۷، مطبوعه ۱۹۱۳ء)۔

حضرت ثابت بن قیسؓ انصار کے علمبردار تھے۔ انهوں نے (جنگ میں جاتے هوے) اپنے جسم پر حنوط لگائی، کفن پهنا، گڑھا کھود کر اس میں ایڑیاں جما لیں اور لڑتے هوے شهید هوے۔ زمانهٔ قدیم میں یه رسم ثمود کے هاں بھی پائی جاتی تھی، جب انهیں تباهی کا یقین هو جاتا تو وه حنوط لگا کر کھالیں بطور کفن پهن لیا کرتے تھے۔ یه رسم صرف لڑنے والوں هی تک محدود نه تھی؛ ایک شاعر کهتا هے: ”هر زنده پر موت کے لیے حنوط مل جائے گی“۔ یه رسم محض افادی نوعیت کی نه تھی، اس کا ایک اعتقادی پهلو بھی تھا ـ عقیده یه هے که جب آدمی موت کے قریب هوتا هے تو فرشتوں (کی آمد) کے اعزاز میں بھی خوشبو موجود هونی چاهیے۔ شهداء اور اونٹوں سے گر کر مرنے والوں کے لیے حنوط کی ضرورت نه تھی۔ انجیل میں اس سے ملتی جلتی کهانی ملتی هے: ”اس عورت نے تدفین کے لیے میرے جسم پر حنوط چھڑکی اور مسالے اور خوشبودار چیزیں قبر تک لے گئے“۔

حنوط کی کئی قسمیں تھیں، کافور اس کی بهترین قسم تھی، لیکن ایک خیال کے مطابق حنوط ایک قسم کا زریره یا مرکب تھا، جس میں مشک، عنبر، کافور، هندی نرسل اور برادهٔ صندل شامل هوتے تھے۔ بعض لوگ خشک کافور کی تاکید کرتے هیں اور بعض مردوں کے لیے زعفران کو ممنوع ٹھیراتے هیں۔ جهاں تک مردوں کے لیے خوشبو کا تعلق هے مشک، کافور سے زیاده خوشگوار نظر آتی هے، لیکن لاش کو خشک کرنے، سرد رکھنے سخت کرنے اور کیڑوں کو دور رکھنے کے لیے مؤخرالذکر زیاده مفید هے۔ کافور کو غسل کے پانی میں نهیں ڈالنا چاهیے، بلکه جسم خشک هونے کے بعد اس پر چھڑک دینا چاهیے۔ بعض کهتے هیں که حنوط کو جسم پر لگانا چاهیے۔ بعض کا قول هے که اسے کفن کے کپڑے کے درمیان رکھ دینا چاهیے۔ بعض کا خیال هے که اسے کفن اور جنازے پر چھڑک دینا چاهیے۔ اسے آنکھوں، ناک، کانوں، پیٹ، ٹھوڑی کے نیچے، بغلوں، ناف، کولهوں کے درمیان، گھٹنوں کے پیچھے اور پاؤں کے تلووں پر ڈالا جانا چاهیے۔

بعض جسم کے سوراخوں کو روئی سے بند کر دینے کے حق میں هیں۔ کچھ لوگ اسے مقعد میں بھی رکھ دیتے هیں۔ ایک مصنّف کے بقول اس عمل سے مقصد یه هے که لاش کیڑوں سے محفوظ رهے۔ بعض روئی کے زیاده استعمال کو ممنوع بتاتے هیں، کیونکه میّت بنڈل کی طرح نهیں، بلکه لاش هی کی طرح نظر آنی چاهیے۔ ان کے خیال کے مطابق ناک، گلے اور مقعد کو روئی سے بند نهیں کرنا چاهیے۔ پیٹ پر چاقو یا بوجھ رکھنے کا بھی رواج تھا تاکه دفن سے پهلے دل سوج اور پیٹ پھٹ نه جائے۔ زمانهٔ مابعد میں صبرة (مادّه صبر سے)، یعنی ایلواء یا کسی اور تلخ بوٹی کو نچوڑ کر اس کا پانی حنّاط کے بدلے استعمال هونے لگا۔ عرب مصنّفوں نے ایلوے کا ذکر محض ثمود کے قصے میں کیا هے، ورنه اس کا ذکر صرف سریانی لغت میں ملتا هے۔

۲۵۷ھ / ۸۷۱ء میں بصرے میں ایک آدمی زنگیوں کی بغاوت میں مارا گیا۔ اس کی لاش دو سال بعد برآمد هوئی۔ یه لاش صحیح وسالم تھی، صرف گوشت هڈیوں سے چمٹ کر سوکھ گیا تھا اور پیٹ پر بھی سوراخ وغیره نه تھے۔ اس سے یه نتیجه

نکالا جا سکتا ہے کہ عرب مردوں کے پیٹ سے آنتیں نکالنے کے عمل سے آشنا تھے۔ بعض علما کا فتوی ہے کہ مدفون لاش کو قبر کھود کر باہر نکالنا جائز نہیں، جیسا کہ یمن میں رواج تھا، لیکن دوبارہ دفن کرنے کا بھی رواج رہا ہے۔

۵۵۹ھ / ۱۱۶۴ء میں ایک شخص کا موصل میں انتقال ہو گیا۔ اس کی میت کو بغداد، حلے، کوفے کے راستے کربلا اور نجف کی زیارت کراتے ہوے مکے اور عرفات لے گئے، جہاں اسے ایک حاجی کی حیثیت دی گئی اور بالآخر مدینۂ منورہ لائے، جہاں اسے اس کی تعمیر کردہ رباط میں دفن کیا گیا۔ ۶۱۵ھ / ۱۲۱۸ء میں دمشق کا والی مر گیا۔ اس کی موت کو پوشیدہ رکھا گیا۔ لاش کو حنوط مل کر ایک چارپائی پر رکھ دیا گیا اور ایک غلام پنکھے سے ہوا دیتا رہا؛ بعد ازاں میت کو دمشق لایا گیا۔ ۶۶۵ھ / ۱۲۵۷ء میں ایک شخص کا بغداد میں انتقال ہو گیا۔ اس کی لاش کو حاجیوں کے ہمراہ بھیج دیا گیا، لیکن انہیں وطن واپس آنا پڑا۔ وہ لاش کو ایک بدو کے پاس چھوڑ آئے، جو ایک سال تک اسی بدو کے پاس پڑی رہی۔ ان مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لاشوں کو گلنے سڑنے سے بچانے کے لیے حنوط ایک مؤثر اور کارگر چیز تھی۔ دوسری طرف ابن بطوطہ کے ہاں یہ ذکر ملتا ہے (۲ : ۳۱۳، مترجمۂ ''گب، ۲ : ۳۷۷) کہ صادق خاں کے لڑکے کی لاش کو مسالا لگا کر محفوظ رکھا گیا اور اسے کفن میں لپیٹ کر ایک کھلے کنبہا میں رکھ دیا گیا تاکہ بدبو خارج ہوتی رہے۔ یہ ۷۳۱ھ / ۱۳۳۱ء کا واقعہ ہے۔

جب سیف الدولہ کا ۳۵۶ھ / ۹۶۷ء میں انتقال ہوا تو اسے کئی بار پانی اور عطریات سے غسل دیا گیا۔ ایک ہزار مثقال غالیہ گردن اور رخساروں پر ڈالی گئی۔ تیس مثقال کافور کانوں، آنکھوں، ناک اور گردن کے پیچھے چھڑکا گیا۔ کفن ایک ہزار درہم کا تھا۔ آخر میں میت کو تابوت میں رکھ کر اس پر کافور ڈالا گیا۔ جب ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء میں ابن کِلّس کی وفات ہوئی تو خلیفہ نے کفن کے لیے کپڑا دیا۔ (اس کے علاوہ دیبقی سلمل کے پچاس پارچے عنایت کیے۔ سنہری زرتاروں کے بوجھ سے ہر پارچہ وزن میں تیس مثقال تھا۔ ان میں حنوط، کافور کا ڈبّا، مشک کی دو شیشیاں اور پچاس من عرق گلاب بھی تھا۔ تمام چیزوں کی قیمت دس ہزار دینار تھی (المقریزی: الخطط، ۱ : ۱۲۷ و ۲ : ۷)۔ تمام خوشبودار مسالوں کے لیے بطور مجموعی حنوط کی اصطلاح مستعمل تھی)۔

کربلا اور نجف میں لائی جانے والی لاشوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ تابوت یا چٹائی میں لپٹی ہوں۔ لاش کو حفاظت سے رکھنے کے لیے خوشبودار مسالا ضروری ہے، عصری لغات میں لاش کو مسالا لگا کر محفوظ رکھنے کا ذکر آتا ہے، لیکن لسان العرب میں اَحْنَطَ الرِّمث کے معنی ہڈیوں کے سفید ہونے کے آئے ہیں۔ آج کل تونس میں پستے کی رال، لہسن کی پوتھیوں اور عرق گلاب سے حنوط کا کام لیا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) لسان العرب؛ (۲) تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) ڈوزی : *supplément*، بذیل مادّۂ صبر؛ (۴) البخاری، کتاب الجنائز مع شروح؛ فقہی تصانیف : (۵) ابن الحاج : المدخل، ۱۹۲۹ء، ۳ : ۲۳۷ تا ۲۷۲؛ (۶) Mez : انگریزی ترجمہ از صلاح الدین خدا بخش : *Renaissance in Islam*.

(A. S. TRITTON)

* **حنبلی** : رک بہ حنابلہ.

• **حَنْدُوس** : (یعنی پیتل یا کم قیمت چاندی) ۔ کم قیمت چھوٹے سکے، جو المغرب میں پانچویں سے آٹھویں صدی ہجری تک رائج رہے۔ یہ سکے الموحدون

کے چوکور نقرئی سکوں کی کھوٹی نقل تھے، جو طویل عرصے تک بہت مقبول رہے اور جنھیں کئی عیسائی حکمران بھی بطور مشترک زر مبادلہ (monetae miliarenses, millarés) بنواتے رہے تھے۔ حندوسیہ چھوٹے چھوٹے بےقاعدہ کٹے ہوئے، کھوٹی چاندی کے کم قیمت سکے ہوتے ہیں، جن کا وزن سات سے لے کر چودہ گرین تک ہوتا ہے۔ ان پر عام طور سے نہ تو کسی حکمران کا نام ہوتا ہے اور نہ ٹکسال کا نام اور نہ کوئی سنہ ہی، بلکہ ایک قرآنی آیت (۱۱ [ھود]: ۷۴) کی ایک مبدّل شکل کندہ ہوتی ہے۔ ابتدا میں غالبًا یہ سکے زیری، حفصی، مرینی اور افریقہ کے دوسرے حکمرانوں اور اسی زمانے کے چھوٹے چھوٹے اندلسی حکمران خاندانوں کے وقت میں بنائے گئے تھے۔ مغربی بحیرۂ روم کی چھوٹی موٹی تجارت میں بطور ایک معیاری سکے کے انھوں نے خاصی اہمیت حاصل کر لی تھی اور اسی لیے ہسپانیہ اور جنوبی فرانس کی ٹکسالوں میں بھی ان کی نقل کی جاتی تھی۔

مآخذ: (۱) البیان، طبع Dozy، ۱: ۲۶۵ و مترجمۂ E. Fagnan، ۱: ۳۷۶؛ (۲) De Slane: Histoire des Berbères، ۲: ۳۰۴؛ (۳) H. Sauvaire: Matériaux etc.، ۱: ۱۰۲؛ (۴) Longperier: Oeuvres، ۵: ۳۲۰؛ (۵) H. Lavoix: Catalogue des Monnaies musulmanes، Espagne et Afrique، تمہید ص ۳۶ اور ص ۲۹۲؛ (۶) Dozy: Supplement، ۱: ۳۳۱۔

(E. v. ZAMBAUR)

حَنْظَلَة بن ابی عامر: رک بہ غسیل الملائکہ۔

حَنْظَلَة بن صَفْوان: حضرت نبی اکرمؐ اور حضرت مسیح کے درمیانی عرصہ (فترہ [رک باں]) کے لوگوں میں سے ایک شخص، جسے اصحاب الرّس [رک باں] کی طرف مبعوث ایک نبی خیال کیا جاتا ہے، جنھوں نے اس کے ساتھ بدسلوکی کی اور خود ہلاک ہونے سے قبل اسے قتل کر دیا۔ اس قصے کی تشکیل بظاہر تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں شروع ہوئی (قبّ الجاحظ: تربیع، طبع Pellat، بمدد اشاریہ)، لیکن ابن قتیبہ حنظلہ کا فترہ کے انبیا میں ذکر نہیں کرتا اور المسعودی (مروج، ۱: ۱۲۵؛ ۳: ۱۰۵) اس کے لیے صرف چند سطور وقف کرتا ہے؛ بعد میں مفسرین نے قرآن مجید کی عبارت اَصْحٰبَ الرَّسِّ (۲۵ [الفرقان]: ۳۸؛ ۵۰ [قٓ]: ۱۲) کی تفسیر کرنے کی جو ضرورت محسوس کی اس سے اس قصے کو چار چاند لگ گئے، جس نے آخرکار حنظلہ سے خالد بن سنان [رک باں] کا کردار منسوب کر دیا، جو اس نے افسانوی پرندہ عنقاء [رک باں] کو ہٹانے یا ہلاک کرنے میں ادا کیا تھا (یہ پرندہ اصحاب الرّس کو تباہ کر رہا تھا، القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وُستنفلٹ، ص ۳۶۷)۔ مزید برآں آیت کریمہ (۲۲ [الحج]: ۴۵) یعنی کتنے ہی پتھروں سے بنے ہوئے کنویں، کتنے ہی مضبوط محلات (ویران ہیں)، کی تفسیر میں حنظلہ، اور ایک مرتبہ پھر اصحاب الرّس نمودار ہوتے ہیں: مؤخرالذکر کے پاس عدن میں ایک کنواں تھا جو انھیں وافر پانی فراہم کرتا تھا اور ان کا ایک بادشاہ تھا جو ان پر عدل و انصاف سے حکومت کرتا تھا اور ان کی خوشحالی کا ضامن تھا۔ جب بادشاہ فوت ہوا تو اس کی رعایا نے اسے حنوط کر لیا تا کہ اس کی صورت محفوظ کر سکیں اور شیطان سے اکساہٹ پا کر، جو بادشاہ کے مردہ جسم میں داخل ہو گیا تھا اور یہ دعوٰی کیا تھا کہ وہ مردہ نہیں ہے، اس بت کی پرستش شروع کر دی جس کے متعلق شیطان نے حکم دیا تھا کہ اسے ایک پردے کے ذریعے چھپا دیا جائے؛ تاہم اللہ تعالٰی نے اس قوم کی طرف نبی حنظلہ بن صفوان العبس کو بھیجا (جو صرف خواب کی حالت میں اس سے الہام پاتا تھا) تا کہ ان پر شیطان کے دھوکے کا انکشاف کریں اور اس کی پرستش سے

انھیں موڑیں، لیکن اصحاب الرّس نے اس کے الفاظ پر یقین نہ کیا، اسے قتل کر ڈالا اور اسے کنویں میں پھینک دیا۔ اس کے جلد بعد انتقام الٰہی واقع ہوا اور اس قوم کو ہلاک کر دیا گیا اور ان کا ملک جنّوں اور جنگلی جانوروں کو دے دیا گیا۔

مآخذ: متن میں مندرج حوالوں کے علاوہ (۱) ثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۱۲۹ تا ۱۳۳؛ (۲) الدّمیری، بذیل مادۂ عنقاء؛ (۳) المقدسی: *Création*، ۲: ۱۳۳ (متن) و ۱۳۸ (ترجمہ)؛ (۴) R. Basset: *1001 Contes etc*، ۲: ۸۶ تا ۸۸، جو ابن کثیر (البدایۃ، ج ۲) سے Hammer: *her origines russes*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۰۲ء، ص ۱۵ تا ۱۶، ۸۷ کی پیروی میں ایک عبارت نقل کرتا ہے اور اس کے ساتھ متوفی کا روپ اختیار کر لینے والے شیطان کے قصّے کا تقابلی مطالعہ بھی دیتا ہے۔

(CH. PELLAT)

* **حَنْظَلَه بن صَفْوان:** بن زُہَیر الکلبی، بنو امیہ کا سپہ سالار اور والی، جسے شوال ۱۰۲ھ/اپریل ۷۲۱ء میں خلیفہ یزید ثانی نے اس کے بھائی بشر بن صفوان (جسے افریقہ بھیج دیا گیا تھا) کی جگہ مصر کا والی مقرر کر دیا۔ مصر میں اپنے سہ سالہ عہد حکومت (شوال ۱۰۲ھ / اپریل ۷۲۱ء تا شوال ۱۰۵ھ / مارچ ۷۲۴ء) میں اس نے یزید کے احکام کی تعمیل میں مجسموں کو تباہ کروا دیا اور تصاویر کو مٹوا دیا۔ پہلے تو ہشام نے اسے اس کے عہدے سے برطرف کر دیا مگر پھر اسے مصر واپس بھیجنے پر مجبور ہو گیا (۷ شعبان ۱۱۸ھ/۲۰ اگست ۷۳۶ء)، کیونکہ اس کے جانشین عبد الرحمٰن بن خالد کی نااہلی کی وجہ سے یہ خطرہ لاحق ہو گیا تھا کہ اس صوبے پر بوزنطی دوبارہ قبضہ نہ کر لیں۔ اسے اس صوبے پر حکومت کرتے پانچ سال اور آٹھ ماہ ہو گئے تھے جب المغرب میں خارجی بربروں کی بغاوت عربوں کی حکومت کے لیے ایک سنگین خطرہ بن گئی، جنھوں نے سبو کے کناروں پر ایک عرب فوج کو بالکل تباہ کر دیا اور افریقہ کے گورنر کلثوم بن عیاض کو قتل کر دیا (۱۲۳ھ/۷۴۰-۷۴۱ء)۔ ہشام کے حکم پر حنظلہ صفر ۱۲۴ھ/ دسمبر ۷۴۱ - جنوری ۷۴۲ء میں وہاں عین وقت پر پہنچا تاکہ بربروں کو پسپا کرے جنھوں نے افریقیہ پر حملہ کر دیا تھا اور قیروان کے لیے خطرہ بنے ہوئے تھے۔ دارالحکومت میں اپنے صدر دفاتر قائم کرنے کے بعد حنظلہ نے ایک حملہ بولا اور یکے بعد دیگرے عبدالواحد بن یزید الھُوّاری کو الاصنام (جلولاء ؟) میں اور عکّاشہ بن ایّوب الفَزاری کو القرن میں شکست دی (ان دو فتوحات کی تاریخی ترتیب مختلف مصادر میں مختلف ہے)۔ عکّاشہ کو گرفتار کر کے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا (جمادی الآخرہ ۱۲۴ھ / اپریل - مئی ۷۴۲ء)۔

بنو امیہ کے زوال پر منتج ہونے والے ہنگاموں کے اثرات المغرب میں بھی محسوس ہوئے۔ ایک غاصب عبدالرحمٰن بن حبیب الفہری نے، جو عُقبہ بن نافع کی اولاد سے تھا اور اندلس سے لوٹ آیا تھا، تونس میں بغاوت کر دی اور حنظلہ سے کہا کہ قیروان اس کے حوالے کر دے۔ مذہبی روا داری کی وجہ سے مؤخر الذکر نے کوئی مزاحمت نہ کی اور مشرق کی طرف واپس جانے کے لیے دارالحکومت کو خیرباد کہہ دیا (جمادی الاولٰی ۱۲۷ھ / فروری ۷۴۵ء)۔

مآخذ: (۱) ابن عبدالحکم: فتوح مصر، طبع Torrey، نیو ہیون ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ (طبع مع فرانسیسی ترجمہ از A. Gateau: *Conquete de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*، الجزائر ۱۹۴۲ء، ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریہ)؛ (۲) ابن حبیب: المحبّر، ص ۳۰۵ تا ۳۰۶؛ (۳) الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۳۸۲؛ (۴) الطّبری، ۲: ۱۸۴۱؛ (۵) الکندی: ولاۃ مصر، طبع Guest،

لنڈن ۱۹۱۲ء و بار دوم، بیروت ۱۹۵۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن تغری بردی، ۱ : ۲۷۷ ببعد، ۳۱۲ ببعد؛ (۷) ابن الاثیر، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۵ : ۱۲۳، ۱۳۷؛ (۸) ابن عذاری : البیان المُغرب، طبع ڈوزی، لائڈن ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱ء، ۱ : ۴۵ تا ۴۸؛ (۹) ابن خلدون : *Histoire de l' Afrique et de la Sicile*، طبع Desvergers، پیرس ۱۸۴۱ء، متن : ص ۱۳ تا ۱۴ و ترجمہ : ص ۳۸ تا ۴۱؛ (۱۰) وہی مصنف : العِبَر، ۶ : ۳ (مترجمۂ دیسلان، *Histoire des Berberes*، ۱ : ۲۱۷ تا ۲۱۹، ۳۶۲ - ۳۶۵)؛ (۱۱) النُّویری : ضمیمہ *Histoire des Berberes*، ۱ : ۳۶۲ تا ۳۶۵؛ (۱۲) ابن ابی دینار، مُؤنِس، تونس ۱۲۸۶ھ، ص ۴۰؛ (۱۳) Fournel : *Les Berbers*، ۱ : ۲۷۳، ۲۹۷ تا ۳۰۲، ۳۲۲ تا ۳۲۳؛ (۱۴) ابن ابی الضّیاف : اِتحاف اہل الزّمان، ۱، تونس ۱۹۶۳ء : ۹۱؛ (۱۵) F. Gabrieli : *Il califfato di Hishām*، اسکندریہ ۱۹۳۵ء، بمدد اشاریہ؛ [(۱۶) الزرکلی : الاعلام، ۲ : ۳۲۳]۔

(R. BASSET)

حَنْظَلَہ بن مالک : بنو سعد کا ایک عرب قبیلہ، جس کا نسب نامہ یوں ہے : حنظلہ بن مالک بن زید منات بن تمیم۔ اس کی زیادہ اہم شاخوں میں بَراجِم (جن میں سے فرزدق شاعر تھا)، دَارم اور یَربوع تھے۔ عَلْقَمہ بن عَبَدَہ شاعر بھی حنظلہ ہی سے اپنا نسب ملاتا تھا۔

یہ لوگ یمامہ میں حمٰی ضَریّہ کے قریب جَراد اور مَرُّوت کے درمیان رہتے تھے۔ الصَّمّان (جہاں متعدد کنویں، حوض اور ابپاشی کے ذرائع ہیں) اور رَقمتان کے گاؤں، القَمین اور العِرق کی وادیاں، جُبَیی (Wüstenfeld کی تصنیف *Register*، ص ۲۰۳ پر، غالبًا غلطی سے جبی) اور لواحظ کی جھیلیں اور کُرْفہ پہاڑ، سب انہیں کے علاقے میں تھے۔

تاریخ : ایام عرب میں بنو حنظلہ نے بہت اہم حصہ لیا تھا؛ چنانچہ اُوارَہ کی دوسری جنگ میں (جو بحرین کے قریب دَہناء میں ہوئی) لخمی بادشاہ عمرو بن ہند نے ایک سو بنو دَارِم کو، جو بنو حنظلہ ہی سے تھے، زندہ دفن کرا دیا، اس لیے کہ اس کے ایک بھائی کو، جسے بنو دارم کے سردار زُرارہ بن عُدَس کی نگرانی میں رکھا گیا تھا، مؤخرالذکر کے داماد سُوَید بن ربیعہ نے قتل کر دیا تھا (عمرو کا لقب المُحَرِّق، یعنی جلانے والا، اس واقعے کے بعد سے ہوا)۔ جب زُرارہ کے بیٹے حاجب نے حارث بن ظالم کو، جس نے عامر بن صعصعہ کے سردار خالد بن جعفر کو قتل کر دیا تھا، اپنے یہاں پناہ دی تو بنو عامر نے خالد کے ایک بھائی الاَحوص کی قیادت میں حنظلہ کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا۔ وہ رَحْرَحان کے مقام پر حنظلہ کے ایک قافلے پر ٹوٹ پڑے، ان کی عورتوں کو اور حاجب کے ایک بھائی مَعْبَد کو قید کر لیا اور ان کے اونٹ پکڑ لیے۔ بنو عامر اور تمیم میں جو بڑی جنگ ہوئی، اس کا باعث یہی تھا۔ بکر بن وائل [رک بآں] اور تغلب کے درمیان، جو کِنْدَہ کے سردار الحارث بن عمرو المَقصور کی قیادت میں تھے، (دہناء میں) یوم کُلاب اول میں حنظلہ پہلے بَکْر کی طرف تھے، لیکن بعد میں انہوں نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا اور بھاگ گئے۔ دَہْناء کے علاقہ ثَمان میں وَسیط کے مقام پر انتقام کے طور پر لواحظ نے، جو بکر بن وائل کی ایک شاخ تھے، اپنے رشتے داروں بنو ذُہل اور عِجْل کے ساتھ مل کر حنظلہ پر حملہ کیا اور بکثرت قیدی اور بہت سا مال غنیمت لے گئے۔ دوسرے یوم کُلاب میں، جو ایک طرف بلحارِث (دیکھیے حارث) اور قُضاعہ وغیرہ اور دوسری طرف تمیم کے درمیان تھا، حنظلہ بنو تمیم کی صفوں میں شامل تھے۔

جب حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں نبوت کی جھوٹی دعویدار سَجاح کا ظہور

ہوا، جس کی تربیت عراق عرب میں تغلب کے درمیان ہوئی تھی اور جس نے ان میں اور قُضاعی قبائل میں بہت سے پیرو بنا لیے تھے، تو حنظلہ میں سے بھی بہت سے لوگ، خصوصاً بنو یربوع، اس کے ساتھ ہوگئے، لیکن انھوں نے حضرت خالدؓ بن ولید کے سامنے، جنھیں حضرت ابوبکرؓ نے ان کے مقابلے میں بھیجا تھا، ہتھیار ڈال دیے اور زکوٰۃ دینا منظور کر لیا.

مآخذ: (۱) الھمْدانی: صفۃ جزیرۃ العرب (طبع Müller)، ص ۱۳۸ سطر ۱۰ تا ۱۵، ص ۱۴۸ سطر ۹ و ۱۱، ص ۱۵۲ سطر ۱۸، ص ۱۶۵ سطر ۳، ص ۱۷۰ سطر ۸، ص ۱۷۹ سطر ۶، ص ۱۸۲ سطر ۳؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۲۶۶، ۳۴۸، ۵۰۱، ۵۰۸ و ۳ : ۱۸۲، ۳۸۴، ۳۱۷، ۳۹۱، ۴۸۵، ۸۱۸ و ۴ : ۲۶۰، ۲۳۰؛ (۳) الاغانی، ۱۱ : ۹۵ و ۱۳؛ ۵ : ۱۲۹ تا ۱۳۰ و بمدد اشاریہ؛ (۴) Caussin de Perceval : *Essai sur l'hist. des Arabes avant l'islamisme*، ۲ : ۱۲۰ تا ۱۲۳، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۶۰ تا ۳۶۲، ۵۸۰ تا ۵۹۲، ۶۰۲ و ۳ : ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۶۶؛ (۵) F. Wüstenfeld : *Geneal. Tabellen*، ۲، جدول K (Table) ۱۲ و *Register*، ص ۳۰۲؛ [(۶) ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۷) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ].

(I. SCHLEIFER)

حَنَفِیَّہ: [(ع)، بمعنی بدھنا، لوٹا]: پانی کا ایک ہلکا (سفری) برتن، جس میں ایک ٹونٹی لگی ہوتی ہے اور جو ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ رکھا جا سکتا ہے۔ حنفیہ ایک کرسی یا استادنے پر دھرا رہتا ہے اور وضو وغیرہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ نام حنفیوں کے نام سے ماخوذ ہے، جن کے نزدیک غسل کے لیے بہتے ہوئے پانی کا یا کم از کم ایسے پانی کا استعمال ضروری ہے جو کسی ایسے ظرف سے بہکر نکلے جو کم از کم دس ہاتھ لمبا ہو اور اتنا ہی چوڑا (دہ در دہ) ہو۔ یہ برتن عام طور پر قلعی دار تانبے کے بنے ہوئے ہوتے ہیں اور استعمال کے بعد پانی ایک تانبے کے تسلے میں گر جاتا ہے۔ ترکوں کے ہاں بھی ایسے برتن ہوتے ہیں، لیکن سنگ مرمر کے بنے ہوئے اور انھیں وہ ''مُصْلاق'' کہتے ہیں۔ حماموں میں بھی اس قسم کے برتن موجود رہتے ہیں۔ چونکہ ان کا سب سے اہم حصہ ٹونٹیاں ہوتی ہیں، اس لیے لفظ ''حَنَفِیَّہ'' کے معنی ٹونٹی کے بھی ہوگئے ہیں.

مآخذ: (۱) E. W. Lane : *Modern Egyptians*، بار سوم، ۱ : ۹۳ بعد (مع تصویر)؛ ۲ : ۳۸.

(CL. HUART)

الحَنَفِیَّہ: [فقہ اسلامی میں اہل السنت و الجماعۃ کا ایک مکتب؛ نسبت امام ابو حنیفہ نعمانؒ بن ثابت [رک بآن] کے نام سے ہے؛ حنفی کی جمع اَحناف ہے.

فقہ کی تدوین امام ابو حنیفہؒ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ امام صاحبؒ سے پہلے صحابہ میں سے بعض اکابر نے استنباط و اجتہاد سے کام لیا اور مجتہد یا فقیہ کہلائے۔ ان میں سے چار ممتاز صحابہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ تفقہ میں بہت نامور ہوئے۔ ان میں سے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود زیادہ تر کوفے میں رہے۔ اس کی وجہ سے کوفہ ایک مرکز بن گیا.

حضرت عبداللہؓ بن مسعود باقاعدہ حدیث و فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے فیض یافتہ حضرات میں شُریح (م ۷۸ھ / ۶۹۷ء) اور عَلْقَمہ (م ۶۲ھ / ۶۸۱ء) نے خاص شہرت پائی۔ ان کے بعد ابراہیمؒ النخعی (م ۹۶ھ / ۷۱۴ء) اور ان کے شاگرد حمّادؒ (م ۱۲۰ھ / ۷۳۷ء) فقہ کے ماہر سمجھے گئے۔ امام

ابو حنیفہؒ انہیں حمّادؒ کے شاگرد تھے اور پورے اٹھارہ سال ان کی صحبت میں رہے اور کئی مرتبہ حج کر کے فقہاے مدینہ سے بھی کسب فیض کیا۔ حماد کے انتقال کے بعد انھوں نے مسند فقہ پر بیٹھ کر درس و تدریس اور فتوٰی کے ذریعے دین کی بے نظیر خدمات انجام دیں۔ ان سے سات آٹھ سو شاگردوں نے تحصیل علم کی۔ اس زمانے میں انھوں نے تراسی ہزار یا کم و بیش مسائل فقہ پر اپنی رائے پیش کی۔ یہ آرا یا فتاوٰی ان کی زندگی ہی میں مختلف عنوانات کے تحت مرتب ہو گئے تھے۔ ان کے شاگردوں میں کم و بیش پچاس نامور افراد ان کے بعد سلطنت عباسیہ میں منصب قضا پر فائز ہوے۔

امام ابوحنیفہؒ کے معاصرین میں سے سفیانؒ بن سعید ثوری، شریکؒ بن عبداللہ النخعی اور محمدؒ بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلٰی بھی کوفے میں موجود تھے۔ ان سے مسائل میں کبھی کبھی اختلافات بھی پیدا ہو جاتے تھے، تاہم اس سے مسائل کے مقابلے اور استنباط میں مدد ملتی تھی۔

فقہ حنفی کے اولین ماخذ تین ہیں: (۱) امام صاحب کی اپنی کتب و فتاوٰی؛ (۲) اس مجلس فقہ کے فیصلے جو امام صاحبؒ نے غیر سرکاری طور سے شریعت کی تدوین کے لیے قائم کی تھی اور (۳) ان کے نامور ترین شاگردوں، مثلاً قاضی ابو یوسفؒ، امام محمدؒ بن الحسن اور امام زفرؒ کی تصانیف و آرا۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف تین کتابیں منسوب ہیں: (۱) فقہ الاکبر؛ (۲) العالم و المتعلم اور (۳) مسند؛ لیکن ان کتابوں کے انتساب کے بارے میں اختلاف ہے، مثلاً شبلی نعمانی (سیرة النعمان) انھیں امام صاحبؒ کی تصانیف نہیں مانتے۔ اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک مختصر سا مجموعۂ فقہ امام صاحبؒ کی زندگی میں مرتب ہو گیا تھا، جس کے حوالے کتابوں میں ملتے ہیں، مگر وہ اب معدوم ہے؛ لہٰذا وہ ان کتابوں کو امام صاحبؒ کی تصانیف نہیں سمجھتے؛ تاہم بعض دوسرے مصنفین ان کتابوں سے خصوصاً فقہ اکبر سے استناد کرتے ہیں۔

بہر حال محفوظ رائے یہ ہے کہ ان تصانیف میں بھی کچھ نہ کچھ مواد ایسا موجود ہے جسے امام صاحبؒ کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ مستند ترین مواد وہ ہے جو امام صاحبؒ کی مجلس فقہ میں مرتب ہوا اور اس میں کم و بیش تراسی ہزار مسائل طے کیے گئے۔ ایک روایت کے مطابق یہ مجلس امام صاحبؒ کے چھتیس شاگردوں پر مشتمل تھی۔ وہ سب بلند پایہ لوگ تھے۔ ابن البزاز الکَردَری (م ۸۲۷ھ / ۱۴۲۴ء)، صاحب فتاوی بزازیہ، نے لکھا ہے کہ اس مجلس میں "امام صاحب کے شاگرد ایک مسئلے پر دل کھول کر بحث کرتے اور ہر فن کے نقطۂ نظر سے گفتگو کرتے۔ اس دوران میں امام خاموشی کے ساتھ ان کی تقریریں سنتے رہتے تھے۔ پھر جب امام زیر بحث مسئلے پر اپنی تقریر شروع کرتے تو مجلس میں ایسا سکوت ہوتا جیسے یہاں ان کے سوا کوئی اور نہیں بیٹھا ہے" (الکردری، ۲: ۱۰۸)۔ غرض اس طریقے سے مسائل زیر بحث آتے اور امام ابویوسفؒ جدا جدا عنوانات کے تحت ابواب کی شکل میں فیصلے مرتب کرتے جاتے۔

فقہ کی اس تدوین نے شرعی فیصلوں کے بارے میں استحکام پیدا کیا۔ اس نے ایک منضبط نظام قانونی کی صورت اختیار کی۔ اس نظام فقہ کو دور دور تک مقبولیت حاصل ہوئی۔

امام صاحبؒ کے تلامذۂ کبار میں امام ابویوسفؒ نے حنفی فقہ کے استحکام و تدوین میں بڑا حصہ لیا۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں ان کی چند تصانیف کا ذکر کیا ہے، جن میں سے کتاب الخراج بڑے معرکے کی کتاب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے: "میرے شاگردوں میں سب سے زیادہ

جس نے علم حاصل کیا ہے وہ ابویوسف ہے (الکردری، ۲ : ۱۳۶)۔ الخضری نے لکھا ہے :
"وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے امام ابوحنیفہ کے مذھب میں کتابیں تصنیف کیں، مسائل قلمبند کرائے، ان کی اشاعت کی اور تمام روے زمین میں امام ابوحنیفہ کے علم کو پھیلایا۔ بہت سے اصحاب حدیث نے بھی امام ابویوسف کی تعریف کی ہے" (تاریخ فقہ اسلامی (اردو ترجمہ)، ص ۳۲۲)۔ ان کی کتابوں میں ایک کتاب اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی کا ذکر الخضری نے کیا ہے، جس میں دونوں فقہاے کبار کے اختلافات کا تجزیہ کیا ہے۔ یہ واضح رہے کہ قاضی ابویوسف امام ابوحنیفہ سے پہلے ابن ابی لیلی کے بھی شاگرد رہ چکے تھے۔

بہر حال کتاب الخراج ہی ان کا اہم کارنامہ ہے۔ یہ کتاب ہارون الرشید کے بھیجے ہوئے سوالات کے جواب میں لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس میں حکومت کے اہم قانونی و انتظامی مسائل کی جزئیات درج ہیں اور مملکت داری اور حکمرانی کے قریب قریب سب معاملات پر بحث کی گئی ہے۔ [اموال و خراج سے متعلق بحث کتاب و سنت کے مطابق کی گئی ہے]۔

فقہ حنفی کی ابتدائی تدوین میں جس بزرگ نے سب سے زیادہ حصہ لیا اور جن کی کتابیں بھی محفوظ ہیں وہ امام محمد بن حسن [الشیبانی (م ۱۸۹ھ / ۸۰۴ء)] ہیں۔

ان کی کتابیں دو طرح کی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن کی ان سے روایت کی گئی ہے۔ یہ کتابیں ظاہر الروایة کہلاتی ہیں۔ دوسری وہ ہیں جن کی روایت نہیں ہے، مگر ان کا وہ درجہ نہیں جو اول الذکر کا ہے۔

ظاہر الروایة میں ان کی کتاب الجامع الصغیر ہے۔ اس میں وہ مسائل ہیں جن کو امام محمد سے ان کے دو شاگردوں (عیسی بن ابان اور محمد بن سماعه) نے روایت کیا ہے۔ امام محمد مسائل کی روایت امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف سے کرتے ہیں۔ دوسری کتاب الجامع الکبیر ہے۔ تیسری المبسوط ہے، جو امام محمد کی تصانیف میں سب سے بڑی ہے۔ دیگر کتابیں کتاب الاصل، السیر الصغیر اور السیر الکبیر وغیرہ ہیں (دیکھیے ابن الندیم : کتاب الفہرست اور الخضری : تاریخ فقہ اسلامی بحوالۂ سابق؛ [براکلمان : تاریخ الادب العربی، ۳ : ۲۳۶ تا ۲۴۷])۔

امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں ایک مصنف حسن بن زیاد لؤلؤی ہیں، جن کی بہت سی کتابوں میں ایک کتاب ادب القاضی بہت اہم ہے۔

امام ابوحنیفہ کے اور بھی شاگرد ہیں (دیکھیے شبلی : سیرۃ النعمان) اور تلامذۂ کبار کے نامور تلامذہ بھی ہیں۔ فقہ میں امام زفر کا رتبہ بعض کے نزدیک امام محمد سے بھی بلند ہے، مگر ان کی کوئی تصنیف موجود نہیں اور ان کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں۔ فقہ حنفی کی بنیادیں مذکورۂ بالا بزرگوں ھی نے رکھیں۔

چوتھی صدی ھجری میں اور اس کے بعد جو بڑے بڑے فقہاے احناف صاحب تصنیف ہوئے ہیں ان کی فہرست الخضری (تاریخ فقہ اسلامی) نے دی ہے۔ یہ فہرست بیس حضرات پر مشتمل ہے۔ ان میں ابوالحسن الکرخی (م ۳۴۰ھ)، ابوبکر الرازی الجصاص (م ۳۷۰ھ)، ابواللیث السمرقندی (م ۳۷۳ھ)، ابوالحسین القدوری البغدادی (م ۴۲۸ھ)، شمس الائمہ السرخسی (م ۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ء)، شمس الائمہ البخاری (م ۴۴۸ھ)، ابوبکر الکاسانی (م ۵۸۷ھ)، قاضی خان (م ۵۹۲ھ) اور علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی (م ۵۹۳ھ)، صاحب الہدایہ، اہم ہیں۔

حنفی فقہ کا آغاز عراق سے ہوا تھا اور خلفاے عباسیہ بھی ان کے حامی و مداح تھے۔ اصلی وطن

(عراق) کے علاوہ شام میں بھی حنفیوں کی مؤثر تعداد پائی جاتی ہے۔ شروع ہی میں فقہ حنفی مشرق میں خراسان، ماوراء النہر، افغانستان (جہاں کہ فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل ہے)، برصغیر ہند و پاکستان اور وسطی ایشیا میں ترکستان اور چین تک رائج ہو گیا تھا۔ حنفی مذہب کے بہت سے فقہا کا تعلق خراسان اور ماوراء النہر سے تھا۔ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر مغلوں کے زمانے تک بنو مازہ کا خاندان حنفیوں کے پشتینی مذہبی رئیس (سربراہ) ہونے کی وجہ سے بنو مازہ کا بخارا میں بڑا سیاسی اثر و رسوخ تھا۔ انہیں صدر الشریعت کا خطاب حاصل تھا۔ خراسان میں تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی سے ادھر حنفیوں نے آبپاشی کا مخصوص قانون وہاں کے نہری نظام آبپاشی کی مناسبت سے وضع کیا تھا (دیکھیے گردیزی: زین الاخبار، ص ۸)۔ اسلام کی چند ابتدائی صدیوں میں بالخصوص اغالبہ [رک بآں] کے عہد حکومت میں المغرب (شمالی افریقہ) میں مالکیوں کے ساتھ حنفی مذہب کے حلقہ بگوش بھی پائے جاتے تھے۔ صقلیہ میں حنفی کثیر التعداد تھے (المقدسی، ۲۳۶ ببعد)۔ آخر میں فقہ حنفی ترکیہ کے سلجوقی فرمانرواؤں اور عثمانی سلاطین کا مرجع مذہب رہا ہے، بلکہ سلطنت عثمانیہ میں صرف فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی۔ بعض ایسے ملکوں میں بھی جہاں ملکی آبادی کی اکثریت غیر حنفی تھی (مثلاً مصر، سوڈان، اردن، اسرائیل، لبنان اور شام میں)، عثمانی دور فرمانروائی کے ورثے کے طور پر فقہ حنفی کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔

جن قدیم حنفی علما کی گراں قدر تصانیف زمانے کی دستبرد سے بچ گئی ہیں ان میں [ابوبکر احمد بن عمر الشیبانی] الخصاف (م ۲۶۱ھ / ۸۷۵ء) تھے، جو خلیفہ المہتدی باللہ کے درباری فقیہ تھے اور انہوں نے وقف پر ایک رسالہ [کتاب احکام الوقف] لکھا تھا، جو نہایت مستند سمجھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ازیں انہوں نے ایک رسالہ قاضی کے فرائض پر [ادب القاضی] اور ایک کتاب فقہی حیل پر [کتاب الحیل] تصنیف کی؛ الطحاوی [رک بآں] (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء) شافعی مسلک کو چھوڑ حنفی مسلک سے وابستہ ہو گئے؛ الحاکم الشہید (م ۳۳۴ھ / ۹۴۵ء) نے امام محمدؒ الشیبانی کی اہم تصانیف سے کتاب الکافی [فی الفقہ] کے نام سے تلخیص تیار کی؛ ابواللیثؒ السمرقندی [رک بآں] (م ۳۷۵ھ / ۹۸۵ء) فقہ اور دیگر شرعی علوم کے بسیار نویس عالم تھے؛ [ابو الحسین احمد بن محمد] القدوری [رک بآں] (م ۴۲۸ھ / ۱۰۳۷ء)، کی المختصر ما بعد کے مصنفین کا ماخذ رہی ہے۔ اس سارے زمانے میں عملی فقہ پر تصنیف و تالیف کی روایت کارفرما رہی ہے۔ شمس الائمہ السرخسی [رک بآں] (م ۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ء) کی المبسوط، الحاکم الشہید کی الکافی کی شرح ہے۔ اس کے ہر باب میں مضمون زیر بحث کی منطقی اور باقاعدہ ترتیب ملتی ہے، جو آئندہ چل کر معیار تصنیف بن گئی۔ اس کے بعد الکاسانی (م ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء) نے بدائع الصنائع لکھی، جس کی ترتیب نہایت باقاعدہ ہے۔ بعد کے متون اور شروح نے ان قدیم تصانیف پر گمنامی کا پردہ ڈال دیا۔ یہ خصوصیت تمام فقہی مذاہب کی رہی ہے۔

متأخرین علمائے حنفیہ میں المرغینانی [رک بآں] (م ۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء) کی الہدایہ نے بڑی اہمیت حاصل کی۔ اس کا انگریزی میں ترجمہ چارلس ہملٹن نے کیا تھا، جو ۱۷۹۱ء میں لنڈن سے اور دوبارہ ۱۹۵۷ء میں لاہور سے شائع ہوا ہے۔ ہدایہ کی بے شمار شرحیں لکھی گئیں۔ برہان الدین محمود (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں) نے اس کا ملخص تیار کیا، جو وقایۃ الروایۃ کے نام سے موسوم ہے۔

اس علمی خانوادے کے دوسرے فرد القوھستانی (القھستانی) (م ۹۵۰ھ / ۱۵۴۳ء) نے الھدایہ کو مأخذ بنا کر جامع الرموز تصنیف کی، جسے ماوراء النہر میں درجۂ استناد حاصل رہا ہے۔

دوسری متأخر اور اہم تصنیف ابوالبرکات النسفی [رک بآن] (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) کی کنزالدقائق ہے، جس کی بے شمار شرحیں لکھی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر الزیلعی (م ۷۴۳ھ/۱۳۴۲ء) کی التبیین الحقائق اور ابن نجیم [رک بآن] (م ۹۷۰ھ/ ۱۵۶۳ء) کی بحر الرائق قابل ذکر ہیں۔ انہیں ابن نجیم نے اصول فقہ پر کتاب الاشباہ و النظائر کے نام سے ایک رسالہ لکھا۔ مملکت عثمانیہ میں ملا خسرو (م ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء) کی کتاب درر الحکام، بشرح غرر الاحکام، کو مستند مانا جاتا تھا۔ ابراھیم الحلبی [رک بآن] (م ۹۵۶ھ/ ۱۵۴۹ء) کی ملتقی الابحر نے بھی سلطنت عثمانیہ میں جلد ہی درجۂ اعتبار حاصل کر لیا تھا۔ اس کی دو مقبول عام شرحیں شیخ زادہ (م ۱۰۷۸ھ/ ۱۶۶۷ء) کی مجمع الانہر اور الحصکفی (م ۱۰۸۸ھ/ ۱۶۷۷ء) کی درالمنتقی ہیں۔ مذکورۂ بالا الحصکفی درالمختار کے بھی مصنف ہیں، جس کی شرح ابن عابدین (م ۱۲۵۲ھ/ ۱۸۳۶ء) نے ردالمحتار کے نام سے لکھی ہے، جو نہایت جلیل القدر تصنیف سمجھی جاتی ہے اور جس میں اپنے زمانے کے مسائل کے ساتھ خاص طور پر اعتنا کیا ہے۔ حنفی عقائد کی قدیم انداز کی تازہ ترین تشریح مفتی استانبول عمر نسوحی بلمن نے حقوق اسلامیہ و اصطلاحات فقہیہ قاموسو کے نام سے کی ہے، جس کے طبع اول کی چھے جلدیں استانبول سے ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئی ہیں (جامع استانبول کی مطبوعات، عدد ۲۰۳، شعبۂ قانون، عدد ۹)۔ ہندوستان میں الہدایہ کے بعد فقہ حنفی کی مستند ترین کتاب فتاوی عالمگیریہ [رک بآن] ہے۔ یہ فتاوی کا مجموعہ نہیں، بلکہ حنفی مذہب کی معتبر کتابوں کے اقتباسات کا ضخیم دفتر ہے، جس کی تالیف مغل شاھنشاہ اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۸ء تا ۱۱۱۸ھ/۱۷۰۷ء) کے فرمان پر عمل میں آئی تھی۔ بیلی N.B.E. Baillie اور محمد اللہ ابن سالار جنگ نے اس کے بعض اجزا کا انگریزی میں بھی ترجمہ کیا تھا۔

حنفی فتاوی کے اہم مجموعوں میں برھان الدین ابن مازہ (م ۵۷۰ھ / ۱۱۷۴ء) کی کتاب ذخیرۃ الفتاوی کے علاوہ قاضی خان [رک بآن] (م ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء)، سراج الدین سجاوندی (چھٹی صدی ھجری کا آخر/بارھویں صدی عیسوی)، جو کہ قانون وراثت کے مقبول عام رسالے کا بھی مصنف ہے، البزازی الکردری (م ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء)، ابو السعود العمادی [رک بآن] (م ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء) اور انقروی (م ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) کے فتاوی شامل ہیں۔

علم اصول پر حنفیوں کی مشہور تصانیف فخر الاسلام بزدوی (م ۴۸۲ھ / ۱۰۸۹ء) کی کنز الوصول [الی معرفۃ الاصول]، شمس الائمہ السرخسی (مذکورۂ بالا) کی کتاب الاصول، ابوالبرکات النسفی کی منار الانوار، عبیداللہ بن مسعود المحبوبی المعروف بہ صدر الشریعۃ الثانی (م ۷۴۷ھ / ۱۳۴۶ء) کی التوضیح، جس کی شرح شافعی مصنف التفتازانی [رک بآن] (م ۷۹۲ھ/ ۱۳۹۰ء) نے التلویح کے نام سے لکھی ہے، ابن الھمام (م ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۷ء) کی التحریر اور اس کی شرح التقریر و التحبیر، جو ابن امیر الحاج (م ۸۷۹ھ/۱۴۷۴ء) کے قلم سے ہے، اور ملا خسرو (م ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء) کی مرقاۃ الوصول ہیں (بزدوی کی تصنیف کے بارے میں دیکھیے *Théorie générale de la capacité chez* : R. Brunschvig *des Hanafites médiévaux* در *Reveue Intern des. Droits* *de l' Antiquité*، ۲ (۱۹۴۹ء)، ۱۵۷ تا ۱۷۲)۔

طبقات حنفیہ پر تصانیف: عبدالقادر بن محمد (م ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ء): الجواہر المضیۃ؛ ابن قطلوبغا [رک باں] (م ۸۷۹ھ/۱۴۷۴ء): تاج التراجم (طبع فلوگل، *Die krone der lebens beschreibungen*، لائپزگ ۱۸۶۲ء)؛ کمال پاشا زادہ [رک باں] (م ۹۴۰ھ/۱۵۳۴ء) طبقات المجتہدین (فلوگل کا خلاصہ: *Die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten* در *Abh. Sachs. Ges. Wiss*، جلد ۸، لائپزگ ۱۸۶۰ء، ۲۶۹ تا ۳۰۸)؛ طاش کبری زادہ [رک باں] (م ۹۶۸ھ/۱۵۶۰ء): الشقائق النعمانیۃ (O. Resche کا جرمن ترجمہ، قسطنطینیہ، ۱۹۲۷ء)؛ محمد عبدالحی لکھنوی: (م ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۶ء) الفوائد البہیۃ اور التعلیقات السنیۃ ہیں۔

۱۷۷۲ء سے برطانوی ہندوستان میں انگریزوں کے قانونی افکار اسلامی قانون کی تعبیر پر اثر انداز ہونے لگے۔ پہلے تو مقامی طور پر اسلامی قانون کے مطابق عدل و انصاف ہوتا تھا۔ اس کے بعد ایک آزاد قانونی نظام معرض وجود میں آیا جو اسلامی شریعت یعنی مروجہ حنفی اور شیعی (شیعوں کے مقدمات کا فیصلہ شیعی فقہ کے مطابق ہوتا تھا) فقہ سے سراسر مختلف تھا۔ اس نئے قانون کو اینگلو محمڈن لاء *Anglo-Muhammadan Law* کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اینگلو محمڈن لاء پر بہت سی مختصر کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں ایک ابتدائی لیکن عالمانہ تصنیف اے، اے، اے فیضی کی *Outlines of Muhammadan Law*، طبع سوم، لنڈن ۱۹۶۴ء ہے۔ اس کا تکملہ انہوں نے *Cases in the Muhammadan Law of Indian and Pakistan*، کے نام سے ۱۹۶۵ء میں آوکسفرڈ سے شائع کیا تھا۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مملکت عثمانیہ کے حقیقی قانونی نظام اور عدل و انصاف کے نظم و نسق کا حال I. Mouradgea d' Ohsson نے *Tableau general de l'Empire Ottoman*، طبع پیرس (۱۷۸۷ تا ۱۸۲۰ء تین جلدیں، ۱۷۸۸ تا ۱۸۲۴ء سات جلدیں) میں لکھا ہے۔ اس کے بعد ۱۸۷۷ء میں عثمانی حکومت نے فقہ حنفی کی رو سے معاہدات، واجبات، دیوانی طریق کار کا ایک قانونی ضابطہ وضع کیا جو عثمانیوں کا ضابطۂ دیوانی یا مجلہ [رک باں] کہلاتا تھا۔ قدیم اسلامی قانون کو ضابطے کی شکل میں بیان کرنا مشکل ہے اس لیے مجلہ جس کی تدوین میں یورپی اثرات کارفرما تھے درحقیقت اسلامی ضابطۂ قانون کے بجائے دنیوی مجموعۂ قوانین ہے۔ اس مجلے میں حنفی مذہب کے بعض احکام کو ترمیم شدہ صورت میں بیان کر کے اصلی احکام کو حذف کر دیا گیا ہے۔ مجلے کے ذریعے حنفی مذہب نے مشرق قریب کے بہت سے ممالک کو شدید طور پر متاثر کیا ہے۔ تقریباً اسی زمانے میں مصر میں محمد قدری پاشا نے حنفی فقہ کے مطابق خاندان، وراثت، جائداد اور اوقاف کے احکام کا قانونی مجموعہ تیار کیا تھا۔ ان میں سے صرف عائلی قوانین کو سرکاری طور پر نافذ کیا گیا تھا۔ باقی ماندہ قوانین سرکاری سرپرستی سے محروم رہے۔

حنفی مذہب پر یورپی فضلا کی تصانیف میں L. Blasi: *Istituzioni di diritto Mussalmano*، Citta di Castello ۱۹۱۴ء؛ G. Bergsträsser: *Grundzüge des Islamischen Rechts*، طبع جوزف شاخت، جس کی جگہ شاخت کی کتاب *Introduction to Islamic Law*، بار دوم، آوکسفرڈ ۱۹۶۴ء نے لے لی ہے۔

مآخذ: (۱) وؤات، بذیل کلمہ Hanefiler؛ (۲) J. Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، حصۂ اول، باب ۲ (حنفی فقہ کے ظہور پر)، حصۂ چہارم، باب ۴ (متقدمین میں سے حنفی مجتہدین کے استدلال پر)؛ (۳) وہی مصنف:

An Introduction to Islamic Law، باب نہم (فقہ حنفی کی جمع و ترتیب پر)، تیرھواں باب (مملکت عثمانیہ کے حنفی مکتب فکر پر)، چودھواں باب (مغلیہ دور کے فقہ حنفی اور اینگلو محمڈن لا پر) اور پندرھواں باب (مشرق قریب کے دیوانی قانون پر فقہ حنفی کا اثر)؛ (۴) حنفی مذہب کی اشاعت پر دیکھیے Adam Mez : *Die Renaissance des Islam*، ہائیڈلبرگ ۱۹۲۲ء، ص ۲۰۲ تا ۲۰۹ (انگریزی ترجمہ ۲۱۰ تا ۲۱۵)؛ (۵) احمد تیمور پاشا : نظرۃ تاریخیۃ فی حدوث المذاهب الاربعۃ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ، ص ۸ ببعد۔ مستند حنفی کتب کے لیے دیکھیے (۶) N.P. Aghnides : *Mohammedan Theories of Finance*، مع مآخذ و مصادر، نیویارک ۱۹۱۶ء، ۱۹۱ ببعد، ۱۷۳ ببعد، ۱۷۷ ببعد (بار دوم، لاہور ۱۹۶۱ء)؛ (۷) J. H. Harington : *Remarks upon the authorities of Mosulman law*، در *Asiatick Researches* یا *Transactions of the Society Instituted in Bengal*، ۱۰ (کلکتہ ۱۸۰۸ء)، ۴۷۵ تا ۵۱۲ (ہندوستان میں مستعملہ حنفی کتب کے بارے میں)۔ [نیز ملاحظہ ہو عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعۃ، بعض اور کتابیں جو متن میں مذکور ہیں]۔

(W. Heffening و [J. Schacht] و [ادارہ])

⊗ [فقہ حنفی کے بہت سے امتیازات ہیں۔ ان کی بحث سے پہلے اس امر کا تجزیہ لازم ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے پیروؤں کو اهل الراے کیوں کہا جاتا تھا۔ شبلی نعمانی نے اپنی کتاب سیرۃ النعمان میں لکھا ہے کہ امام صاحبؒ نے جب فن کی تدوین کی تو ہزاروں مسئلے پیش آئے جن میں کوئی حدیث صحیح بلکہ صحابہ کا قول بھی موجود نہ تھا، اس لیے ان کو قیاس سے کام لینا پڑا۔ قیاس پہلے بھی تھا، لیکن مسائل کی یہ کثرت نہ تھی، کیونکہ تمدن کو چنداں وسعت حاصل نہ تھی۔ امام صاحبؒ نے فقہ کو مستقل فن بنانا چاہا اور قیاس کی کثرت استعمال ناگزیر تھی۔ اس کی وجہ سے ان کے ساتھ قیاس اور راے کا انتساب ہو گیا۔

ایک اور وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام صاحبؒ نے روایت میں درایت سے زیادہ کام لیا اور درایت اور راے مترادف سے الفاظ ہیں۔ لیکن یہ امر قابل غور ہے کہ خود امام مالک بھی راے میں اعتقاد رکھتے تھے اور ابن قتیبہ (کتاب المعارف) کے مطابق وہ بھی اہم اہل الراے میں شامل سمجھے جاتے تھے۔ اور امام مالکؒ کے ایک استاد کو ربیعۃ الرأی کہا جاتا تھا۔ لیکن اهل الحدیث کے مقابلے میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے پیروؤں کو کثرت قیاس کی بنا پر اهل الرای کا لقب دیا گیا۔ قرآن و حدیث کے بعد قیاس بذات خود کوئی قابل اعتراض عمل نہیں۔ صحابہ کا بھی یہ طرز عمل تھا کہ جب قرآن و حدیث میں کوئی تصریح نہ ہوتی تو مجبوراً قیاس کرتے تھے (جسے رای کہا جاتا تھا)۔

قابل اعتراض راے یہ ہے کہ فتوے یا اجتہاد میں خواہش نفس کی پیروی کی جائے اور اس کا استناد دین کی کسی اصل کی طرف نہ کیا جائے۔ دور صحابہ کے بعد، جب دوسری نسل پیدا ہوئی تو اس میں کچھ لوگ ایسے تھے جو قرآن مجید کے بعد فتوے کو صرف حدیث تک محدود رکھتے تھے۔ اس سے آگے نہیں بڑھتے تھے، لیکن ایک گروہ ایسا بھی موجود تھا جو شریعت کو عقلی و اصولی چیز سمجھتا تھا اس لیے قرآن و حدیث کے بعد مسائل کے استنباط میں عقل و درایت کا استعمال کرتے تھے اور احکام کے علل و اسباب سے بحث کرتے تھے۔ فقہاے عراق میں جن لوگوں نے اول اول راے و قیاس میں شہرت حاصل کی ان میں ابراہیمؒ بن یزید النخعی الکوفی [۴۶ - ۹۶ھ] شہرت رکھتے ہیں۔ اور اهل مدینہ ربیعۃ کو ربیعۃ الرأی کہتے تھے۔ پھر یہ سلسلہ منظم ہوتا گیا۔

اہل الرائے پر اہل حدیث کا ایک اعتراض یہ تھا کہ وہ اپنے قیاسات کی بنا پر بعض حدیثوں کو چھوڑ دیتے ہیں لیکن خضری کی رائے میں یہ درست نہیں . . . . البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ انہیں کوئی حدیث معلوم نہ ہو اور ان کا فتوی اس حدیث کے خلاف ہو گیا ہو.

تعجب یہ ہے کہ قیاس عقلی فقہ حنفی سے خصوصی طور سے منسوب ہوا ۔ حالانکہ مالکی اور شوافع بھی کسی نہ کسی طرح قیاس کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کے متبعین، جس چیز کو استصلاح کہتے ہیں وہ بھی رائے کی ایک صورت ہے اور یہ ایک حد تک حنابلہ و شوافع کے نزدیک بھی ایک اصول فقہ ہے ۔ (دیکھیے Schacht : *The Origins of Muh. Jurisprudence*، ص ۹۸ و بعد)؛ قرین قیاس یہ ہے کہ اس رائے میں کچھ تعصب کا شائبہ بھی ہے کیونکہ احناف بھی قیاس کو قرآن و حدیث کے بعد ایک اصول تسلیم کرتے ہیں ۔ اور وہ بھی قرآن و حدیث اور صحابہ کے اجتہاد کے نظائر کو سامنے رکھ کر قیاس کرتے ہیں ۔ یہ بھی غلط فہمی ہے کہ احناف کا اصول استحسان مکمل قیاس سے ہٹ کر محض ذاتی رائے سے فیصلہ کرنے کے مترادف ہے ۔ احناف کے فقہائے کبار میں سے کوئی بھی محض ذاتی رائے کو یہ اہمیت نہیں دیتا ۔

ایک اور نزاع خاص جو احناف ہی سے زیادہ منسوب رہی وہ ہے مسئلۂ تقلید ۔ اس میں شبہہ نہیں کہ سقوط بغداد کے بعد جب سیاسی مرکزیت کے زوال کے ساتھ فقہ میں بھی روح استقلال کمزور ہو گئی تو علما تقلید شخصی پر بے حد زور دینے لگے اور اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے ۔ لیکن اس معاملے میں ایک مغالطہ ہے ۔ تقلید پر اصرار کی ایک وجہ یہ بھی کہ فرقوں کی کثرت کے باعث انتشار خیال بہت بڑھ گیا تھا جس کا روکنا ضروری تھا ۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ ایک مجتہد کے لیے علم و تقوی کے جس بلند معیار کی ضرورت تھی وہ رفتہ رفتہ مفقود ہو گیا اور اولین ائمہ کے درجے کا کوئی مجتہد تو تقریباً ناممکن تھا ۔ اس لیے دینیاتی فکر میں نظم اور وحدت اور معیار کا تقاضا یہ تھا کہ اولین ائمہ ہی کو جو صحابہ کے قریب کے زمانے کے بزرگ تھے سند اور معیار مانا جائے یہ شدت دراصل زمانۂ انحطاط میں برتی گئی ورنہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) نے، اپنے استاد سے صدہا امور میں اختلاف کیا ۔

بہر حال احناف اگر اجتہاد کے بارے میں متأمل ہیں تو اس لیے کہ لوگ مجتہد کے ضروری شرائط معیار کی تکمیل کے بغیر ہی مجتہد ہو جانا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شخص مجتہد نہیں ہو سکتا ۔ بایں ہمہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجتہدانہ کارناموں کا سلسلہ بند ہو کر شرح نویسی اور تلخیص شروع ہو گئی اور نئے مسائل کے حل میں دشواریاں پیش آئیں ۔ اور اجتہاد کی پوری صلاحیت رکھنے والے علما نے بھی نئے حالات کے سلسلے میں استنباط ترک کر دیا (مزید دیکھیے : شاہ ولی اللہ : الانصاف فی الاختلاف) ۔

حنفی فقہ کے قبول عام کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ کا ''طریقۂ فقہ'' انسانی ضرورتوں کے نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسبت تھی کسی کی فقہ کو نہ تھی'' (شبلی : سیرۃ النعمان) ۔

شبلی کے نزدیک اس فقہ کی ایک فضیلت یہ ہے کہ یہ شروع ہی میں ایک مکمل مجموعۂ قوانین بن گئی ۔ امام صاحبؒ اور ان کے شاگرد بہترین مقنن بھی تھے ۔ اور ان کے گروہ کے متعدد لوگوں نے قاضی بن کر عملی طور سے اس مجموعۂ قوانین کو بنو عباس کی مملکت میں نافذ بھی کیا ۔

امام صاحبؒ نے علم فقہ میں سب سے بڑا کام یہ کیا کہ تشریعی اور غیر تشریعی احکام میں امتیاز قائم کیا، قواعد استنباط وضع کیے۔ اگرچہ تحریری طور پر اصول استنباط پہلی مرتبہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں مرتب کیے ہیں۔ تاہم عملاً امام صاحبؒ نے بھی اصول بندی کی۔ شبلی کے نزدیک فقہ حنفی کی اہمیت چار وجوہ سے ہے: (۱) یہ اصول عقلی کے موافق ہے، استنباط میں عقلی اور تمدنی تجربوں کو مدنظر رکھنے سے اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر دور کی ضرورتوں کے لیے احکام وضع کر سکے اور شریعت کی بنیادوں کو قائم رکھتے ہوئے انسانی تہذیب کے وسیع ممکنات و مسائل کے موزوں حل پیش کر سکے؛ (۲) یہ انسانی طبیعت کی صحیح دریافت پر مبنی ہے اور انسانی معاملات میں فطری مجبوری اور تکالیف کا پوری طرح لحاظ رکھتی ہے، یعنی احکام شرع میں افراط اور سختی کے ان پہلوؤں پر زور نہیں دیتی جن سے انسان بے ضرورت اور ناقابل برداشت تنگی محسوس کرے؛ (۳) اس کے معاملاتی قاعدے اور احکام ہر دور کی ضرورتوں کو پورا کر سکتے ہیں؛ (۴) ائمہ نے جو فقہ حنفی مرتب کی تھی وہ نصوص شرعی کے عین مطابق ہے اور یہ بدگمانی اور مغالطہ ہے کہ فقہ حنفی کے مسائل حدیث کے مخالف ہیں۔ [ان امور کی تشریح اور مثالوں کے لیے دیکھیے شبلی: سیرة النعمان].

ان سب باتوں کے باوجود یہ سمجھنا غلط ہے کہ فقہ حنفی کی جزئیات پر دوسرے مذاہب کے جملہ استدراک غلط ہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ مسائل کے استنباط میں علمائے احناف سے غلطیاں سرزد ہوئی ہوں مگر بمصداق ''المجتہد قد یُخطی و قد یُصیب'' ان کی نیک نیتی میں شبہہ نہیں ہو سکتا۔ دور تقلید میں نصوص کی ایسی تأویل جو ائمہ کے اقوال کو صحیح ثابت کر سکے ہوتی رہی، اس کی وجہ سے مسلک کے بارے میں اگر مغالطے پیدا ہوئے تو اس پر تعجب نہیں کرنا چاہیے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

حِنّاء: [ع؛ فارسی، اردو میں عام طور پر حِنّا؛ انگریزی henna]؛ ماہرین نباتات اسے Lamarck کے Lawsonia alba کے نام سے جانتے ہیں۔ وہ اس نام کو L. inarmis کے Linnaeus پر ترجیح دیتے ہیں جو منہدی کے چھوٹے سے پودے سے ملتا جلتا نام ہے۔ بڑے پودے کو Spinosa کہتے ہیں۔ اس جھاڑی کے پتے طبی خاصیتیں رکھتے ہیں اور رنگنے کے کام آتے ہیں۔ قدیم زبانوں میں بہت سے الفاظ مستعمل تھے جن کا اطلاق رنگ چڑھانے والے پودوں پر ہوتا تھا مثلاً کیسر (زعفران)، کُسم (قُرطُم، عُصفُر)، ہلدی (کُرکُم)، اس کے علاوہ یرنّا، رُنّون، رِقان اور اَرقان کے الفاظ تھے۔ مؤخرالذکر تین الفاظ کا تعلق یرقان سے ہے جو قرمزی رنگ رنگنے کے معنوں کو محتمل ہے۔

منہدی کا سفید پھول فاغِیہ یا فَغْو کہلاتا ہے۔ اس کی خوشبو میٹھی اور تیز ہوتی ہے اور یہ ایک خوشبودار فرانسیسی Mignonette کو یاد دلاتا ہے۔ آج کل قاہرہ میں Mignonette کو غیر متوقع طور پر تمرحنا بولتے ہیں۔ اس خوشبو کی وجہ سے منہدی کی کاشت مشرق قریب میں کی جاتی ہے۔ منہدی کے پھول سے خوشبودار تیل (اور عطر) بھی نکالا جاتا ہے (دُہن الفَغْو)۔ بحر اوقیانوس سے لے کر دریائے گنگا تک کے ممالک میں منہدی اور اس کے استعمال جانی پہچانی چیزیں ہیں۔ اندلس میں اس کی کاشت کبھی نہیں ہوئی۔ افریقہ میں منہدی کے پودے صحرا کے ارد گرد کے نیم صحرائی علاقوں سوس، دَرعہ، تُوات، بلاد الجرید، قابس، طرابلس الغرب، مصر، سوڈان اور نائیجیریا میں اگائے جاتے

ہیں۔ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ مہندی کی کاشت مراکش کے انتہائی شمال میں اَزمّور کے قصبے میں بھی ہوتی ہے جو ۳۳ درجے، ۱۷ دقیقے شمال میں واقع ہے۔ شاید اس کی کاشت کو شنوکہ کے قبائل نے رائج کیا تھا جو سوس سے نقل مکانی کر کے یہاں آئے تھے۔

ایشیا میں مہندی کی کاشت مشرقِ قریب کے تمام ممالک میں ہوتی ہے۔ عسقلان [رک بآں] کی مہندی ازمنۂ متوسطہ کی ابتدا میں مشہور تھی۔ اس کے علاوہ یہ ایران اور مغربی ہند میں بھی اگائی جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مؤخرالذکر دونوں علاقوں کی پرانی پیداوار ہے۔

طبّی اعتبار سے مہندی کے پتوں کی تاثیر خشک ہے۔ انہیں جوش دے کر زخموں، منہ کے چھالوں اور سوزش والے ورم کا علاج کیا جاتا ہے۔ مہندی کو جسم پر لگانے سے مسام بند ہو جاتے ہیں اور پسینے کا اخراج کم ہو جاتا ہے۔ مہندی کو زیادہ تر سنگار کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے خشک پتوں کو پیس یا کوٹ کر چھان لیا جاتا ہے۔ پھر تھوڑا سا پانی ملا کر ایک قسم کی لئی تیار کی جاتی ہے۔ یہ لئی جسم یا بالوں وغیرہ پر لگانے سے کچھ دیر بعد نارنگی جیسا سرخ رنگ چڑھا دیتی ہے۔ بوڑھے لوگ مہندی سے داڑھیاں رنگتے ہیں۔ بالوں کو خوبصورت بھورا رنگ دینے کے لیے زن و مرد اس کا استعمال کرتے ہیں۔ نوجوان عورتیں بالوں کو سیاہ اور مضبوط کرنے کے لیے اس میں [ببول وغیرہ] کی چھال اور تیل وغیرہ کے اجزا شامل کر لیتی ہیں۔ عورتیں افزائشِ حسن کے لیے ہر تہوار پر اپنے ناخنوں، ہاتھوں اور پاؤں کو مہندی سے مزیّن کر لیتی ہیں۔ مسلم ممالک میں عموماً شادی سے ایک دن قبل مہندی کی رسم ادا کی جاتی ہے جس میں دلھن کے ہاتھ اور پاؤں کو مہندی لگائی جاتی ہے۔ دولھا کے ساتھ بھی اسی قسم کی سادہ رسم ہوتی ہے۔ عام طور پر عمدہ گھوڑے کی پیشانی، گردن، دم اور پاؤں مہندی سے رنگے جاتے ہیں۔ قربانی کی عمدہ بھیڑ بھی مہندی سے سرخ نظر آتی ہے۔

اس امر کی خاصی شہادتیں موجود ہیں کہ سرخ رنگ میں انسدادِ مرض کی خاصیتیں بتلائی جاتی ہیں۔ جب تک جسم میں گودنے جیسی شکلیں اور تصویریں نہ بنائی جائیں اسلام مہندی کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے۔

حنّا کا عربی نام تقریباً تمام مسلم زبانوں میں پھیل گیا ہے۔ فارسی میں اسے شدّ کے بغیر حنہ بولتے ہیں۔ ترکی میں اسے قنا کہا جاتا ہے۔ ہسپانوی زبان میں اس کا نام الحِنّہ ہے۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ شمالی افریقہ کے بعض مقامات میں گوبر اور بھوسے کی آمیزش کو حنّاء البقر جیسے لطیف نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ آمیزہ مکانوں کی لپائی کے کام آتا ہے۔ اردو میں اس کا نام مہندی ہے جو سنسکرت لفظ مہندیکا سے ماخوذ ہے۔

مہندی کے پھول اور پتوں کی خاصیت اور ان کے استعمال سے قدیم مصری اور عبرانی واقف تھے۔

مآخذ: (۱) ابن البیطار: *Traité des simples*، ترجمہ Leclerc، ۱: ۴۶۹ تا ۴۷۱؛ (۲) Lane: *Manners and customs of the Moden Eyptians*، اشاریہ، بذیل مادۂ Henna؛ (۳) E. Westermarck: *Ritual and bebief in Morocco*، بمدد اشاریہ بذیل مادۂ Henna؛ (۴) وہی مصنف: *Marriage ceremonies in Morocco*، لنڈن ۱۹۱۴ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ henna؛ (۵) W. Marçais: *Textes arabes de Takroûna*، ۳۸۹ تا ۳۹۰، ۲: ۹۵۹ تا ۹۶۴ (مع حوالوں کے جو آخری دو کتابوں میں آئے ہیں)؛ (۶) G. Jacob: *Studien in arabischen Dichtern*، ۳: ۲۰۰؛ (۷) V. Loret: *La flore pharaonique*، بار دوم، ص ۸۰۔

(G. S. COLIN)

⊕ **حَنِیْف**: [(ع، جمع: حُنَفاء)؛ حَنَفَ یَحْنِفُ کے معنی ہیں جھکنا، مائل ہونا؛ پھر بالخصوص گمراہی سے استقامت کی طرف مائل ہونے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ احنف اس شخص کو کہتے ہیں جس کے دونوں پاؤں کی انگلیاں ایک دوسرے کی طرف جھکی ہوئی ہوں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ استقامت کی شگون لینے کے لیے بھی اَحْنَف کے نام سے پکارتے ہیں۔ حَنَف سے فَعِیْل کے وزن پر حَنِیْف بنا۔ ظہور اسلام کے بعد حَنِیْف بمعنی مسلم استعمال ہونے لگا، کیونکہ ایک آدمی باطل چھوڑ کر حق و استقامت کی طرف آ جاتا ہے اور تمام مذاہب و ادیان کو ترک کر کے اسلام کے حلقے میں داخل ہو جاتا ہے۔ حنیف کا ایک مفہوم مخلص بھی ہے۔ نیز وہ شخص بھی حنیف کہلاتا ہے جو اللہ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا ہے۔ اہل لغت کے نزدیک وہ شخص بھی حنیف کہلاتا تھا جو ملت ابراہیم علیہ السلام کے طریقے کے مطابق بیت اللہ (کعبے) کی طرف منہ کرتا تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین کے ماننے والے کو حنیف کہا جاتا تھا۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب بت پرست ہونے کے باوجود اپنے آپ کو حنفاء، یعنی ملت ابراہیم کے پیرو کہتے تھے۔ الاخفش کا قول ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عربوں کے پاس دین ابراہیمی میں سے ختنے اور حج بیت اللہ کے سوا اور کوئی چیز باقی نہ رہی تھی؛ چنانچہ جو شخص ختنہ کراتا اور حج کرتا تھا اسے حنیف کہا جاتا تھا۔ جب اسلام آیا تو عربوں نے مسلمانوں کو حنیف کے نام سے پکارنا شروع کیا۔ الزجاجی کا قول ہے کہ جاہلیت میں حنیف اس شخص کو کہتے تھے جو حج بیت اللہ کرتا، غسل جنابت کرتا اور ختنہ کراتا تھا۔ جب اسلام آیا تو حنیف کا لفظ مسلم کے لیے استعمال ہونے لگا۔ چنانچہ حنیف اور مسلم مترادف الفاظ تصور ہونے لگے۔ الجوہری کے نزدیک بھی حنیف اور مسلم مترادف ہیں۔ ابو منصور کے نزدیک اسلام کی طرف میلان پھر اس پر استقامت حَنِیْفِیَّت کہلاتی ہے۔ اسی طرح تَحَنَّفَ کے معنی بھی مائل ہونے اور جھکنے کے ہیں، نیز جب کوئی شخص حَنِیْفِیَّت پر عمل کرتا، یا ختنہ کراتا، یا بت پرستی سے کنارہ کشی اختیار کر لیتا تو کہتے تھے: تَحَنَّفَ الرَّجُلُ۔ دین حنیف سے مراد اسلام ہے اور حنیفیت سے مراد ملت اسلام۔ حدیث میں بھی ملت اسلام کے لیے اَلْحَنِیْفِیَّةُ السَّمْحَةُ السَّهْلَةُ استعمال کیا گیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ حنف)۔

حنیف اور حنفاء کے الفاظ قرآن مجید اور حدیث میں بھی استعمال ہوئے ہیں۔ قرآن مجید میں کئی مرتبہ حضرت ابراہیمؑ کو حنیف کے خطاب سے یاد کیا گیا ہے (دیکھیے ٢ [البقرہ]: ١٣٥؛ ٣ [آل عمران]: ٦٧، ٩٥؛ ٤ [النسآء]: ١٢٥؛ ٦ [الانعام]: ١٦١؛ ١٦ [النحل]: ١٢٠، ١٢٣)۔

قرآن مجید نے حنیف کو مشرک سے الگ کر دیا اور فرمایا کہ حضرت ابراہیمؑ حنیف تھے، مشرک نہ تھے (١٦ [النحل]: ١٢٠)۔ سورۂ یونس (١٠: ١٠٥) میں بھی مشرک کو حنیف کا متضاد قرار دیا۔ سورۃ الروم (٣٠: ٣٠) میں حنیفیت کو فطرۃ اللہ قرار دیا گیا ہے۔ سورۂ آل عمران (٣: ٦٧) میں قرآن مجید نے اعلان فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی، بلکہ وہ حنیف مسلم تھے۔ اس آیت میں یہ بات واضح کر دی کہ یہودیت الگ راہ ہے اور نصرانیت الگ، اور حنیفیت جو اسلام ہی کا صفاتی نام ہے یہودیت اور نصرانیت بالکل الگ ملت ہے۔ حنیف نہ تو یہودی ہی ہو سکتا ہے اور نہ عیسائی، بلکہ ایک مسلمان ہی حنیف کے لقب کا صحیح حامل ہے۔ سورۃ الحج (٢٢: ٣١) اور سورۃ البَیِّنَة (٩٨: ٥) میں

حنفاء بصیغۂ جمع آیا ہے۔ اول الذکر صورت میں حنفاء کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ مشرک نہیں ہیں اور مؤخرالذکر میں دین کو اللہ کے لیے خالص کرنے والوں کو حنفاء کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادۂ حنف؛ (۲) تاج العروس، بذیل مادۂ حنف؛ (۳) المفردات، بذیل مادۂ حنف؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، بذیل آیات مذکورہ در متن؛ (۵) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۲۸ س ۱۲، ۳/۱: ۲۸۷ س ۲۸؛ (۶) ابن ہشام: سیرۃ، ص ۱۴۳ س ۸، ۱۴۷ س ۱۰، ۸۲۲ س ۱، ۹۸۲ س ۱۸، ۹۹۵ س ۱۱؛ الطبری، ۱: ۱۰۲۹ س ۹، ۱۹۱۹، ۲۸۷۷ س ۱۲؛ یورپی زبانوں کے مآخذ کے لیے دیکھیے ؤا، لائڈن، نیز دیکھیے ؤا۲ لائڈن بذیل مادہ.

[ادارہ]

* **حَنِیْفَة (وادی)**: رک بہ وادی حنیفہ.

* **حَنِیْفَہ بن لُجَیْم**: قدیم عرب قبیلہ؛ تغلب اور عِجْل کی طرح بکر بن وائل [رک بآں] کی ایک شاخ؛ اس کے اہم بطون الدول (یا الدُّئل)، عدی، عامر اور سُحَیم تھے۔ وہ کچھ تو خانہ بدوش تھے، کچھ زراعت پیشہ (کھجوریں اور اناج)؛ نیز کچھ کافر اور کچھ عیسائی تھے۔ الحجر کا قصبہ، جو الیمامہ کا دارالحکومت تھا زیادہ تر انھیں سے آباد تھا، نیز قصبہ جَوّ (بعد ازاں الخِضْرِمَہ)۔ دوسرے مقامات جو ان کی ملکیت کے طور پر مذکور ہیں (اور زیادہ تر ان کے مقبوضات میں شامل تھے) یہ ہیں: وادی العرض، الاوقہ، فیشان، الکرس، مُران، نَشْنَصَف (ایک قلعہ بند قصبہ)، دلع بن عطاء، نَقْب (یا النقب)، تُؤام، اُباد، آثال۔ کہا جاتا ہے کہ ایک قدیم ثقافت کے نابود ہو جانے کے بعد بنو حنیفہ الحجاز سے الیمامہ چلے گئے تھے [رک بہ ضمہ]۔ قبائل بکر سے ان کی علیحدگی بظاہر حرب بسوس [رک بآں] کے بعد واقع ہوئی، اور ذوقار [رک بآں] کی لڑائی میں وہ شامل نہ تھے۔ اس عدم شمولیت کا تعلق اس حقیقت سے جوڑا جا سکتا ہے کہ وہ الحیرہ کے لخمیوں کے تسلط کو تسلیم کرتے تھے اور ایرانی کاروانوں کی یمن سے عراق کی طرف جانے میں راہنمائی کرنے کے لیے استعمال کیے جاتے تھے۔ الیمامہ اور عراق کے درمیانی خطے میں اپنا اثر و رسوخ بڑھاتے ہوئے بنو تمیم سے ان کا تصادم ہو گیا اور کئی لڑائیاں ہوئیں [بنو حنیفہ عرب کے جنگجو قبائل میں شمار ہوتے ہیں]۔ ۶۰۰ء کے لگ بھگ قائد قتادہ بن مسلمہ کا جانشین ہَوذہ بن علی ہوا، جو بظاہر ایک عیسائی تھا، جس کا ایک موقع پر ایرانی دربار میں خوب استقبال ہوا اور اسے ایک تاج دیا گیا۔ کاروانوں کی راہنمائی کرنے کے سلسلے میں اس کی خدمات کے صلے میں ۶۲۸ء کے بعد ایرانی سلطنت کے زوال کے ساتھ ہوذہ نے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے گفت و شنید شروع کی، لیکن مشرف بہ اسلام ہونے سے قبل ۶۳۰ء میں وفات پا گیا۔ ثُمامہ بن اُثال کے متعلق جو ممکن ہے ہوذہ کا جانشین ہوا، کہا جاتا ہے کہ وہ ایک حملے میں گرفتار ہونے کے بعد اسلام لے آیا تھا۔ وہ ردّہ کی جنگوں میں حنیفہ کے وفادار مسلمانوں کے قائد تھے جب کہ اس قبیلے کے ایک بڑے حصے نے مسیلمہ کذاب [رک بآں] کے زیر قیادت مدینے کے خلاف بغاوت کر دی تھی۔

مآخذ: (۱) ابن الکلبی: جمہرۃ النسب، طبع W. Caskel؛ (۲) الہمدانی، دیکھیے *Index Historicus*؛ (۳) البکری: معجم، قاہرہ، بمدد اشاریہ؛ (۴) الاغانی، جداول؛ (۵) A. P. Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*، پیرس ۱۸۴۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) یاقوت: معجم، بمدد اشاریہ؛ (۷) الطبری، ۱: ۱۰۲۵، ۱۷۳۷ تا ۱۷۳۹، ۱۷۴۸ ببعد، ۱۹۲۹ تا ۱۹۵۰ وغیرہ؛ (۸) ابن ہشام، ص ۹۴۵ ببعد، ۹۶۵ وغیرہ؛ (۹) ابن سعد، ۱/۲: ۱۱۸ س ۲۵ ببعد

۳۳۳، ۵۵؛ (۱۰) Caetani : Annali، ۱۰، ۸، فصل ۲۲ الف، ۲۷ تا ۲۹ الف؛ (۱۱) W. Hoenerbach، در Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur، Geistes-und sozialwissenschaftliche Klasse، عدد ۴، ۱۹۵۱ء، ص ۲۵۵ تا ۲۶۲؛ (۱۲) Montgomery Watt: Muhammad at Medina، آکسفرڈ ۱۹۵۶ء، ص ۳۳ تا ۳۴؛ [(۱۳) النویری: نهایة الارب؛ (۱۴) محمد رضا کحالہ: معجم القبائل؛ (۱۵) السہیلی: روض الانف، ۲: ۳۴۰؛ (۱۶) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ].

(W. MONTGOMERY WATT)

⊗ **حُنَیْن**: [مکّے اور طائف کے درمیان] ایک تنگ اور دشوار گزار گھاٹی تھی۔ یہاں صحابۂ کرام رض کو کفار سے ایک معرکہ پیش آیا تھا جس کا قرآن مجید میں نام کے ساتھ ذکر ہے (۹ [التوبۃ]: ۲۵)۔ لیکن یہ مقام آج سے نہیں اسلام کی ابتدائی صدیوں سے لاپتا ہے، کیونکہ جو مؤلف یا جغرافیہ نگار اس کا ذکر کرتے ہیں وہ یا تو خود ہی متضاد روایتیں بیان کرتے ہیں یا ان کی روایات اور دیگر ہم پایہ مصنّفوں کے بیان میں تضاد پایا جاتا ہے۔ [دراصل یہ مکّے سے تین میل کے فاصلے پر واقع تھی، لیکن] کوئی مکّے سے اسے اونٹ کی یک روزہ مسافت، کوئی دو اور کوئی چار دن کی مسافت قرار دیتا ہے۔ بظاہر یہ محض ایک غیر آباد اور بے آب و گیاہ مقام تھا جو ۸ھ کے غزوۂ نبوی ؐ کے باعث تاریخ اسلام میں شہرت پا گیا اور بعد میں بھی کبھی آباد نہ ہوا۔

فتح مکّہ کے بعد جب خفیہ اطلاعات اور پھر خصوصی فرستادہ جاسوسوں سے یقینی طور پر معلوم ہوا کہ قبائل ہوازن مسلمانوں پر حملے کی تیاریاں کر رہے ہیں تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے خود ان کی طرف مکّے سے پیشقدمی کی اور حنین میں ان کو شکست دے کر مفروروں کے تعاقب میں پہلے اوطاس آئے اور پھر آپ ؐ طائف تشریف لے گئے۔ یہاں ان کے عسکری سربراہ پناہ گزین ہوئے تھے۔ بدقسمتی سے اوطاس بھی لاپتا ہے، چونکہ دشمن نے اپنی عورتوں، بچوں اور ریوڑوں کے ساتھ یہاں پڑاؤ ڈالا تھا، اس لیے یقین کرنا چاہیے کہ یہاں پانی کافی تھا، اور اس بنا پر کچھ سرسبزی اور شاید نخلستان بھی ہو۔ ابن ہشام نے ایک تفصیل یہ بیان کی ہے کہ اوطاس سے جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم طائف روانہ ہونے لگے تو قیدی اور مالِ غنیمت حفاظت کے لیے جِعرّانہ [جِعْرانہ] بھجوا دیے (جو مکّے کے شمال میں [مکّے اور طائف کے درمیان] تقریباً چھے میل پر واقع ہے)۔ پھر خود نَخْلَہ (مکّے کے شمال مشرق میں تقریباً دس میل پر) اور وہاں سے قَرْن (جو مکّے سے مشرق شمال مشرق میں تقریباً چودہ پندرہ میل پر ہے) ہوتے ہوئے پہلے مقام لِیَہ پہنچے (میں نے اسے ۱۹۳۹ء میں شہر طائف کے مشرق و جنوب مشرق میں تقریباً چھے میل پر ایک زرخیز اور آباد گاؤں پایا) اور وہاں کی گڑھی منہدم کر کے خاص طائف کی فصیل کے نیچے جنوب مشرق میں پڑاؤ ڈال کر شہر کا محاصرہ کیا۔ اپنے خیمے کے سامنے جس جگہ آپ ؐ نماز پڑھایا کرتے تھے اب وہاں مقبرۂ ابن عباس رض اور جامع مسجد موجود ہیں۔ طائف مکّے سے مشرق و جنوب مشرق میں کوئی پچاس میل پر ہے اور اگر میرے رہنما کا بیان صحیح تھا تو قبیلۂ ہوازن اب بھی باقی ہے اور طائف کے شمال مشرق میں تقریباً پچیس تیس میل کے فاصلے پر بستا ہے۔ شاید عہد نبوی میں بھی وہیں بستا تھا۔ یاد رہے کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی دودھ پلائی (رضاعی والدہ حلیمہ) اسی قبیلے ہوازن کی تھیں۔ عکاظ بھی اب لاپتا ہے، لیکن وہ نخلہ کے قریب بیان کیا جاتا ہے اور یقیناً دیارِ ہوازن سے زیادہ دور نہ تھا۔

یہ تفصیل بھی قابل ذکر ہے کہ حجاز ریلوے کے سلسلے میں سلطان عبدالحمید خان ثانی کے حکم سے حجاز کے متعدد نقشے تیار اور شائع ہوے۔ ان میں سے ایک میں طائف کے شمال مشرق میں کوئی تیس چالیس میل پر "اوناس" نامی مقام بنایا گیا ہے؛ غالبًا ترکی انجینیروں نے مقامی آبادی سے نام سن کر صحیح عربی املا سے ناواقفیت کی بنا پر اوطاس کی جگہ اوناس لکھ دیا۔ مؤرخوں کا یہ بیان بھی ذہن میں رہے کہ تبوک کے سوا ہر معرکے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم تدبیر جنگی کے تحت اپنے مرکز سے غلط سمت میں روانہ ہوتے، پھر دشمن کے جاسوسوں کا خطرہ ختم ہونے کے بعد چکر کھا کر دشمن پر اچانک حملہ کرتے تھے۔ طائف جانے کے لیے مسفلہ، یعنی مکے کے جنوب سے سڑک جاتی ہے، لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم مَعلات، یعنی شمالی راستے سے روانہ ہوے ہوں گے، پھر نیم دائرہ بناتے ہوے اوطاس گئے ہوں گے اور حنین راستے میں پڑا ہوگا۔ یہ قرین قیاس نہیں کہ دشمن مکے سے صرف پندرہ بیس میل کے فاصلے پر پہنچ کر مورچہ بندی کر چکا ہو اور مسلمان بے خبر رہے ہوں۔ ممکن ہے ہوازن کی بعض بستیاں مکے سے چار دن کے فاصلے پر ہوں، لیکن حنین اتنا دور نہ ہونا چاہیے.

قریب زمانے میں باسلامہ مرحوم نے (جو سعودی پارلیمان مکہ کے رکن تھے) اپنی سیرۃ النبی میں حنین کی تحقیق پر ایک مفصل باب لکھا ہے۔ طائف کی آبادی میں بنو نصر اور اَحلاف دو ممتاز گروہ نظر آتے ہیں اور حنین میں مالک بن عوف النصری ہی کی سرکردگی میں ہوازن نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے مقابلہ کیا تھا.

انھیں اپنے مستحکم قلعے (طائف) کی (جو ایرانی مہندسوں نے تیار کیا تھا، الاغانی ۳ : ۴۸ تا ۴۹)، قوت مقاومت پر غرہ تھا۔ (فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کو اطلاع ملی کہ ہوازن اور ثقیف مسلمانوں پر حملے کی تیاری کر رہے ہیں، اس لیے آپؐ نے مناسب سمجھا کہ اس سے قبل کہ وہ زور پکڑیں اس شورش کو دبا دیا جائے؛ چنانچہ آپؐ دس ہزار کی جمعیت کے ساتھ، جسے لے کر مکے تشریف لائے تھے اور جس میں اب دو ہزار طلقاء مل کر کل تعداد بارہ ہزار ہو گئی تھی، باہر نکلے۔ مسلمانوں کو اپنی کثرت پر کچھ گمان ہو گیا۔ مقابلے پر دشمن چار ہزار تھے۔ انھوں نے تیروں کی بوچھاڑ کر دی۔ طلقاء نے، جو آگے تھے، پیٹھ پھیر لی۔ اس کا اثر پچھلی فوج پر پڑا اور فوج میں افراتفری پھیل گئی، لیکن نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم برابر دشمن کی طرف بڑھتے چلے گئے اور بلند آواز سے پکار رہے تھے أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِب، أَنَا ابْن عَبْدِ الْمُطَّلِب (= میں نبی ہوں، اس میں کوئی جھوٹ نہیں؛ میں عبدالمطلب کا بیٹا ہوں)۔ یہ ہمت و شجاعت کا نظارہ ایسا نہ تھا کہ بے اثر رہتا۔ جلد ہی صحابہؓ آپؐ کے گرد جمع ہونے شروع ہو گئے اور دوبارہ حملہ کر کے دشمن کو شکست دی۔ پھر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم اوطاس کی طرف بڑھے اور وہاں دشمن کو ہزیمت دی۔ حنین میں بارہ مسلمان شہید ہوے؛ زخمیوں میں حضرت خالدؓ بن الولید کا نام بھی لیا جاتا ہے.

طائف کا محاصرہ حنین ہی کا تکملہ تھا۔ وہاں سے واپسی میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم جعرانہ آئے۔ اسیروں میں آپؐ کی رضاعی بہن شَیماء [بنت الحارث] بھی تھی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے عزت و محبت کا برتاؤ کیا اور اختیار دیا کہ آپؐ کے ساتھ رہے یا وطن چلی جائے۔ وطن جانے کی خواہش پر تحفے تحائف دے کر آپؐ نے حفاظت اور سواری کا انتظام کر کے اسے روانہ کر

دیا اور شاید قبیلۂ ہوازن کے لیے کچھ پیام بھی دیا۔ اب ہوازن کو ہوش آیا اور شرماتے بسورتے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پاس حاضر ہوے۔ آپؐ نے فرمایا: ''میں نے تمہارا بہت دن انتظار کیا۔ اگر کچھ پہلے آتے تو عورت بچے ہی نہیں، مال و منال بھی واپس کر دیتا۔ اب دونوں میں سے ایک کا انتخاب کر کے مجھے نماز کے بعد مجمع عام میں بتاؤ''۔ وہ سب رحم و کرم کی التجا کرتے اور اپنے اسلام کا اظہار کرتے رہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: ''میرے خاندان والوں کو (نیز شاید حکومت کو خمس میں) تقسیم غنیمت میں جتنی عورتیں بچے ملے ہیں میں انہیں رہا کرتا ہوں''۔ اس پر حضرت ابو بکرؓ، پھر حضرت عمرؓ نے اٹھ کر اپنے کنبوں کی طرف سے یہی اعلان کیا۔ پھر سبھی مسلمانوں نے اسے قبول کر لیا۔ چند افراد نے اس سے انکار کیا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حکم دیا کہ ان کے حصے کے لوگ بھی رہا کر دیے جائیں، البتہ انہیں سرکاری خزانے سے معاوضہ دلا دیا جائے۔

حنین میں اسلامی لشکر کے جزوی فرار کا آغاز مکے کے غیر مسلم رضاکاروں سے ہوا تھا۔ شاید اس میں کوئی سازش بھی کام کر رہی ہو کیونکہ ان سرمایہ داروں کی جائدادیں اور معاشی مفادات طائف میں بہت تھے۔ قرآن (۹ [التوبة]: ۲۵ تا ۲۷) میں جہاں اس سفر کا ذکر ہے (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ ... وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ) مسلمانوں کو یاد دلایا گیا ہے کہ محض فوج کی کثرت اور ساز و سامان جنگ میں کام نہیں دیتے، اطمینان قلب سب سے مقدم ہے اور یہ خدا کی دین ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ (اردو ترجمہ)؛ (۲) ابن سعد: طبقات (اردو ترجمہ)؛ (۳) الطبری، (اردو ترجمہ)؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، (اردو ترجمہ)؛ (۵) البلاذری: انساب الاشراف، [۱: ۳۶۴ ببعد]؛ (۶) الواقدی: مغازی، [ص ۷۰۳ ببعد]؛ (۷) محمد حمید اللہ: عہد نبوی کے میدان جنگ؛ (۸) وہی مصنف: رسول اکرم کی سیاسی زندگی؛ (۹) شبلی و سلیمان ندوی: سیرت النبی، ج ۱؛ (۱۰) قاضی محمد سلیمان: رحمۃ للعالمین ج ۱، محل مذکور؛ (۱۱) البغوی، ۲: ۲۶۶؛ (۱۲) یاقوت: معجم البلدان؛ (۱۳) البکری: معجم؛ (۱۴) الھمدانی: معجم، بذیل مادّہ؛ (۱۵) صحیح مسلم، ۱: ۲۸۹، ۲۹۱ تا ۲۹۳؛ ۲: ۶۱، ۶۲، ۶۷؛ (۱۶) ابن حنبل: مسند، ۱: ۲۰۷، ۳۵۳ و ۳: ۱۵۷، ۱۹۰، ۲۷۹ و ۳: ۵۸، ۲۸۰، ۲۸۹، ۳۵۱ وغیرہ؛ (۱۷) الطبری: تفسیر، ۲: ۶۲ ببعد؛ (۱۸) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۲: ۵۹؛ (۱۹) النووی: تہذیب، ص ۲۰۳؛ (۲۰) ابن حجر: الاصابۃ، عدد ۲۰۶۶؛ (۲۱) Caetani: *Annali Dell' Islam*، ۲: ۱۶۷؛ (۲۲) محمد حمید اللہ: *Military Intelligence in the Time of the Prophet*، در *Islamic Literature*، لاہور ۱۹۳۹ء؛ [(۲۳) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۳۶ ببعد، مع مآخذ مذکورہ در حاشیہ؛ (۲۴) ابن خلدون: تاریخ، اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ، لاہور ۱۹۶۰ء، ۲: ۳۴۱ تا ۳۹۵]۔

(محمد حمید اللہ)

حُنَین بن اسحٰق: ابو زید حُنَین بن اسحٰق العبادی کا تعلق مسیحی عرب قبیلۂ عباد کے ایک گھرانے سے تھا۔ حیرہ میں ۱۹۴ھ / ۸۰۹ - ۸۱۰ء [یا ۱۹۲ھ / ۸۰۸ء] کو پیدا ہوا، جہاں اس کا باپ بطور عطّار کام کرتا تھا۔ حُنَین نے ایک طبیب اور سریانی و عربی زبانوں میں متعدد یونانی تصانیف کے مترجم کی حیثیت سے بڑی شہرت حاصل کی۔ اوائل عمر میں وہ بغداد چلا آیا اور یہیں مشہور طبیب یوحنا بن ماسویہ کے حلقۂ درس میں شامل ہو کر [علم طب میں مہارت پیدا کر لی]۔ اس نے اپنی تعلیم کی تکمیل ایشیاے کوچک میں کی اور یونانی زبان میں بالخصوص مہارت حاصل کر لی، جس کی بدولت وہ آگے چل کر اپنے

تراجم میں کامیاب رہا۔ بغداد لوٹ کر اس نے بنوموسی کے لیے یونانی تصنیفات جمع کیں اور ان کی سرپرستی میں اپنی ادبی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ [وہ یونانی، سریانی اور فارسی زبانوں کے علاوہ فصیح عربی میں بھی کامل دسترس رکھتا تھا۔ المأمون نے اسے دیوان الترجمہ کا رئیس مقرر کر دیا اور اس کام کے لیے حنین پر سیم و زر نچھاور کیے۔ وہ جتنی کتابیں عربی میں ترجمہ کرتا، خلیفہ ان کتابوں کے وزن کے برابر اسے سونا عطا کرتا؛ چنانچہ زیادہ سونا حاصل کرنے کے لیے حنین بن اسحق موٹا کاغذ اور جلی قلم استعمال کرنے لگا]۔ بعدازاں وہ خلیفہ المتوکّل کا طبیب بن گیا۔ حنین کا طبعی رجحان چونکہ بت پرستی کے خلاف تھا لہٰذا اسقف تھیوڈوسیاس (Theodosius) نے کفر کے شبہے میں اسے دائرۂ عیسائیت سے خارج کر دیا۔ اس رنج کے مارے اس نے زہر کھا لیا اور صفر ۲۶۰ھ / دسمبر ۸۷۳ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

حنین کی جو تصنیفات باقی رہ گئی ہیں ان میں سے ایک نو کتاب المسائل فی الطبّ للمتعلّمین (کتاب المدخل الی الطب) ہے، جس کا لاطینی [اور عبرانی] میں ترجمہ ہوا اور Isagoge Johannitii، ad parvam artem Galeni کے زیر عنوان طبع ہوئی۔ دوسری تصنیف کتاب المولودین ہے۔ ایک اور تصنیف کتاب اجتماعات الفلاسفہ فی بیوت الحکمۃ فی الاعیاد و تفاوض الحکمۃ بینھم ہے۔ طبیعیات اور ہیئت میں کئی کتابیں ہیں اور اقوال الحکماء (Aphorisms of the Philosophers) ایک عبرانی ترجمے کی صورت میں ہے۔ [حنین نے امراض چشم اور ان کے علاج پر بھی کئی کتابیں تصنیف کیں۔ اسی طرح دانتوں، معدے اور نبض سے متعلق بھی اس کی تصانیف کا پتا چلتا ہے]۔ تراجم میں زیادہ تر افلاطونی، ارسطاطالیسی اور بقراطی تصنیفات، نیز دیسقوریدوس (Dioscorides) کی مخزن الادویہ بھی اس سے منسوب کی جاتی ہے، بالخصوص جالینوس (Galen) کی تقریباً جملہ تصانیف حتّٰی کہ ابن ابی اُصَیبِعۃ کے نزدیک جالینوس کی شاید ہی کوئی ایسی تصنیف ہو جس کی اس نے اصلاح یا ترجمہ نہ کیا ہو۔ ان کے علاوہ بطلمیوس (Ptolemy) کی Quadripartitum وغیرہ کے تراجم بھی اس سے منسوب کیے جاتے ہیں (یہ کتاب اثرات النجوم پر ہے)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حنین سے جو تراجم منسوب کیے جاتے ہیں ان میں متعدد کا سہرا اس کے حلقۂ تراجم اور خاص طور پر اس کے بیٹے اسحٰق بن حنین، اس کے بھتیجے حُبیش [ابن الحسن الاعسم] اور دوسروں کے سر ہے۔ یہاں اس امر کا خاص طور پر ذکر کر دینا چاہیے کہ جالینوس (Galen) کا ترجمہ، جسے M. Simon نے ترتیب دیا، حبیش سے منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ Bergsträsser نے اس کی زبان کا تنقیدی تجزیہ کر دیا ہے۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے فہرست مآخذ [در وو۲، لائڈن]۔

مآخذ: (۱) ابن ابی اُصَیبعة: عیون الانباء، ۱: ۱۸۴ تا ۲۰۰؛ (۲) ابن خلّکان: وفیات الاعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۰۸، ص ۱۲۷؛ (۳) Wüstenfeld: *Gesch. d. arab. Ärzte u. Naturf.*، عدد ۶۹؛ (۴) براکلمان: *Gesch. d. arab. Lit.*، ۱: ۲۰۵ ببعد؛ (۵) H. Suter: *Die Mathematiker u. Astronomen d. Arab. u. ihre Werke*، ص ۱۹؛ (۶) M. Simon: *Sieben Bucher Anatomie des Galen*، دیباچہ؛ (۷) G. Bergsträsser: *Hunain ibn Ishāk und seine Schule*، [لائڈن ۱۹۱۳ء]؛ (۸) ابن القفطی: تاریخ الحکماء، ص ۱۷۱ تا ۱۷۷، لائپزگ ۱۹۰۳ء].

(J. RUSKA)

⊗ * **حَوَارِی** : [(ع) اس کا مادہ ح و ر ہے ۔ الحَوْر کے معنی ہٹنے کے ہیں، خواہ وہ پلٹنا بلحاظ ذات کے ہو یا بلحاظ فکر ۔ آیتِ قرآنی اِنَّهٗ ظَنَّ اَنْ لَّنْ يَّحُوْرَ (۸۴ [الانشقاق] : ۱۴) میں یحور کے معنی دوبارہ زندہ ہونے کے ہیں؛ پانی کے حوض میں گھومنے پر بولتے ہیں : حَارَ الْمَاءُ فِي الْغَدِيْرِ؛ حَارَ فِي الْاَمْرِ کے معنی ہیں کسی معاملے میں متحیر ہونا ۔ اسی سے محور اور محاورہ کے الفاظ ہیں ۔ پھر تحویر کے معنی ہیں تبییض، یعنی سفید کرنا (مفردات) ۔ حضرت عیسی علیہ السلام کے انصار و اصحاب کو حواریوں کہا جاتا ہے (۳ [آلِ عمران] : ۵۲) ۔ حواری نام کی وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف قول ہیں ۔ ابن الاثیر اور امام راغب وغیرہ کے نزدیک لفظ حواری عربی کے مادہ ح و ر سے مشتق ہے ۔ اکثر ماہرین لغت کا خیال ہے کہ انھیں یہ نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ حوری دھوبی (= قَصَّار) کو کہتے ہیں، جو کپڑے دھو کر انھیں سفید کرتا ہے اور حضرت مسیح ؑ کے حواری دھوبی تھے ۔ بعض کے نزدیک یہ نام حضرت مسیح ؑ کے برگزیدہ اصحاب پر اسی لیے بولا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں کے میل سے پاک و صاف کرتے تھے ۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ اپنی خلوص نیت اور سیرت کی پاکیزگی کی وجہ سے حواری کہلائے ۔ الزجاج کا قول لسان العرب میں منقول ہے : الحواریون خلصان الانبیاء و صفوتھم، یعنی انبیا کے خالص اور منتخب دوست ۔

بقول صاحب لسان اپنے نبی کی بڑھ چڑھ کر مدد و نصرت کرنے والے کو حواری کہتے ہیں؛ چنانچہ لفظ الحواریون ان بارہ اشخاص کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے جنھیں بیعتِ "عقبۂ ثانیہ" کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اہل مدینہ کا نقیب مقرر کیا تھا ۔

کہا جاتا ہے کہ ان بارہ حواریوں (= نقباء) میں نو آدمی قبیلۂ خزرج کے تھے اور تین قبیلۂ اوس کے ۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں : سعد بن عبادہ، اسعد بن زرارہ، سعد بن الربیع، سعد بن خیثمہ، منذر بن عمرو، عبداللہ بن رواحہ، البراء بن معرور، ابو الہیثم بن تیہان [یا رفاعۃ بن عبدالمنذر]، اسید بن حضیر، عبداللہ بن عمرو، عبادہ بن الصامت اور رافع بن مالک [دیکھیے ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۷۵ تا ۷۷] ۔

تاہم ایک اور بیان کے مطابق حواریوں صرف قریش کے قبیلے سے تھے، یعنی ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حمزہؓ، ابو عبیدہؓ بن الجراح، عثمانؓ بن مظعون، عبدالرحمنؓ بن عوف، سعدؓ بن ابی وقاص، طلحہؓ بن عبید اللہ، الزبیرؓ بن العوام (دیکھیے قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۰۹ھ، ص ۳۴۳) ۔ [ایک روایت کے مطابق حضرت زبیر بن العوام کو حواری کا لقب دیا گیا] ۔

متعدد مسلم مصنفین کی تالیفات میں حضرت عیسیٰ ؑ کے حواریوں کے بارے میں بیانات موجود ہیں جو زیادہ تر صحیفۂ اعمال الرسل (The Apostles) سے ماخوذ ہیں [رکّ بہ عیسیٰ و مائدہ] ۔ حضرت مسیح ؑ کے بارہ حواریوں کے نام، جو اناجیل میں درج ہیں، یہ ہیں : شمعون یعنی پطرس، اس کا بھائی اندریاس، یعقوب بن زبدی، یوحنا، فلپس، برتلمائی، توما، متی، یعقوب بن حلفئی، تدّی، شمعون قنانی، یہودا اسکریوطی (لوقا، ۶ : ۱۴؛ مرقس، ۱۰ : ۳) ۔ ان بارہ کو حکم دیا گیا تھا کہ غیر قوموں کی طرف نہ جانا، بلکہ اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے پاس جانا اور چلتے چلتے یہ منادی کرنا کہ آسمان کی بادشاہت نزدیک آ گئی ہے (متی، ۱۰ : ۵ ببعد) ۔ ان بارہ کی ایمانی حالت کے متعلق جو کچھ موجودہ اناجیل میں لکھا ہے وہ ایسا ناگفتنی ہے کہ یہ تسلیم کرنا مشکل نظر آتا ہے کہ ایسے الفاظ اتنے

پیارے دوستوں کے متعلق حضرت مسیح ؑ کی زبان سے نکلے ہوں، مثلاً دیکھیے متی، ۱۶ : ۸ و ۱۷ : ۱۷، ۲۰، حالانکہ انہیں کے متعلق حضرت مسیح ؑ نے فرمایا تھا : ''میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب ابن آدم نئی پیدائش میں اپنے جلال کے تخت پر بیٹھے گا تو تم بھی، جو میرے پیچھے ہو لیے ہو، بارہ تختوں پر بیٹھ کر اسرائیل کے بارہ قبیلوں کا انصاف کرو گے (متی، ۱۹ : ۲۸) ۔ قرآن مجید نے حواریوں کی ان کمزوریوں کا ذکر کہیں نہیں کیا جن کا بیان اناجیل میں موجود ہے بلکہ ان کی خوبیوں کا تذکرہ کیا ہے]۔

(A. J. WENSINCK و [ادارہ])

حوالہ : ایک مالیاتی اصطلاح، بمعنی تفویض؛ اسلامی مالیات میں یہ اس حوالگی کا نام ہے جو کسی فرمانروا کے حکم سے مقاطعے کی صورت میں تیسرے فریق کو عطا ہوتا ہے ۔ یہ اصطلاح ادائی کے فرمان اور ادا کی جانے والی رقم دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہے ۔ عباسی مالیات میں بھی ان معنوں میں یہ اصطلاح استعمال ہوتی تھی (دیکھیے F. Lokkegaard : *Islamic taxation in the classic period*، کوپن ہیگن ۱۹۵۰ء، ص ۶۳ تا ۶۵) ۔ عباسی سلطنت میں سرکاری اور نجی دونوں قسم کے مالی معاملات میں حوالے کا استعمال بہت کیا جاتا تھا تاکہ نقدی کے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے میں جو خطرات اور تاخیر ممکن ہوتی ہے اسے دور کیا جا سکے ۔ فرامین کو سُفْتَجہ یا صَکّ [رک بہ دستاویز] کہتے تھے، چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ اہواز، فارس اور اصفہان کے مُحَصِّل (عُمّال) سُفْتَجہ کے ذریعے جمع شدہ محاصل مرکزی حکومت کو منتقل کرتے تھے ۔ سُفْتَجہ کو نقدی کی صورت میں منتقل کرنے اور حوالے سے متعلق تمام معاملات میں بنیادی کردار جِہْبِذ [رک بآں] ادا کرتا تھا (دیکھیے R. Grasshoff : *Die Suftaǧa und Ḥawāla der Araber*، گوٹنگن ۱۸۹۹ء؛ W.J. Fischel : *Jews in the economic and political life of medieval Islam*، رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے خصوصی مقالات، لنڈن ۱۹۳۷ء، ۲۲ : ۳ تا ۳۵)۔

معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقی مالیات میں حوالے کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوتا تھا (H. Horst : *Die Staatsverwaltung der Gross Selǧūqen und Ḫorazmšāhs*، Wiesbaden ۱۹۶۴ء، ص ۷۳ تا ۷۵؛ O. Turan : *Selçuklular tarihi ve Türk Islâm medeniyeti*، انقرہ ۱۹۶۵ء، ص ۲۷۷ تا ۲۷۸) ۔ خیال ہے کہ بعض حالات میں یہ کسانوں سے براہ راست سرکاری مالیہ وصول کرنے کی صورت اختیار کر لیتا تھا (دیکھیے A. K. S. Lambton : *Landlord and peasant in persia*، آوکسفرڈ ۱۹۵۳ء، ص ۷۳)، لیکن یہ حوالے کی خصوصیت نہیں ۔ ایران میں ایلخانی اور بعد کے دور میں حوالے کی خصوصیات ظاہر کرنے کے لیے مصادر کافی ہیں (رشید الدین فضل اللہ : جامع التواریخ، طبع بہمن کریمی، تہران ۱۳۳۸ شمسی، ۲ : ۱۰۲۳، تا ۱۰۳۰، ۱۰۹۸ تا ۱۰۷۵؛ عبداللہ بن محمد بن کیا المازندرانی : الرسالۃ الفلکیۃ، طبع W. Hinz، *Wiesbaden* ۱۹۵۲ء، اشاریہ، بذیل مادہ حوالۃ؛ محمد بن ہندو شاہ نخجوانی : دستور الکاتب فی تعیین المراتب ۱/۱، طبع اے ۔ اے ۔ علی زادہ، ماسکو ۱۹۶۴ء، ص ۲۹۴ تا ۳۰۲) ۔ ایلخانی مالیاتی دفاتر میں حوالہ (حوالۃ) سے متعلق اندراجات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حکم کے ذریعے سے کھیت کی آمدنی سے محصول کی ادائی (مال مقاطعہ : اصل مال جو دفتر میں دبا گیا ہے) ہی کو حوالہ کہتے تھے، جو عامل (محاصل کے وصول کنندہ) کے ذمے واجب الادا ہوتا تھا ۔ مرکزی دیوان کے ماہانہ اور سالانہ دفاتر محاسبہ (دفتر تحویلات اور دفتر

جامع الحساب) میں ان تفویضات کو همیشه المقرریه اور الاطلاقیه کی مدوں کے تحت منضبط کیا جاتا تھا۔ المقرریه کے تحت باقاعدہ (مقرر) ادائیاں آتی تھیں، جو ہر سال حکمران کے حکم سے دیوانِ اعلیٰ سے قضاۃ، شیوخ، سادات، طلبه، افسرانِ مالیات کو اور "یامجیوں" (منازل کا عملہ) یا امورِ عامّه کے لیے کی جاتی تھیں۔ الاطلاقیه کے تحت وہ ادائیاں آتی تھیں جو دربار کے اراکین، محل کے خدم و حشم اور فوج کو کی جاتی تھیں۔ بنیادی فرق یه ہے که ایلخانی ریاست میں فوجی انتظام شہری نظم و نسق سے بیگانه تھا۔ محصول ادا کرنے والے صوبائی عاملوں کو یه تعلیم تفویضات براتِ باقتجه اور حوالے کے ذریعے کی جاتی تھی (رسالۂ فلکیه، ص ۱۳۴ تا ۱۳۵)۔ (مرکزی خزانے کے لیے روپیه وصول کرنے کے لیے جو کارندے آتے تھے انھیں اس دور میں ایلچی کہا جاتا تھا)۔ جب محصول ادا کرنے والے کسان (عامل) کی معاهدے (ضمان) کی معیاد گزر جاتی تو وہ ان 'براتوں' اور 'بیلچیوں' کو محاسبے کے لیے صاحبِ دیوان کے حوالے کر دیتا، اور اس کے نتیجے کی مظہر ایک "حجت" [یادداشت] وصول کر لیتا تھا (کتاب مذکور، ص ۹۵)۔

مقاطعه اور حواله ایلخانی مالیات کی اساس تھے، لیکن بدعنوانیوں کے عام ہو جانے سے غازان خان کو چند اصلاحات کرنی پڑیں۔ اس کے پیشرو گیخاتو کے عہدِ حکومت میں محصول ادا کرنے والے عاملوں سے جو مالیه وصول ہوتا، وہ صوبوں ہی میں اڑا دیا جاتا، اور نتیجه یه ہوتا که وہاں تفویضات قبول نہیں کی جاتی تھیں (جامع التواریخ، ۳: ۱۰۸۳)۔ ان حالات میں تنخواہ سے محروم فوجی کسانوں سے براہ راست روپیه بٹورنے، انھیں ان کی اراضی سے بیدخل اور مالیه کے وسائل کو تباہ کرنے لگے۔ غازان خان نے سب سے پہلے ہر علاقے کے مالیے کے وسائل کو متعین کرنے کے لیے ایک عام جائزہ تیار کرایا۔ پھر اس نے وصولی کے طریقے میں اصلاح کی (کتاب مذکور، ص ۱۰۳۱ تا ۱۰۳۴)۔ اب سرکاری افسر مالیه براہ راست وصول کرنے لگے اور فوج کو نقد تنخواہیں سرکاری خزانے سے ملنے لگیں۔ آخر میں سرکاری اراضی کو اقطاع [یرك بان) کی صورت میں فوج میں تقسیم کر دیا گیا۔ مقاطعے اور حوالے کی جگه محاصل کی براہ راست وصولی اور ادائیی کا سرکاری نظام ازمنۂ متوسطه کی ریاست میں مشکل تھا۔ یوں بھی اس زمانے کے حالات کے پیش نظر ضروری تنظیم قائم کرنا اور جنس کی صورت میں وصول کردہ محاصل کو لانا، محفوظ کرنا اور بیچ کر نقد روپیه حاصل کرنا بہت مشکل اور مہنگا پڑتا تھا۔ غازان خان کی اصلاحات میں حکومت کی طرف سے دیہات میں مقیم فوجی افسروں کو اقطاع کے طور پر سرکاری مالیه دینے کی جو اصلاح ہوئی اس کی کامیابی کا امکان ضرور تھا۔ یه امر که غازان خان کی اصلاحات کے کچھ دیرپا اثرات مرتب نہیں ہوئے، مقاطعے اور حوالے کے سلسلے میں مالی بدعنوانیوں کے متعلق نخجوانی کی شکایت سے واضح ہو جاتا ہے (دستور الکاتب، ص ۲۹۷ تا ۲۹۸)۔ نخجوانی کے قول کے مطابق تفویضات صوبوں میں تمغوت [= تمغات] پر کی جاتی نہیں (دیکھیے جامع التواریخ، ۲: ۱۰۳۸)۔ بعد ازاں خواجه غیاث الدین اور مولانا شمس الدین نے یه اصول مقرر کیا که دیوان کے محصل یه محاصل وصول کریں، نیز یه که وظائف دوبارہ براہ راست خزانے سے ادا کیے جائیں؛ لیکن یه اصلاحات بھی ناکام ہو گئیں (ایران میں مقاطعے اور حوالے کی متاخر تاریخ کے لیے دیکھیے تذکرۃ الملوک، طبع V. Minorsky، لنڈن ۱۹۴۳ء، ص ۷۹)۔

سلطنت عثمانیه میں، دوسری اسلامی ریاستوں

کی طرح مقاطعه اور حواله مالی نظام کی اساس تھے۔ عثمانی دستاویزوں میں محفوظ کثیر مواد سے اس نظام کی تفصیلی معلومات کے علاوہ قدیم تر تاریخ کے مجہول نکات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے (خاص طور پر اہم دفاتر یه ہیں: مقاطعات دفتر لری اور مالیه احکام دفتر لری، در Başvekâlet Arşivi (Umum Müdürlüğü)۔ مالیه کا اہم سرچشمہ، جو مقاطعے کے ذریعے کام میں لایا جاتا تھا اور جس پر تفویضات عمل میں لائی جاتی تھیں، ''خواص ہمایوں'' کہلاتا تھا اور یه دفتردار کے زیر انتظام آ گیا تھا۔ عام طور پر ادائیاں اسی جگه کی جاتی تھیں جہاں محصول ادا کرنے والے کسان سے تفویضات کے ذریعے مالیه وصول کیا جاتا تھا۔ بعض عوامل، مثلاً نقدی منتقل کرنے کی مشکلات اور تجارتی کاروبار پر بالخصوص شہروں میں محصول کی بازیابی کی سست رفتاری، اس نظام کے حق میں تھے۔ مرکزی حکومت کے مقاطعات کے دفاتر میں اندراجات کی بدولت دفتردار دور دراز کے صوبوں میں محاصل کے انتظام کی کڑی نگرانی کر سکتا تھا۔ محاصل کی دوسری اقسام جس میں اعشار بھی شامل تھے اور جو جنس کی صورت میں ادا کی جاتی تھیں، تیمار [رك بآں] کے طور پر فوج کو تفویض کر دی گئی تھیں۔ تیماریت Timariot کے ذریعے ان محاصل کو براہ راست وصول کیا جاتا تھا۔ عطائے جاگیرداری کے اس نظام کو حوالے کے اصول سے انحراف ہی سمجھنا چاہیے۔ اس قسم کے تحت آنے والے محاصل اب حوالے کے معاملات کے تحت نه تھے، بلکه عثمانی نظام میں یه نشانجی [رك بآں] کے تحت انتظامیه کی ایک بالکل الگ شاخ تھے۔

عامل (محاصل کا وصول کنندہ)، جو ایک مدت مقررہ (عام طور پر تین سال) کے لیے ایک مقاطعه لیتا اور مرکزی حکومت کی تفویضات کے مطابق ان کی ادائی کرتا تھا، جن کے حق میں انھیں ہنڈی کیا گیا ہوتا تھا۔ ادائیاں ہمیشه امین [رك بآں] اور قاضی کے روبرو کی جاتی تھیں، جو حکومت کی طرف سے نگران کارندے مقرر ہوتے تھے۔ ادائیوں کا اندراج انھیں کے دفاتر میں ہوتا تھا۔ ادائیاں ہمیشه نقدی کی صورت میں کی جاتی تھیں۔ قاضی محصّل کو ایک ''حجت'' دیتا تھا، جس میں مالیت رقم، وصول کنندہ، نام، حکم ادائی، تاریخ، اور مقاطعے کا نام درج ہوتا۔ اس کی ایک نقل قاضی کے دفتر میں رکھی جاتی تھی۔ پھر یه ''حجت'' محاسبه میں دے دی جاتی تھی، جو مقاطعے کی ہر قسط کے واجب الادا ہونے پر ہوتا تھا۔ اگر دوسری طرف ادائی نه کی جاتی تو تفویض کے حامل کو ایک مکتوب دیا جاتا، جس میں اس کی وجه لکھی ہوتی تھی۔ حوالے کے معاملات کے لیے قاضی کے دفاتر ہمارے سب سے زیادہ قیمتی مصادر ہیں۔

حوالے کا حکم سلطان کا فرمان ہوتا ہے۔ اس میں وضاحت کی جاتی ہے که کس قدر رقم ادا کی جائے گی، کسے ادا کی جائے گی اور کس وسیلے سے۔ فرمان حواله کی تین بڑی اقسام ہیں: (۱) دعویداروں کے نام براہ راست صادر ہونے والے احکام، جو صوبوں میں فوج کو وظائف (سالیانه، علوفه، مواجب) ادا کرنے کے لیے ہوتے تھے؛ (۲) وہ تفویضات جو صوبائی امور عامه یا باب عالی کی ضروریات کے سلسلے میں ایک امین کے اختیار میں دے دی جاتی تھیں (دیکھیے H. Inalcik و R. Anhegger: قانون نامۂ سلطانی بر موجب عرف عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۳۰)؛ (۳) خزانۂ عامرہ کے لیے سلطان کے سفیر (قل) کو رقوم حوالے کرنے کے احکام۔

ایک خطے میں مختلف مقاطعات خاص دعویداروں کے لیے وقف ہوتے تھے اور ان کے مطالبات اسی

وسیلے سے باقاعدگی کے ساتھ پورے کیے جاتے تھے۔ اسی وجہ سے مالیات کی مرکزی انتظامیہ کی تنظیم بعض شعبوں کے ذریعے کر دی گئی، مثلاً آنادولو مقاطعه سی، معدن مقاطعه سی، بیوک قلعه مقاطعه سی، وغیرہ.

گیارھویں صدی هجری/سترھویں صدی عیسوی کے بعد هم دیکھتے هیں که عاملوں کے محاصل اهم قصبوں کے صرّافوں کی وساطت سے تبادلے کے مسوّدے (Poliča) کے ذریعے مرکزی خزانے میں منتقل کر دیے گئے، تاهم حواله برابر استعمال هوتا رها؛ لیکن ۱۸۳۹ء میں تنظیمات کے اعلان کے بعد مقاطعے کے خاتمے پر حوالے کی اهمیت جاتی رهی۔ تنظیمات نے مرکزی مالیات کی حکمت عملی کو رائج کیا۔ سرکاری افسر، جنھیں وسیع اختیارات دے کر صوبوں میں مقرر کیا جاتا تھا، براہ راست مالیه وصول کرتے تھے۔ وہ تنخواهیں ادا کرنے اور دوسرے مقامی اخراجات کو پورا کرنے کے بعد بقیه رقم مرکزی خزانے کو بھیج دیتے تھے (دیکھیے Tanzimatin uygulanmasi ve Sosyal Tepkileri : H. Inalcik، در Belleten، ۲۸/ ۱۱۲ (۱۹۶۴ء): ۶۲۹).

فقه میں حواله ایک علٰحدہ باب کا موضوع ہے۔ عثمانی مفتیوں کے فتاوی کے مجموعوں میں بعض اوقات کتاب الحواله میں حوالے کے ایسے معاملات پر فتوے بھی شامل هوتے تھے جو ریاست سے متعلق یا بعض افراد کے درمیان، یا افراد اور اوقاف کے مابین هوتے تھے (دیکھیے فتاوی ابوالسعود، طوپ‌قپی‌سرای مخطوطهٔ احمد سوم، عدد ۷۸۶، ورق ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ فتاوی یحیی افندی، مخطوطهٔ احمد سوم، عدد ۷۸۸، ورق ۱۳۱ تا ۱۴۴).

عثمانی ترکی میں حواله ایک اور معنی میں بھی استعمال هوتا تھا، یعنی دفاعی اهمیت کے مقام پر بنایا هوا مینار۔ بعض اوقات ''حواله مینار'' ناکه بندی کے لیے ان قلعوں کے قریب تعمیر کیے جاتے تھے جن سے طویل مزاحمت کی توقع هوتی تھی۔ یه طریقه آٹھویں صدی هجری/چودھویں صدی عیسوی میں برسه کی ناکه بندی کے لیے استعمال کیا گیا۔ محمد ثانی نے سوچا تھا که اگر مزاحمت جاری رهی تو قسطنطینیه کی ناکه بندی کے لیے روم ایلی حصار کو ایک حوالے کے طور پر استعمال کیا جائے۔ ایک ایسا هی حواله وہ ہے جسے محمد ثانی نے بلغراد کے قریب تعمیر کرایا اور جسے اب مقامی طور پر اَوَله Avala کہا جاتا ہے.

مآخذ: متن مقاله میں مندرج هیں۔

(H. INALCIK)

* **اَلحُوت**: (ع)، مچھلی؛ اس کی صحیح تر صورت الحُوت الجَنوبی ہے۔ یه نام عربوں نے ''جنوبی مچھلی'' نامی ستاروں کے مجموعے کو دیا ہے، جس میں سب سے بڑا ستارہ فَمُ الحُوت Fomalhaut [رَكْ بآن] ہے۔ الحُوت برج ماھی (Pisces) کو بھی کہتے هیں، جس کے لیے همیں البتانی وغیرہ کی تالیفات میں صیغهٔ تثنیه السَّمَکتان ملتا ہے، یعنی دو مچھلیاں۔ بَطلمیوس نے اس برج کے لیے جمع کا صیغه استعمال کیا ہے۔ قرآن مجید نے حضرت یونس علیه السلام کے لیے صاحب الحوت کا لقب استعمال کیا ہے (۶۸ [القلم]: ۴۸).

مآخذ: (۱) البتّانی، طبع Nallino، ۲: ۱۹۹، ۱۲۹ و ۲؛ ۲۶۵ و ۲۷۴؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلت Wustenfeld، ۱: ۳۸ و ۴۱؛ (۳) L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung u. die Bedeutung der Sternnamen*، ص ۲۰۲، ۲۸۳.

(H. SUTER)

⊗ **حُوْر**: (ع)، نر و مادہ سے جمع ہے، مفرد = اَحْوَر، (مؤنث = حَوراء)؛ لغوی معنی نہایت گوری چٹی عورت

جس کی آنکھ کی سفیدی خوب سفید اور پتلی خوب سیاہ ہو۔

(حُور کے لغوی معنی پلٹنے کے ہیں، خواہ یہ پلٹنا بلحاظ ذات کے ہو یا بلحاظ فکر کے۔ پانی کے حوض میں گھومنے پر کہتے ہیں ''حار الماءُ فی الحوض''۔ اسی سے محور کا لفظ ہے۔ حور کے معنی سفیدی کے بھی ہیں) [الراغب: مفردات بذیل مادّہ]۔

فارسی میں اسم مفرد حُوری جس کی جمع حوریان (حافظ: حوریان رقص کنان نعرۂ مستانہ زدند)۔ فارسی اردو میں حُور مفرد استعمال ہوتا ہے۔ عربی میں حوریہ بھی کہتے ہیں۔ مجاہد نے اس لفظ کی یہ توضیح کی ہے: ''وہ جنھیں دیکھ کر دیکھنے والا حیران رہ جائے''۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں حُورانِ بہشتی کا ذکر آیا ہے جن سے مراد بہشت کے پیکرانِ جمال ہیں، اور ان کے بارے میں عام تصور یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ نسوانی پیکر ہوں گے۔ قرآن میں ان پیکرانِ جمال کے مختلف اوصاف بیان ہوئے ہیں: مثلاً یہ پیکر ہر آلودگی سے جس میں بداخلاقی، بدصورتی، بدنمائی اور سوء معاشرت بھی شامل ہے، پاک ہوں گے جو انسانی دنیا میں بشر کے ساتھ وابستہ ہیں۔ یہ پیکر پاکیزہ ہوں گے۔ قاصراتُ الطَّرف (یعنی ان کی نگاہیں ہرجائی نہ ہوں گی . . . ان کا مرکز توجہ ایک ہی ہوگا)، بالکل پاک: ابکار = کنواریاں: بڑی آنکھوں والی (حُورٌ عِینٌ = جمع عیناء = بڑی آنکھوں والی): موتی کی مانند چمکدار، یاقوت و مرجان سے مشابہ: خیرات: نیک سیرت، اور حسان = خوبصورت: مَقصُوراتٌ فی الخیام = پردہ نشین، با عظمت و جلال خیموں میں مقیم۔ اسی طرح کے اوصاف حدیث میں بھی آئے ہیں۔

حوروں کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) حُورانِ انس اور (۲) حورانِ جنّ ــــــ، اسی طرح مختلف جنتوں میں مختلف طرح کی حوریں ہوں گی یعنی اوصاف میں مختلف۔

ان جمالی پیکروں کی تعبیر کے سلسلے میں مفسرین میں اختلاف ہے۔ بعض ان کے حقیقی معنی لیتے ہیں اور بعض مجازی۔ یعنی حوروں کا ذکر بطور تمثیل کے ہے، ورنہ در اصل ان سے مراد جنت کی مسرتیں اور لذتیں ہیں جن کے لیے یہ مادّی اور جسمانی استعارے استعمال ہوئے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ تعبیر کا یہ اختلاف صرف ان بہشتی پیکروں تک محدود نہیں بلکہ بعد الموت کے جملہ واقعات و احوال میں بھی، یہاں تک کہ جنّت، دوزخ، برزخ وغیرہ کی تعبیریں بھی متعدد ہیں۔

جنّت کیا ہے؟ باغ، امن و سلامتی کا گھر، مقام رحمت، مقام نور، مقام رضوان، مقام طیب و طاہر، مقام تسبیح و تہلیل، رضائے الٰہی اور دیدار الٰہی کا مقام۔ ایک رائے یہ ہے کہ جنت کی مسرتیں اور لذتیں ایمان اور اعمال صالحہ کی تمثیلی شکلیں ہیں۔ یہ استعارہ و رمز کی زبان اس لیے اختیار کی گئی ہے کہ فہم انسانی کے لیے سہولت ہو، اور اس دنیا میں جن جن باتوں سے وہ حظ حاصل کرتا ہے، ان کے ذکر سے جنت کی مسرتوں کی طرف ذہن کی رہنمائی ہو جائے، اگرچہ یہ مسرتیں دنیوی مسرّتوں سے بے اندازہ مختلف اور بے حد زیادہ ہوں گی۔ ان کی حقیقت بیان میں نہیں آ سکتی۔

شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ ''حشر کے جملہ واقعات از قبیل تمثیل ہیں''۔ وہاں کی مسرتیں ایسی ہیں جو تخیل سے ماوری ہیں۔ بعض علما جنت وغیرہ کے سلسلے میں مجازی تعبیر کے بارے میں احتیاط کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اکثر علما نے امام احمدؒ بن حنبل کے مسلک کی پیروی

کی ہے، مثلاً اللہ تعالٰی کی صفات کے بارے میں (جن کا قرآن مجید میں بار بار ذکر آتا ہے، مثلاً استواء علی العرش کے سلسلے میں فرمایا ہے: الاستواء غیر مجہول و الکیف غیر معقول والایمان بہ واجب والسؤال عنہ بدعۃ ـــــ یہی فیصلہ جنت کے متعلقات کے بارے میں کیا جا سکتا ہے۔ یہ دراصل مجاز اور حقیقت کے درمیان ایک مفاہمتی عقیدہ ہے اور ظاہریہ اور معتزلہ کے متخالف مسلکوں کے مابین نقطۂ واسطہ ہے۔ ایک تعبیر اور بھی ہے۔ آیات میں جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں وہ مکی اور مدنی دونوں صورتوں میں بیان ہوئے ہیں۔ مشہور تابعی حسن بصریؒ نے حور کے یہ معنے بیان کیے ہیں: "بنو آدم کی نیک عورتیں"۔ آیت زَوَّجْنٰهُمْ بِحُوْرٍ عِيْنٍ (٥٢ [الطّور]: ٢٠) میں زَوَّجْنَا کے لفظ سے ذہن نکاح کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مگر یونسؒ نے حرف صلہ (بِ) کی بنا پر جو حور پر داخل ہے، یہ استدلال کیا ہے کہ جنت میں نکاح نہیں ہوتا! اسی سلسلے میں وہ کلام عرب کو پیش کرتے ہیں: عرب 'تزوّجت بہا' نہیں بولتے بلکہ 'تزوّجتہا' کہتے ہیں۔ اسی بنا پر زوّجنٰھم بحور کا صرف یہ مطلب ہے کہ اہل جنت کو حوروں سے ملا دیا گیا ہے، یعنی ان کا ساتھی بنا دیا گیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ ابو عبیدہؒ نے جعلنٰھم ازواجا کی تفسیر میں بھی یہی بات کہی ہے، یعنی ان کو '[illegible]' کیے کے بجائے دو دو کر دیا ہے، دوسری جگہ فلمّا قضٰی زید منھا وطرا زوّجنٰکھا فرمایا: دیکھیے یہاں زوّجنا بہا نہیں کہا ہے (تفسیر کبیر، ٧ : ٢٠٣)۔ لغت میں زوج کا لفظ بمعنی قرین آتا ہے اور جنت میں یہ تعلق ایسا نہیں ہوگا جیسا کہ دنیا میں خاوند اور بیوی کے نکاح میں متعارف ہے (مفردات)۔ . . حور کا ذکر قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ہے اور قرآن نے ان کی ایسی عظیم الشان صفات بیان کی ہیں جو ہر اس تصور سے بلند ہیں جو انسان کے دماغ میں بے نظیر حسن، بلند فطرت اور انتہا کی لطافت کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ صفات ان میں ہمیشہ رہیں گی۔ . . دراصل حور جنت کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے۔ جس طرح جنت کے پھلوں کو یہاں کے پھلوں پر، جنت کے پانی، دودھ اور نہروں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح جنت کی حوروں کو بھی دنیا کی عورتوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جس طرح جنت کی دوسری نعمتیں پھل، شہد اور دودھ وغیرہ مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں، اسی طرح جنت کی حوریں بھی مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں اور حور کا ذکر حسن و خوبصورتی یا لذت و سرور کے لیے بطور تمثیل ہے۔ جنت کی اس نعمت کو شہوانیات سے متعلق کرنا معترضوں کی پست خیالی ہے۔

مآخذ: کتابوں کا ذکر متن مقالہ میں آ چکا ہے۔

[ادارہ]

حَوْران: حوران کا ذکر مختلف صورتوں میں بائبل، اور مسماری کتبوں وغیرہ میں آیا ہے۔ حوران دریائے اردن کے پار ایک ضلع ہے جس کی حدود صحیح طور پر متعین نہیں۔ خاص حوران جبل حوران اور اس کے ساتھ النُّقْرہ کے میدان پر مشتمل ہے۔ زیادہ وسیع مفہوم میں اس نام کا اطلاق جیدُور کے علاقے اور دریائے یرموک کی ایک معاون نہر العلّان اور وادی الشلالہ تک کی سرزمین پر ہوتا ہے، اور جنوب کی طرف البلقاء [رک بآں] اور سپاٹ میدانوں (الحمّاد) پر۔ حوران کی متصرفیّہ (گورنری) میں جیدور کا ضلع، نیز جولان (Gaulanitis)، عجلون (Gilead) اور البلقاء بھی شامل ہیں۔ یہاں کا حاکم (متصرف) شیخ سعد میں رہتا ہے۔ بصر الحریری، السویداء، القنیطرہ و درعات (Edrei)، اربد اور السلط اس کے ماتحت قائم مقاموں (نائب گورنروں) کے

صدر مقامات ہیں۔ مصر کے مملوک سلاطین کی حکومت میں یہ صوبہ القبلیہ کہلاتا تھا اور اس کے والی کا قیام درعات میں تھا۔ اس سے پہلے زمانے میں قدیم بُصرٰی دارالحکومت تھا۔

حُوران کا علاقہ تمام تر آتش فشاں پہاڑوں کے سیّال مادّے سے بنا ہے اور بے انتہا زرخیز ہے، چنانچہ النُقرہ کا میدان ملک شام کے لیے غلّے کا مخزن ہے۔ اس کے برعکس اللَجاہ کا ملحقہ خطّہ ایک ہولناک صحرا ہے۔ حُوران کا سلسلۂ کوہ (قدما کے ہاں Asalmanas، جو عام طور پر اپنے موجودہ باشندوں کے نام سے جبل الدُروز کہلاتا ہے) شرقِ اُردن کا سب سے بلند مقام ہے جس کی بلندی چھے ہزار فٹ ہے۔

تاریخی معلومات: حُوران تاریخی دلچسپیوں سے مالا مال ہے۔ جہاں تک قدیم زمانے یا رومی اور بوزنطی ادوار کا تعلق ہے، ان کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں۔ مقالہ ''غسّان'' میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ اسلامی فتح سے پیشتر بھی یہاں ایک عربی سلطنت موجود تھی جو بوزنطی شہنشاہ کی حمایت میں تھی۔ بُصرٰی کا دارالسلطنت پہلا شہر تھا جسے مسلمانوں نے فتح کیا (۶۳۴ء)، اور جُند [رک بآں] کے قیام کے بعد حُوران جُندِ دمشق سے متعلق ہو گیا جیسا کہ اس وقت سے لے کر آج تک رہا ہے، اگرچہ علاقائی تقسیم کا یہ فوجی نظام بعد میں متروک ہو گیا اور شہری نظم و نسق کے اجرا کے ساتھ ''ولایت دمشق'' کا نام رائج ہو گیا۔ اس طرح حوران کی تاریخ ملک شام کی تاریخ سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ ایک وقت میں صلیبی جنگوں کے دوران میں اس نے مقابلۃً زیادہ اہمیت حاصل کر لی تھی جب کہ فلسطین سے نکالے ہوئے مسلمان یہاں آ گئے تھے اور انھوں نے عیسائیوں کا مقابلہ ثابت قدمی سے کیا تھا۔ یروشلم کی عیسائی سلطنت کے سقوط کے بعد یہ مہاجرین اپنے قدیم اوطان میں واپس چلے گئے اور حوران میں عرب قبائل کی محض ایک متفرق آبادی باقی رہ گئی جو عُربانُ الجبل کے ایک عام نام سے موسوم ہے۔

اٹھارھویں صدی عیسوی میں لبنان کے دروزوں نے حُوران کو ازسرِ نو آباد کرنا شروع کیا۔ اس کا سبب یہ ہوا کہ شہابیوں نے اپنے مخالف یمنیوں پر ۱۷۱۱ء میں فتح پائی جس کی وجہ سے مؤخرالذکر نقلِ مکانی کر کے حوران میں آ گئے۔ ان کی قیادت خاندانِ حمدان کر رہا تھا جس کا مستقر سُوَیداء میں تھا۔ جب انیسویں صدی میں لبنان کے حالات دروزوں کے حق میں بد سے بدتر ہوتے گئے تو نقل مکانی کا یہ سلسلہ بیش از بیش زور پکڑتا گیا۔ اس کے برعکس حُوران میں وہ بالکل آزادی سے زندگی بسر کرتے تھے، ان پر کوئی خراج نہ تھا۔ زمین کی زرخیزی کی وجہ سے انھوں نے بہت جلد خوشحالی حاصل کر لی۔ جب بنو حمدان، جو اب تک سرکردہ دروزی خاندانوں میں ممتاز تھے، معدوم ہو گئے، تو بنو اَطْرش نے ان کی جگہ لے لی۔ بالآخر ۱۸۵۲ء میں انھیں حلقۂ اطاعت میں لانے کے لیے باب عالی نے یہاں فوج بھیجنے کا فیصلہ کیا، لیکن اچانک جنگ کریمیا کے شروع ہو جانے پر فوج کو پھر واپس بلا لیا گیا۔ مدحت پاشا [رک بآں] نے دروزوں سے پرامن طور پر سمجھوتا کرنے کی کوشش کی، چنانچہ اس نے ان کے ایک شیخ کو حُوران کا قائم مقام بنا دیا جس کا مرکز ادارت سُوَیدا میں تھا۔ مؤخرالذکر اپنے صوبے کے نظم و نسق کو ترکی طرز پر ترتیب دینے میں کامیاب رہا۔ ان حالات میں اگرچہ قبیلے کے شیوخ بالکل مطمئن تھے کیونکہ انھیں ترکی حکومت کی تائید حاصل تھی، لیکن عام کسانوں میں بہت بد دلی پھیل گئی تھی اور انھوں نے باغیانہ روش اختیار کر

لی تھی جس کی وجہ سے حوران میں دوبارہ مکمل بدنظمی کا دور دورہ ہو گیا۔ ۱۸۹۵ء میں دروزوں نے النترہ کے موضع الحراک کے مسلمانوں کو گھیر لیا جو ایک مسجد میں پناہ گزین ہو گئے تھے، انھیں اپنے آپ کو حوالے کر دینے پر مجبور کیا اور مسجد کو منہدم کر دیا۔ باب عالی کو دوبارہ مداخلت کرنی پڑی اور کئی خونریز جنگیں ہوئیں۔ تاہم اس سے ملک میں قطعی طور پر امن و امان قائم نہ ہو سکا۔ بالآخر عبداللہ پاشا کی سخت تدابیر دروزوں کی مزاحمت کو توڑنے میں کامیاب ہوئیں اور ان کی بدولت قابل برداشت صورت حال پیدا ہو گئی۔ [نیز دیکھیے وَوَ ۲، لائڈن مع مآخذ]۔

مآخذ: (۱) قدیم عربی مآخذ کا ذکر در Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۳۲ تا ۳۳؛ (۲) علی جواد: ممالک عثمان تاریخ، جغرافیہ، لغاتی، ص ۳۵۰ ببعد؛ (۳) ابن فضل اللہ: التعریف فی مصطلح الشریف (قاہرہ ۱۳۱۲ھ)، ص ۱۷۷ ببعد؛ (۴) Ritter: *Erdkunde*، ج ۱۵؛ (۵) Porter: *Five Years in Damascus*، ۲: ۱ ببعد؛ (۶) Burton اور Drake: *Unexplored Syria*، ۱: ۱۳۲ ببعد؛ (۷) Wetzstein: *Reiseber. über den Haurân und die Trachonen*؛ *Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins*، ج ۱۲، ۲۰، ۲۱؛ (۸) Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Pers. (Golf)*، ۱: ۸۷ ببعد؛ (۹) Bahl: *Geographie des alt. Paläst*، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) *Palestine and Syria* (Baedeker)۔

* **حُورَۃ:** (حورہ) حضر موت کا ایک شہر جو ہجرین [رک بآں] کے شمال مشرق میں اسی نام کے ایک پہاڑ پر واقع ہے۔ وادی حورہ کی چھوٹی سی ندی اس کے پاس بہتی ہے۔ اپنے ابتدائی راستے میں یہ وادی عین الکبیر [رک بہ حضر موت] کے متوازی بہتی ہے اور پھر اس میں مل جاتی ہے۔ شہر کے بالائی سرے پر سات منزل کا ایک بڑا قلعہ ہے جس کے چاروں کونوں پر برج بنے ہوئے ہیں جہاں سے پورے شہر پر زد پڑ سکتی ہے۔ یہاں مقامی حاکم رہتا ہے جس کا تقرر شبام [رک بآں] کے قعیطی فرمانروا کرتے ہیں جن کے قبضے میں یہ شہر ہے۔ حورہ میں ایک چھوٹا سا بازار اور دو مسجدیں ہیں اور ارد گرد باغات اور کھیت ہیں جن میں اناج، نیل اور تمباکو کی کاشت ہوتی ہے۔ شہر کے کوچہ و بازار تنگ اور گندے ہیں۔ لیو ہرش Leo Hirsch نے اس کی آبادی کا اندازہ دو ہزار کیا ہے۔ وریدے Wrede نے اس شہر کے باشندوں کی تعداد آٹھ ہزار بتائی ہے جو اس کے بیان کردہ دیگر اعداد و شمار کی طرح مبالغہ آمیز ہے، اگرچہ یہ سیاح بعض لحاظ سے قابل قدر اور مستحق ستائش بھی ہے۔

مآخذ: (۱) H. Fr. v. Maltzan: *Adolph v. Wrede's Reise in Hadhramaut*، ص ۲۳۵؛ (۲) Van den Berg: *Le Hadhramout*، ص ۱۳؛ (۳) Leo Hirsch: *Reisen in Südarabien, Mahraland und Hadramût*، ص ۱۷۹، ۱۸۳؛ (۴) Th. Bent و Mrs. Th. Bent: *Southern Arabia*، ص ۱۰۲، ۲۱۱۔

(J. SCHLEIFER)

* **خَوْزَہ:** رک بہ الذّئاب۔

* **حَوْز:** جمع احواز (عامی زبان میں حواز) (۱) شمالی افریقہ اور بالخصوص مراکش میں، جہاں یہ لفظ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں نمودار ہوا، ایک بڑے قصبے کا علاقہ، نواحی بستی، گرد و نواح کا علاقہ (الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، مترجمۂ Epaulard، ج ۱، پیرس ۱۹۵۶ء) کے ہاں فاس کے لیے اور مخطوطہ دستاویزوں میں مراکش کے لیے ثابت شدہ (*Sources inédites*،

سلسلۂ اول، پرتگال، ج ۲، پیرس ۱۹۳۹ء [p. de cénival] اور ج ۵، پیرس ۱۹۵۳ء [R. Ricard]؛ اسلامی اندلس میں یہ پہلے ھی اس معنی میں استعمال ھوتا تھا، اور اس سے ھسپانوی لفظ alfoz، بمعنی ضلع، نکلا ہے (L. Brunot : *Textes arabes de Rabat*، ج ۲، فرہنگ، پیرس ۱۹۵۲ء) ۔ تونس میں بنو حفص کے عہد میں یہ لفظ معروف تھا، لیکن ایک مالی مفہوم میں (R. Brunschvig : *Hafsides*، ج ۲، پیرس ۱۹۴۷ء) ۔ (۲) الحوز کی صورت میں یہ لفظ محض مراکش کے خطے، Haouz کا نام ہے یعنی بند والا وسیع و عریض میدان، جسے دریاے تنسِفت اور اس کے معاونین اور دریاے تسوت سیراب کرتے ھیں ۔ جبیلات کی پہاڑیوں سے قطع نظر، یہ سپاٹ اور زیادہ‌تر بنجر علاقہ ہے، تقریبًا تمام کا تمام خاردار درختوں سے ڈھکا ہوا ہے، جہاں چرائی ممکن ہے ۔ بایں ھمہ جغرافیائی محل وقوع نے اسے وہ تمام عناصر عطا کیے ھیں جن کا خوشحالی کے لیے ھونا ضروری ھوتا ہے ۔ ان عناصر کو المرابطون نے استعمال کیا، جنھوں نے ۴۶۲ھ / ۱۰۷۰ء میں مراکش کی بنا ڈالی، خطاطیر [رك بہ قناة] کھود کر اپنے دارالخلافہ کو پانی فراہم کیا اور وادی تنسِفت کے اوپر ایک پل تعمیر کیا ۔ اس کے بعد الموحدون کے عہدِ حکومت میں مراکش اسلامی مغرب کا سب سے بڑا شہر بن گیا، اور پورے مراکش میں خوشحالی آ گئی ۔ معلوم ھوتا ہے کہ چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی کے آخر میں الحوز کو المغرب [رك بآں] سے ممیز کر دیا گیا، کیونکہ اطلسی مراکش کے میدانوں کی دو حصوں میں تقسیم ان علاقوں کے مطابق ہے جس کے پابند وہ خانہ بدوش عرب قبائل بنائے گئے تھے جنھیں الموحد سلطان ابو یعقوب المنصور [رك بآں] نے مراکش میں آباد کیا تھا ۔ ''ریاح کی طرف غرب چلا پڑا اور جشم کی طرف الحوز''، (الف ۔ الناصری : کتاب الاستقصاء، ج ۲، دارالبیضا ۱۹۵۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ از I. Hamet، در *AM*، ج ۳۲، ۱۹۲۷ء) ۔ یہ نتیجہ بھی اخذ کرنا چاھیے کہ اسی دور میں بربری تامسنہ کا کٹاؤ شروع ھوا (ایک چوڑا ساحلی ٹکڑا، جو وادی اُمّ الرّبیع میں پھیلا ھوا تھا) جو آج بالکل نابود ہے ۔ الموحدون کے زوال، المرینیون کے ھاتھوں دارالحکومت کے فاس میں منتقل ھونے اور علٰحدہ ھونے کی مسلسل کوششوں کے باوجود الحوز اگلی صدی تک مراکش کے سب سے زیادہ دولت مند صوبوں میں سے ایک صوبہ رھا ۔ لیکن جنوب سے معقل قبیلے کے جتھوں کی آمد سے بدنظمی پیدا ھوئی ۔ کوھستانی بربروں اور میدانی عربوں کے درمیان اختلاف رونما ھوا اور آخر میں ایک خطے کی عام تباھی ھوئی جس میں آبادی نے، مرابطی بزرگوں کی مدد سے، شمال اور جنوب کے سلطانوں کے سیاسی اور مالیاتی منصوبوں کی مزاحمت کے طریقوں پر غور کیا ۔ الحوز کے مغربی نصف میں پرتگیزیوں کی دخل اندازیوں نے جذبۂ جہاد کا تیزی کے ساتھ احیا کیا ۔ سعدیوں اور علویوں کے عہدِ حکومت میں الحوز کی تاریخ مراکش کی تاریخ ھی بن جاتی ہے ۔ آج کل اس خطے میں رحمنہ (رحامنہ) کا بڑا عرب قبیلہ اور بہت سے گروہ آباد ھیں، جنھیں یہاں سلطان کی خواھش سے مختلف خطوں سے لایا گیا تھا، اگرچہ اب بھی وہ اپنی خاص قسم کی خصوصیات کو برقرار رکھے ھوئے ھیں ۔ جو لوگ کوہ اطلس کے دامن (دیر) میں رہتے ھیں، عربی بھولے بغیر، اب بربری زبان سمجھ لیتے ھیں (L. Galand : *Un Type de frontière Linguistique arabe et berbère dans le Haouz de Marrakech*، در *Orbis*، ۴/۱، Lonuain ۱۹۵۳ء) ۔ نام نہاد۔ مخزن

قبائل (عبدہ، احمر، رحامنہ، منابہہ، حربیل) اور الحوز کے Guich کے وظائف کے متعلق رک بہ جیش؛ E. Aubin: *Le Maroc d'aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۳ء؛ لفٹیننٹ کرنل Voinot: *Les tribus guich du Haouz Marrakech*، در *Bull. du cinquantenaire de la Société de géographie et d'archéologie d'oran* ۱۵ اپریل ۱۹۲۸ء۔ الحوز کے ایک چھوٹے قبیلے، اولاد ابی سبع (O. Bousebaa) نے اپنی موٹی اونی قالینوں کی بدولت بڑی شہرت حاصل کی ہے (P. Ricard: *Corpus des tapis marocains du Haut Atlas et du Haouz de Marrakech*، پیرس ۱۹۲۷ء)۔ بعض مراکشی یہودیوں کا نام حوزی ہے۔

مآخذ: متن میں مندرج حوالوں کے علاوہ: (۱) G. Deverdun: *Marrakech des origines a 1912*، رباط ۱۹۵۹ء، جس کی ج ۲ (زیر اشاعت) میں جنوبی مراکش کی بابت مکمل مآخذ مندرج ہیں۔

(G. DEVERDUN)

حَوْشَبِی: (جمع حَوَاشِب) جنوبی عرب میں خالص حِمیَری نسل کا ایک قبیلہ، جن کا علاقہ تخمیناً ۴۴° - ۴۵° اور ۴۵° - ۴۶° طول البلد مشرقی (گرینچ) کے درمیان اور ۱۳° ۳۰' اور ۱۴° ۳۰' عرض البلد شمالی کے مابین واقع ہے۔ اس کے جنوب میں لَحج (یا لَحْج) [رک باں]، مغرب میں قبیلۂ صُبَیحِی (صُبَیحِی Sabehe) [رک باں] اور قبیلہ حُجرِیہ [رک باں] کی سر زمین اور شمال میں بنو جَعدہ [رک باں] کے علاقے اور مشرق میں زیریں یافع کا وطن واقع ہے۔ آب و ہوا منطقۂ حارہ کی سی ہے۔ زمین زرخیز ہے اور یہاں گیہوں، قہوہ اور روئی پیدا ہوتی ہے۔ پہاڑوں میں جبل شَعْب (تقریباً چھے ہزار فٹ بلند) قابلِ ذکر ہے، نورہ و بنہ (بنّا) کی وادیاں مغرب اور مشرق میں اس علاقے کی حد بندی کرتی ہیں۔ یہاں کے سُلطان (شیخ، عُقیل) کا دارالحکومت الرھا ہے، جہاں ایک حِصن اور بہت سے پتھر کے مکان ہیں۔ سلطان کو انگلستان کی حکومت کی طرف سے سالانہ وظیفہ ملتا ہے اور اسے عندالطلب ڈیڑھ ہزار آدمی مہیّا کرنے پڑتے ہیں۔ یہ ملک، جسے غیر محفوظ سمجھا جاتا ہے، (آزاد) قبائل سے آباد ہے، جو صرف جنگ کے موقع پر سلطان کا حکم مانتے ہیں۔ یہ لوگ شافعی مذہب کے پیرو ہیں اور ان کا پیشہ زیادہ تر مویشی پالنا ہے۔ وہ اپنے ہمسایوں سے مسلسل برسر پیکار رہتے ہیں۔ ۱۸۲۰ء میں انھوں نے قبیلۂ یافع سے جنگ شروع کی اور ۱۸۷۱ء میں صُبَیحِی قبیلے سے۔ ان کی تعداد بارہ اور پندرہ ہزار کے درمیان بیان کی جاتی ہے۔ ہمدانی کے بیان کے مطابق وہ جبل صَبِر (صَبْر) کے باشندے ہیں۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفة جزیرة العرب، ص ۴۸، ص ۷۱، ص ۹۹، ص ۱۰۹؛ (۲) یاقوت: المعجم، ۲: ۳۷۶؛ (۳) Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۶۷۶؛ (۴) H. V Maltzan: *Reise nach Südarabien*، ص ۳۰۰ تا ۳۰۲ نیز دیکھیے وو، بار دوم، لائڈن۔

(J. SCHLEIFER)

الحَوْصَہ: (= ہَوْسا Hausa) ایک قوم کا نام جس کے افراد اب زیادہ تر مسلمان ہیں اور جو بیشتر نائیجیریا کے شمالی علاقے میں آباد ہے [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائڈن، بار دوم]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ تصانیف کے علاوہ حسب ذیل اہم ہیں (۱) عبداللہ بن محمد: تزئین الورقات، طبع آبادان ۱۹۶۳ء؛ (۲) Hiskett: F. L. Arnet: *The Rise of the sokoto Fulani*، کانو ۱۹۲۲ء؛ (۳) H.F. Backwell: *The occupation of Hausaland*، لیگاس ۱۹۲۷ء؛ (۴) H. Barth: *Travels and discoveries in Northern and Central Africa*، لنڈن ۱۸۵۷ء؛ (۵) H.D.A. Bivar: *Nigerian Panoply*، لیگاس ۱۹۶۳ء؛ (۶) E.W. Boviel: *The Golden trade of the Moors*، آکسفرڈ ۱۹۵۸ء؛ (۷) J.A. Burdon: *Historical notes*

on certain emirates and tribes، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۸)
Journal of a second Expedition : Hugh Clapperton،
لنڈن ۱۸۲۹ء؛ (۹) major Denham، Captain clapperton
و Narrative of travels : Doctor Oudney، لنڈن
۱۸۲۶ء؛ (۱۰) The influence of : J.H. Greenberg
Islam on a Sudanese religion، نیویارک ۱۹۴۶ء؛ (۱۱)
The Muhammadan emirates of : S.J. Hogben
Nigeria، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۱۲) Sir Frederick Lugard :
The dual mandate، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) C.K. Meek :
The northern tribes of Nigeria، لنڈن ۱۹۲۵ء؛ (۱۴)
وہی مصنف : Tribal Studies in northern Nigeria،
لنڈن ۱۹۳۱ء؛ (۱۵) The making : Sir Charles Orr
of Northern Nigeria، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۶) Margery
Lugard: the years of authority : Perham، لنڈن ۱۹۶۰ء؛
(۱۷) Hausaland : C.S. Robinson، لنڈن ۱۸۹۶ء؛
(۱۸) Flora Shaw (بعد ازاں Lady Lugard) A tropical
dependency، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۱۹) M.G. Smith :
Government in Zazzau، لنڈن ۱۹۶۰ء؛ (۲۰)
Nativ races and their rulers : C. L. Temple،
کیپ ٹاؤن ۱۹۱۸ء؛ (۲۱) The ban : J.N. Tremearne
of the bori، لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۲۲) وہی مصنف : The
tailed head hunters of Nigeria، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۲۳)
History of Sokoto of alhadji Sa'id :C.E.J. Whitting
کانو غیر مؤرخ؛ (۲۴) نیز عربی اور فرانسیسی میں
در O. Houdas : تذکرۃ النسیان، Publications de
l'Ecole des langues Orientales Vivantes، ج ۱۹ و
۲۰، پیرس ۱۹۰۱ء۔

(M. HISKETT)

زبان: حوصہ زبان ایک کروڑ بیس لاکھ سے لے کر ایک کروڑ پچاس لاکھ آدمیوں کی مادری زبان ہے۔ یہ لوگ ھابہ اور فلنی نسل کے ہیں اور زیادہ تر نائجیریا کے شمالی علاقے اور ملحقہ جمہوریہ نائجر میں رہتے ہیں۔

مآخذ: حوصہ ازبان کی معیاری لغات یہ ہیں: (۱)
A Housa English dictionary and : G.P. Bargery
English-Housa Vocabulary، لنڈن ۱۹۳۴ء؛ (۲)
Dictionary of the Housa Language: R.C. Abrahom،
لنڈن ۱۹۴۹ء؛ صرف و نحو: (۳) An : C.T. Hodge
outline of Housa grammar، بالٹی مور ۱۹۴۷ء (ضمیمہ
Language، ج ۲۳/۴ (۱۹۴۷ء)؛ (۴) R.C. Abraham:
The Language of the Hausa people، لنڈن ۱۹۵۹ء؛
(۵) A study of Hausa syntax (Hartford; C.H. Kraft
studies in linguistics)، عدد ۸، ۳ جلدیں Hart-
ford, Conn ۱۹۶۳ء، حوصہ پر عربی زبان کے اثر کا
بالاستیعاب مطالعہ نہیں کیا گیا، لیکن یہ کتابیں دیکھی
جا سکتی ہیں: (۶) Arabic loan-words: J.H. Greenberg
in Hausa، در Word، ۳ (۱۹۴۷ء): ۸۵ بعد؛
(۷) وہی مصنف Hausa verse prosody، در JAOS،
۵۹ (۱۹۳۹ء): ۱۲۵ بعد؛ (۸) وہی مصنف: An Afro-
Asiatic Pattern of gender and number agreement،
در JAOS، ۸۰ (۱۹۶۰ء): ۲۱۷ بعد؛ (۹) وہی
مصنف: Linguistic evidence for the influence of kanuri
on the Hausa، در Journal of African History،
۱ (۱۹۶۰ء): ۲۰۵ بعد؛ (۱۰) F.W. Parsons :
An introduction to gender in Hausa، در African
Language studies، ۱ (۱۹۶۰ء): ۱۱۷ بعد؛ (۱۱)
Le Haoussa et le chamito : N. Pilszczikowa
sémitique à la lumière de l' Essai comparatif de
marcal cohen، در Ro، ۲۳ (۱۹۶۰ء): ۵۶۷ بعد؛
(۱۲) Bemerkungen Zum entlehnten : S. Brauner
wort Schatz des Hausa، در Mitt. des Inst. für
Orientforschung، ۱۰ (۱۹۶۳ء): ۱۰۳ بعد؛ (۱۳)
The historical back ground to the : M. Hiskett
naturalization of Arabic loan words in Hausa، در
African Languages studies، ۶ (۱۹۶۵ء): ۱۸ بعد۔

(F.W. PARSONS)

حوصہ ادب: ہوصہ ادب تین بڑی اصناف میں منقسم ہے: (الف) عوامی ادب؛ (ب) اسلامی ادب؛ (ج) جدید ادب۔

(الف) عوامی ادب: یہ در حقیقت ایک زبانی ادب ہے، جس کی اصل یا ابتدا کے بارے میں ہم محض قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔ قیاس یہ ہے کہ یہ ادب کبھی ضبط تحریر میں نہیں لایا گیا تھا، یعنی اس سے قبل کہ یورپی متجسسین نے اس کام کا بیڑا اٹھایا۔ تمام عوامی ادب کی طرح ’’عوامی‘‘ اصطلاح کا مفہوم ’’سادہ‘‘ نہیں بلکہ پیچیدہ اور مرکب ہے اور ایسے مضامین اور موضوعات نظر آتے ہیں جن کے گرد وقت، اسلوب یا اصل کی معینہ سرحدیں قائم کرنا ناممکن ہے۔

کہانیوں کی تقسیم یوں ہو سکتی ہے: جانوروں کے متعلق کہانیاں، انسانوں کے متعلق کہانیاں اور تاریخی کہانیاں، اگرچہ ظاہر ہے کہ یہ تقسیم کسی معینہ قاعدے پر مبنی نہیں اور جگہ جگہ ایسے دھندلے کنارے ہیں جہاں تقسیم بالکل صحیح نہیں ہے۔

انسانوں سے متعلق کہانیوں میں بظاہر انسان کے اپنے ماحول سے تعلق کی روز افزوں پیچیدگی اور اس کے اپنے معاشرے کے ارتقا کا پرتو موجود ہے۔ تخلیق عالم اور کائنات کی داستانیں اب زیادہ عام ہو جاتی ہیں۔ باربشے Barbushe قسم کے مثالی دیو زاد بےدین اجداد (The kana Clihonicls : Palmer، در Sudanese meonoirs، ج ۳ لیگاس ۱۹۲۸ء، ص ۹۷ ببعد) آپس میں ملتے ہیں، کشتی لڑتے ہیں اور آسمان کی طرف اتنے اونچے اچھل جاتے ہیں کہ ان کی لڑائی سے رعد کی آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ پراسرار کہانیوں میں ایک ایسی عورت نظر آتی ہے جس کے کئی منہ ہیں اور Pamiora's Box قسم کی کہانیوں میں ان کی نیکی اور بدی کی تشریح کی جاتی ہے۔ شاید اس طرز کی کہانیاں جیسی کہ اس آدمی کی جس نے ایک مادہ بن مانس سے شادی کر لی تھی اور اس عورت کی جس نے بکری کی سی آنکھیں پیدا کر لی تھیں، گروہی تفریق و امتیاز اور در پردہ قبائلی تعصب کی نشان دہی کرتی ہیں۔

ان کہانیوں میں خاص دلچسپی کی چیز آوتہ یعنی ’’طفل خاندان‘‘ کا کردار ہے جو شروع میں تو محض وہی قابل رشک اور خوش قسمت کردار ہوتا ہے لیکن بعد میں تاریخی داستانوں کا بطل اور نمایاں کردار بن جاتا ہے۔

تاریخی کہانیاں بظاہر کائناتی اور تخلیق عالم سے متعلق داستانوں ہی کی توسیع ہیں، کیونکہ باربشے نوعیت کے جن دیووں کا ان میں ذکر ہے ان کا تعلق یقیناً قدیم اصلی باشندوں اور شروع کے مہاجرین کے باہمی تصادم سے ہے۔ شہری ریاستوں کے مؤخر قیام کی نمائندہ ایسی کہانیاں ہیں جیسی کہ Rattray کی Hausa Folk. low کی آٹھویں کہانی، جس میں بتایا گیا ہے کہ اوتا نے پہلا حصار بند شہر تعمیر کیا تھا۔ تاریخی داستانوں میں سب سے اعلٰی قسم اسلامی حکایت کی ہے، اور یہ کوئی غیر متوقع بات بھی نہیں ہے کیونکہ یورپ کے لوگوں کے ورود کو چھوڑ کر، یہ وہ آخری بڑی معاشرتی ہلچل تھی جو عوامی داستانوں کی محرک ہوئی۔ ان کہانیوں میں اسلام اور کفر کا تصادم بعض اوقات صاف نمایاں نظر آتا ہے جیسے کہ ’’باسرکی سے اللہ‘‘ کی کہانی میں، در Hausa superstitions and customs : Tremearne، لنڈن ۱۹۱۳ء، کہانی عدد ۱۔ بعض کہانیوں میں جاہلیت کی نمائندگی ایسی رسم کرتی ہے جو اسلام کی رو سے قابل نفرت ہے مثلاً کتے کا گوشت کھانا، جیسے کہ HSC، ۳۰ میں؛ کئی مثالوں میں مردم خوری اور سب سے زیادہ دلچسپ پیرائے میں HSC کی کہانی عدد ۷۶ اور ۹۶ میں،

جہاں اسلام بادشاہ کے ساتھ زندہ لوگوں کو دفن کرنے کے قبلِ اسلام دستور کو مغلوب کر لیتا ہے۔ اکثر، جیسے کہ در *HFL*، ۱ : ۸ اوتا ایک اسلامی بطل بن جاتا ہے اور شکاری آبا و اجداد مثلاً Girringas، در *HSC*، عدد ۹۸، لادینیت کی نمائندگی کرتے ہیں۔

(ب) عہد اسلامی کا ادب: یہ ادب جسے شروع شروع میں "اجمی" [عربی] رسم خط میں لکھا گیا تھا تقریباً سب کا سب منظوم ہے۔ نیز بعض معاصر تالیفات کو چھوڑ کر، یہ مذہبی نوعیت کا ہے۔ عام روایت یہ ہے کہ ہوسا میں اشعار سب سے پہلے عیسیٰ بن عثمان بن فُودی (اسوما نودان فودیو) نے نظم کیے اور لکھے۔ اب تک ہمیں کوئی بات ایسی نہیں نظر آئی جس کی بنا پر ہم اس روایت کی صحت میں شک و شبہہ کر سکیں اور اس لیے ہم یہ تسلیم کیے لیتے ہیں کہ ہوسا میں رسمی تالیف و تصنیف کا آغاز اٹھارھویں صدی کے یا انیسویں صدی کے شروع میں ہوا۔

ان نظموں کی چار بڑی قسمیں ہیں: (۱) بِکِن النّبی یعنی نعت پیغمبر صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم؛ (۲) وَنزِی (عربی = وعظ) یعنی عقوبت ابدی کی وعید اور جزاے ایزدی کا وعدہ؛ (۳) توحِیدِی (عربی: توحید)، اسلامی دینیات یا علم توحید؛ (۴) فِکّہو (عربی: فقہ)، یعنی قانون اسلامی۔ پہلی قسم کی نظمیں زیادہ‌تر عقیدت مندانہ ہیں، باقی تین اقسام کا مقصد دوگانہ تھا: ایک یہ کہ فلنی مبلغین عوام تک نجات کا پیغام پہنچانا چاہتے تھے؛ دوسرے جہاد کے بعد کے زمانے میں پروپیگنڈا کرنے والے چاہتے تھے کہ مسلم زعماے دین کی اسلامی اسناد کے ذریعے تائید و حمایت کریں۔ دو مقصدوں ہی سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس نوع کا ادب بجاے عربی کے ہوسا زبان میں کیوں پروان چڑھا۔

جو شہادت ہمارے پاس اس وقت موجود ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس شاعری کا ارتقا فلنی جہاد اور اس سے پہلے اور بعد کے واقعات سے ہوا، اور اسے عربی کے دینی اور عقیدت مندانہ ادب کی توسیع سمجھنا چاہیے جس کی ابتدا بہت پہلے ہو چکی تھی۔ کسی حد تک اس شاعری سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جب کہ وقت کی ذہنی جنگوں کو صرف ان لوگوں کے حلقے میں محدود نہیں رکھا جا سکتا تھا جو عربی سے پوری طرح واقف تھے، سوڈان میں عربی دان لوگوں کی کمی تھی۔ اسی کا ایک اہم نتیجہ یہ ہوا کہ ہوسا محض ایک دیسی یا ملکی زبان نہ رہی بلکہ اسے ایک دوسرے درجے کی علمی زبان کا مرتبہ دے دیا گیا، جیسا کہ ہمیں بابا کی شہادت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے (Mary Smith : *Baba of Koro*، لنڈن ۱۹۶۴ء، ص ۱۳۲)۔

ان چاروں اصناف میں یورپی معیاروں کے مطابق بِکِن النّبی سب سے زیادہ خوش آئند ہے، کیونکہ اس میں ذاتی مذہبی تجربے کے جذبات کو انسانی عقیدت کے روپ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس کی تصویر کشی پر ان تفصیلات کا گہرا اثر ہے جو ادب سیرت، رسول اللہ کے بچپن سے متعلق روایات اور قرآن و حدیث میں مذکورہ حوالوں سے ماخوذ ہیں۔ سب سے زیادہ وقیع مثال، جو اثر انگیز بھی ہے اور مخلصانہ بھی، شیہو کی ایک اصلی نظم کی تخمیس ہے، جو عیسیٰ بن عثمان نے لکھی ہے۔ بد قسمتی سے یہ ابھی تک شائع نہیں ہوئی۔

وَنزِی اپنی بہترین شکل میں آئندہ کے واقعات کا ایک شاعرانہ بیان ہے جو دوزخ کے آتشیں اور دردناک مناظر اور بہشت کی حِسی و روحانی نعمتوں کے ذکر سے پر ہے۔ ایک قابل ذکر مثال وہ نظم

ہے جس کا عنوان وُکر جان ماری ''پاؤں کی سرخ زنجیروں کا گیت'' ہے۔ یہ نظم بنی عیسیٰ بن عثمان سے منسوب ہے اور ابھی تک شائع نہیں ہوئی۔

توہیدی ہوسا تحریروں میں سب سے زیادہ عالمانہ نوعیت کی تصانیف ہیں، چنانچہ کُوسان سُموار جَلا جو ابھی شائع نہیں ہوئی ایک اعلیٰ پائے کی کتاب ہے۔ اس میں باری تعالٰی کے وجود، اس کی وحدت، اس کی قدرت کاملہ وغیرہ، کے دلائل ہوسا نظم میں پیش کیے گئے ہیں لیکن عربی کی فلسفیانہ اصطلاحات بھی، جن میں تھوڑی بہت تبدیلی اور ترمیم کر دی گئی ہے، بکثرت استعمال کی گئی ہیں۔ بہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی تصنیف میں اصل عربی ادبیات سے معتدبہ واقفیت درکار ہوتی ہے اور یہ ایک اعلیٰ پائے کی علمی تصنیف ہے۔

فکُہو [فقہ] جمالیاتی نقطۂ نظر سے غیر دلکش، تاہم کسی یورپی قاری کے لیے دلچسپی سے خالی نہیں ہے، کیونکہ یہ اسلام سے پہلے کے رسم و رواج سے واقفیت کا ایک بڑا ماخذ ہے۔ اس کے نزدیک مسلمان کے لیے یہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ اس کی نجات کے امکانات اس پر اور توہیدی پر منحصر ہیں۔ اس کے بالمقابل وہ لوگ جو ایسی نظمیں لکھ سکتے ہیں عوام کی نجات گویا ان کے ہاتھ میں ہے اور اس لیے مسلم علماے دین میں انہیں قابل اعتنا وقعت و اقتدار حاصل ہے۔

عالمانہ منظومات کی یہ اقسام وہ بڑا ذریعہ ہیں جس کے عربی کے مخصوص الفاظ جو پہلے صرف خاص خاص آدمیوں کو معلوم تھے ہوسا کا نیا رنگ اختیار کر کے عوام کی بول چال میں داخل ہوگئے۔ ان الفاظ میں سے بہت سے ابھی ملکی زبان میں نہیں پہنچے، لیکن یہ نظمیں بدستور مقبول ہیں اور مستقل جستجو کے عمل اور مالموں [رک بآں] کے عالمانہ حواشی کی بدولت عربی کے علمی الفاظ کو ہوسا میں مستعار کرنے کا کام ابھی تک جاری ہے۔

ان عالمانہ اصناف کے علاوہ عوامی شاعری بھی موجود ہے، جیسے مثلاً یابو ''مدحیہ گیت''، زابو ''ہجویہ نظم'' اور بوری عاملوں کے منتر وغیرہ۔ لیکن عموماً اس قسم کے اشعار کو لکھا نہیں جاتا اور اسی لیے وہ زبانی ادب میں شامل ہیں۔

عالمانہ شاعری موزوں ہوتی ہے اور اس کے اوزان قدیم عربی اوزان کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگرچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہوسا شاعر کو بعض ایسے انحرافات کی اجازت ہے جو کسی عرب شاعر کے لیے مذموم سمجھے جائیں گے۔ سب سے زیادہ مقبول عام اوزان الطویل، الکامل اور الوافر ہیں۔ اس نظام اوزان میں آواز کے اتار چڑھاؤ (tone) کو کوئی دخل نہیں۔

عوامی شاعری بھی موزوں ہے اور اگرچہ یہ قدیم عربی اوزان کے مطابق نہیں، تاہم بظاہر ان سے متاثر ضرور ہوئی۔ یقیناً ہر لحاظ سے یہ بھی ''مقداری'' (quantitative) ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ اس کے کسی حصے میں ضمنی طور پر قدیم ''صفاتی'' (qualitative) یا ''صوتی'' (tonal) نظام کے باقی ماندہ آثار بھی موجود ہوں۔ تاہم اسے ابھی قائل کرنے والے طریق سے ثابت کرنا باقی ہے۔

(ج) جدید ادب: اس سے ہماری مراد وہ ادب ہے جو بوکو (رومن) خط میں طبع ہوا ہے اور جس کا بیشتر حصہ گزشتہ پچاس سال کی تخلیق ہے۔ یہ کسی حد تک مصنوعی ارتقا ہے کیونکہ اسے شروع میں عیسائی مبلغین، یورپی حکام اور مغربی نظام تعلیم نے اختیار کیا تھا۔ بعد ازآں اس کی نشو و نما میں محکمۂ تعلیم اور ایسی نیم سرکاری تنظیمات نے حصہ لیا جیسے کہ ریجنل لٹریری ایجنسی۔ اس کے فروغ کا اس تعلیم سے گہرا تعلق رہا ہے جو حکومت کے زیر نگرانی دی جاتی ہے؛ اور اسے ایسے لوگوں نے لکھا ہے جو ان ابتدائی اور

ثانوی مدارس سے فارغ التحصیل ہو کر نکلے ہیں جنہیں حکومت نے قائم کیا ہے یا جن کی وہ امداد کرتی ہے ۔ لیکن چونکہ نائیجیریا میں ایسے لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی کہ جو اسلامی افریقہ کی دنیا اور غیر مذہبی مغربی دنیا دونوں سے یکساں مانوس تھے، لہٰذا ایک ایسے امتزاج (synthesis) کے آثار ہویدا ہونے لگے جس میں دونوں قدیم تر روایتیں مجتمع ہوگئیں اور ایک نئی قسم کا ادب پیدا ہو گیا جو مغربی نمونوں سے اثر پذیر تو ضرور ہے لیکن ان کا غلامانہ تتبع نہیں کرتا۔

الحاج بلو کی گندوکی (پہلی مرتبہ زاریا میں طبع ہوئی ۱۹۳۴ء، اور اس کے بعد کی غیر مؤرخ طبع) ایک بہت مختلف نوعیت کی کہانی ہے ۔ اس میں پلاٹ بہت ابتدائی نوعیت کا ہے اور ترتیب زمانی کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا ۔ اس کی ابتدا اس جنگ کی جاندار منظر کشی سے ہوتی ہے جو اس صدی کے آخر میں لوگارڈ Lugard کے فوجی دستوں کے خلاف لڑی گئی تھی، اور اس کا مرکزی کردار ایک خوددار کافر کش عظمت پسند جنگجو ہے، جس کی رگوں میں صاف طور پر نگوامتسے Nagwamatse کا خون دوڑ رہا ہے ۔ پھر کہانی اچانک جنوں اور بھوتوں کی خیالی دنیا میں پہنچ جاتی ہے اور اس کے بطل کو مسلسل عجیب و غریب واقعات و حادثات پیش آتے ہیں، جن میں مصنف نے یقیناً الف لیلۃ سے استفادہ کیا ہے ۔ تاہم صاف طور پر نمایاں اسلامی اثرات کے باوجود جو ادبی بھی ہیں اور اخلاقی بھی، کیونکہ گندوکی ایک مخلص مسلمان ہے ۔ یہ بات عیاں ہے کہ وہ بھوت پریت اور بے دین دشمن جنہیں وہ قتل کرتا ہے یا غلام بنا لیتا ہے باربوشے دور کے ہیں کیونکہ وہ کائناتی اور قدیم تاریخی داستانوں کے دیو زاد ہاتھیوں کے شکاری اور جناتی انسان ہیں، گویا ایک دفعہ پھر ہماری روایات مجتمع ہو گئی ہیں اگرچہ اس اجتماع کا نتیجہ بہت مختلف ہے تاہم اتنا ہی دل خوش کن ہے ۔

الحاج ابوبکر امام کی مگانا جاری چہ (پانچواں ایڈیشن، زاریا ۱۹۶۰ء) بجا طور پر مشہور ہے ۔ یہ سابقہ دونوں کتابوں سے بہت زیادہ بڑی تصنیف ہے اور اس میں بہت سی چھوٹی چھوٹی کہانیاں ہیں، جو زیادہ تر حیوانات سے متعلق کہانیوں کے دور پر مبنی ہیں لیکن جن میں ایسے خارجی موضوعات بھی آ گئے ہیں جیسے کہ "The Pied Piper"، جسے ایک خوش آئند طریقے سے ایک افریقی ماحول میں پیش کیا گیا ہے، نیز الف لیلۃ کے متعدد موضوعات بھی —— ان سب کو وہ طوطا مجتمع کر دیتا ہے جو راوی بھی ہے اور بطل بھی، ان معنوں میں کہ اسے اپنی یہ کہانیاں اس لیے گھڑنا پڑتی ہیں کہ وہ نوجوان شہزادے کو بے سوچے سمجھے حاسد وزیر کے ہاتھوں تباہ ہونے سے بچا لے ۔ اس کہانی کی الف لیلۃ سے مماثلت عیاں ہے، لیکن طوطا جانوروں کی کہانیوں کی عیار مکڑی کا کردار بھی ادا کرتا ہے اور اس سے یقیناً مقامات کے ظریف الطبع، بے جھجک بدیہہ گو راوی ابو زید کی یاد بھی تازہ ہو جاتی ہے ۔ یہ کتاب ہوسا رسم و رواج پر معلومات کی ایک کان ہے، لسانی مواد سے مالا مال ہے، اور بلا شبہہ ہوسا ادب کا ایک شاہکار ہے ۔ اس میں تینوں روایتیں، جو ہم بیان کر چکے ہیں، سابقہ دونوں مثالوں کی بہ نسبت شاید زیادہ واضح طور پر مجتمع ہو گئی ہیں اور اس سے ان کے باہمی ارتباط کی وضاحت ہو جاتی ہے ۔

یہ ظاہر ہے کہ "ہوسا" ادب اب اس مرحلے پر پہنچ گیا ہے جہاں قدیم روایت اور زمانۂ حال کا ذہنی تجربہ دونوں مل کر اہم اور سنسنی خیز نئے

ارتقاءات کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں۔ اس قسم کے ایک ارتقا کی نمائندگی مالم شیبو ماکارلی کی حالیہ تصانیف زمانن نان نامو (زاریا ۱۹۵۹ء) اور جاؤنا کیلو (زاریا ۱۹۶۰ء) کرتی ہیں۔ یہ اس قسم کے اخلاقی اور معاشرتی موضوعات پر مفصل تمثیلی حکایتیں ہیں جیسے نوعمری کی جرائم پیشگی، لالچی مائیں، آوارہ عورتیں، اور کانو کے بازاروں اور منڈیوں کے جدید ترین محاورے میں لکھی گئی ہیں، لیکن ان میں جگہ جگہ ایک مائی شیلا یا نقیب کے معترضہ جملے اور پند و نصائح (نظم میں) بھی آ گئے ہیں، جو تقریبا اسی طرح کا کردار ادا کرتا ہے جس طرح کا یونانی المیے (tragedy) میں مل کر ناچنے گانے والے ادا کرتے ہیں۔

مآخذ: (الف) ان تصانیف کے علاوہ جو متن مادہ میں مذکور ہیں: (۱) *Labarun Hausawa do makwabtonsu*، زاریا ۱۹۳۲ء، ج ۱ تا ۲؛ (۲) Edgar: *Litafi na tatsuniyoyi na Hausa*، لیگوس ۱۹۲۴ء، ج ۱ تا ۳؛ (۳) Shön: *Magana Hausa*، طبع Robinson، لنڈن ۱۹۰۶ء۔ (ب) اس وقت عالمانہ شاعری کے صرف یہ مجموعے دستیاب ہو سکتے ہیں: (۴) Robinson: *Specimens of Hausa Literature*، کیمبرج ۱۸۹۶ء؛ یہ ایک بے ربط سا مجموعہ ہے جو قدیم رسم خط میں چھپا ہے اور جس کا ترجمہ بھی زیادہ اچھا نہیں؛ (۵) *Wakokin Hausa*، زاریا ۱۹۵۷ء۔ ہوسا متون جنہیں رومن رسم خط میں چھاپا گیا ہے اور جو رابنسن کے انتخاب سے بہتر ہیں، لیکن جن میں ابھی [عربی] مخطوطات کی بعض غلطیوں اور غلط قراءتوں کی وجہ سے نقص پیدا ہو گیا ہے؛ (۶) M. Hiskett: *The 'Song of Bagauda': a Hausa king list and homily in verse-I*، در *BSOAS*، ج ۲۷ (۱۹۶۴ء)؛ (۷) ایک طبع کردہ ہوسا متن مع انگریزی ترجمے کے، در *BSOAS*، ج ۲۸ (۱۹۶۵)۔ شاعری کی اہمیت پر بحث کے لیے دیکھیے: (۸) M. Hiskett: *The historical background to the naturalization of Arabic loan words in Hausa*، در *ALS*، ج ۶ (۱۹۶۵)۔ اوزان کے لیے: (۹) Greenberg: *Hausa verse prosody*، در *JAOS*، ج ۶۹ (۱۹۴۹ء)؛ (۱۰) M. Hiskett: *The Song of Bagauda-III*، در *BSOAS*، ج ۲۸ (۱۹۶۵ء)۔ (ج) اب تک جدید ہوسا ادب پر کوئی تنقیدی کتاب نہیں لکھی گئی۔ *NORLA* اور ان کے جانشینوں، Gaskiya Press Zaria، میں ان ہوسا ناولوں وغیرہ کے عنوان مذکور ہیں جو آج کل مل سکتے ہیں۔

(M. HISKETT [تلخیص از ادارہ])

حَوْض: (جمع أَحواض، حِیاض) پانی کا خزانہ جمع کرنے کے حوض یا مصنوعی تالاب کا عربی، اور پھر فارسی، ترکی (Havuz mod.) اور اردو نام۔ یہ پانی پینے کے لگن یا نہانے کی چلمچی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ہندوستان میں یہ لفظ بعض اوقات ہر اس تالاب کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جسے سلطان عوام کے استعمال کے لیے تعمیر کراتا یا کھدواتا تھا۔ یہاں اپنے مقصد کے لیے ہم صرف تعمیراتی حوضوں پر بحث کریں گے۔

حوض کی تاریخ بھی یقینا اتنی ہی پرانی ہے جتنا کہ اسلامی فن تعمیر کا آغاز پرانا ہے، جو ابتدائی مساجد کی تعمیر سے ہوا: چونکہ نماز سے قبل وضو کرنے کے لیے پانی کی ضرورت تھی اس لیے حوض شروع ہی سے اتنا ضروری تھا جتنے ضروری مسجد کے دوسرے عناصر۔ وضو کرنے کے قدیم ترین تالابوں کے متعلق بہت کم معلومات محفوظ ہیں۔ شاید وہ پہلے پہل مسجد کے صحن میں تعمیر کیے گئے، کیونکہ جب احمد بن طولون کی مسجد نماز کے لیے پہلے پہل کھلی (۲۶۵ھ / ۸۷۹ء) اس پر کیے جانے والے اعتراضات میں سے ایک یہ تھا کہ اس کے صحن میں وضو کرنے کی جگہ مفقود تھی، جس کا جواب معمار نے یہ دیا کہ اس نے دانستہ طور

پر اسے نظر انداز کیا تھا، کیونکہ اس کی وجہ سے غلاظت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن وہ مسجد کے عقب میں ایسی ایک جگہ تعمیر کر دے گا۔ چونکہ لوگوں نے یہ شکایت کی کہ تالاب خاص مسجد کے باہر ہے۔ اس لیے یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ اس کے مطابق نہ تھا جس کے وہ عادی تھے۔ بعد کے زمانوں میں وضو کرنے کے حوض اکثر صحن میں ملتے ہیں، لیکن بعض اوقات مسجد کے باہر بھی اس کا باعث غالباً ترکوں کا یہ نظریہ تھا کہ مسجد کا گنبددار اندرونی حصہ ہی اصل عبادت گاہ ہے۔ ان کے نزدیک بیرونی صحن کی وہ حیثیت نہ تھی جو اسے ابتدائے اسلام میں حاصل تھی بلکہ وہ اسے بوزنطی artium کے مطابق قرار دیتے تھے۔ وضو کرنے کا مخصوص ترکی حوض مثمن شکل کا ایک تالاب ہے، جو ستونوں اور محرابوں پر کھڑے مثمن شکل کے گنبد سے ڈھکا ہوا ہے، اور اس کی اولتی چوڑی ہے۔ دمشق کی بڑی مسجد کے صحن میں ایک مربع شکل کی پیولین سے ڈھکا ہوا مثمن شکل کا موجودہ تالاب ترکی اثر کو ظاہر کرتا ہے۔ تاہم ابن طولون کی مسجد کے صحن میں مثمن شکل کے تالاب کے اوپر مربع شکل کی دو منزلہ گنبددار عمارت ۶۹۶ھ/۱۲۹۶ء میں سلطان لاجین کے ہاتھوں ترکوں کی مصر کی فتح سے پہلے تعمیر کی گئی تھی، اور اسے اسکندریہ کے دوسرے کثیر منزلہ تالابوں کے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہندوستان میں مسجد کے تالاب عموماً کھلے ہوتے ہیں، اور عام طور پر مربع یا مستطیل شکل کے ہوتے ہیں۔

اسلامی فن تعمیر میں، وضو کے تالابوں کے ساتھ ساتھ فوارے والے تالابوں کو بھی ترقی دی گئی، پہلے پہل مساجد میں، اور پھر محلات اور باغات میں بھی۔ ایسے تالاب کی قدیم ترین مثال وہ تالاب ہے جو دمشق کی جامع مسجد کے صحن میں گنبددار عمارت کے انتہائی مغربی جانب نظر آتا ہے۔ یہ مثمن شکل کا تھا جس کے چاروں طرف ایک چھوٹا سا دمدمہ اور ایک فوارہ تھا۔ شاید یہ phiale کی تقلید تھی جو بعض اوقات بوزنطی گرجاؤں کے atris میں ہوتا تھا۔ حرّان کی جامع مسجد کے صحن میں تالاب غالباً ایک فوارے والا تھا، جیسا کہ سامّرا کی جامع مسجد (۲۳۴ھ/۸۴۸ء تا ۲۳۷ھ/۸۵۲ء) اور ابن طولون کی مسجد میں تھا، مؤخرالذکر کے متعلق ابن دُقماق لکھتا ہے کہ یہ سنگ مرمر کا ایک بڑا حوض تھا، جس کی چوڑائی ۴ ذراع تھی، اس کے وسط میں پانی کا ایک فوارہ تھا، جس کے اوپر سنگ مرمر کے دس ستونوں پر گلٹ کا بنا ہوا گنبد تھا، اور جس کے گرد سنگ مرمر کے سولہ ستون تھے۔ بعد میں لاجین نے اسے دوبارہ تعمیر کرایا۔ ایک مرتبہ اس طرح ترقی پا جانے کے بعد، متأخر زمانوں کی مساجد میں وضو کے تالاب کے ساتھ ساتھ فوارے والا تالاب بھی اکثر پایا جاتا ہے۔ عام طور پر علیحدہ، لیکن بعض اوقات اکٹھے۔

تالاب کو ایران میں خاص طور پر ترقی ملی، اور اس کے زیر اثر پاکستان و ہند میں بھی۔ باغ کے اندر پانی کا جو تالاب بنا دیا جاتا تھا وہ نہ صرف ایران میں زمانۂ قبل از اسلام کے باغات کے نقشے میں مقبول تھا بلکہ مٹی کے برتنوں اور دھات کے کام میں ان کی تصاویر بنا دی جاتی تھیں۔ اسلامی دور کی توسیع میں پودوں اور پودوں کی آبیاری نے فن تعمیر میں ایک غیرمعمولی صورت اختیار کر لی۔ ایرانی تالاب بہت مختلف اقسام کے ہیں۔ مستطیل شکل کے تالاب زیادہ عام ہیں لیکن مربع، مثمن اور ترچھی شکل کے تالاب بھی کم نہیں۔ نعمت اللہ خان کے مقبرے

کا خوبصورت تالاب مثمن اور متقاطع دونوں شکلوں کا جامع ہے، مثمن شکل والا نقطۂ تقاطع پر فوارے کا کام دیتا ہے، جس کے پہلوؤں کے کونوں کو ترچھا کاٹا گیا ہے تاکہ وہ اس مثمن کے متوازی ہو جائیں۔ بعض نفیس اور مخصوص تالابوں میں دہرے انحنا پائے جاتے ہیں اور یہ زیادہ تر کثیرالاضلاع ہیں۔ بڑے تالابوں میں پانی ساکن ہوتا ہے، اور حوض کو عموماً لبالب بھر لیا جاتا ہے۔ لیکن بعض تالابوں میں رواں پانی نلوں میں سے پتلی دھار یا موٹی دھار کے ساتھ گرتا ہوا یا مترنم آبشار کی صورت میں بہتا آتا ہے، ایسے بہت سے فوارے تھے، مثلاً کوئی پانچ سو، ''ہزار جریب'' میں۔ پاکستان و ہند میں، تالابوں کے نقشے کو تقریباً من و عن نقل کیا گیا، لیکن ان کے وسط میں مختلف قسم کے فوارے زیادہ عام تھے۔ ایسے تالابوں کی بہترین مثالیں آگرے میں تاج محل کے باغ (گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی کا دوسرا ربع) اور لاھور میں شالیمار باغ (۱۰۴۲ھ/ ۱۶۳۲ - ۱۶۳۸ء) میں ملتی ہیں.

فوارے والے تالاب کی اور بھی شکلیں ہیں، کھلی فضا میں نہیں، بلکہ تفریحی مقامات میں۔ ہمیں الف لیلۃ و لیلۃ میں ایک تالاب کا ذکر ملتا ہے جو ایک شاندار گنبددار عمارت کے اندر تھا، جو ''سنہرے اور لاجوردی نیلے رنگ کی تمام قسم کی تصویروں سے آراستہ ہے، جس کے چار دروازے تھے جن تک پہنچنے کے لیے پانچ زینوں کو طے کرنا پڑتا تھا؛ اس کے وسط میں ایک تالاب تھا، جس میں سونے کے زینوں کے ذریعے اترا جاتا تھا، یہ زینے معدنیات کے ساتھ نصب کیے گئے تھے۔ تالاب کے وسط میں سونے کا ایک فوارہ تھا، چھوٹی بڑی شکلوں کے ساتھ، جن کے دہانوں سے پانی نکلتا تھا؛ اور جب یہ شکلیں پانی نکلنے پر مختلف آوازیں پیدا کرتیں تو سامع کو ایسا لگتا تھا گویا وہ بہشت میں ہے''۔ ز ی میں حال ہی میں دریافت ہونے والا سلجوقی حوض اس سلسلے سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک چھوٹی محرابی عمارت جس کے اندر ایک تالاب ہے، جو مثمن شکل کا ہے، سطح زمین سے نیچے بیٹھا ہوا ہے.

مسلمان حکمرانوں نے بڑے تالاب، خاص طور پر پینے کے پانی کے لیے بھی بنوائے، جن میں پانی قریب ترین وادی، دریا یا بارش کے پانی سے فراہم کیا جاتا تھا۔ ان میں سے دو اقسام ممتاز ہیں، کھلے اور سقّف یا یادگاری۔ پہلی قسم سے تعلق رکھنے والے متعدد تالاب تونس میں دریافت ہوئے ہیں۔ دو سب سے بڑے تالاب، جنہیں ابو ابراھیم احمد نے ۲۳۶ھ/۸۶۰ء تا ۲۴۸ھ/۸۶۳ء کے عرصے میں تعمیر کرایا تھا، قیروان کے شمالی دروازے سے تقریباً ایک کیلومیٹر کے فاصلے پر ہیں۔ اس میں وادی مرج اللّیل سے پانی آتا ہے، جب وادی میں سیلاب آجاتا ہے۔ یہ کثیرالاضلاع ہیں، ایک کے سترہ سیدھے اضلاع ہیں، اور دوسرے کے اڑتالیس، ہر کونے پر اندرونی اور بیرونی طور پر ایک گول پشتہ ہے، اس کے علاوہ ہر پہلو کے وسط میں بیرونی طور پر ایک وسطانی پشتہ ہے۔ یہ پتھروں اور کنکروں کا بنا ہوا ہے جن پر سیمنٹ کی موٹی تہہ چڑھائی ہوئی ہے۔ بڑے تالاب کے وسط میں مثمن شکل کا ایک مینار تھا جسے ابو ابراھیم کبھی کبھی ایک کشتی میں بیٹھ کر دیکھا کرتا تھا۔ تونس کے دوسرے بیشتر تالاب جیسے عَینُ الغراب، فِسقیَۃُ الاَرد، فِسقیۃُ الاَولیاء، فِسقیۃ انھکوہ اور خنشر قرتنت، مدور ہیں، گول دیواروں کے ساتھ ساتھ اندرونی اور بیرونی طور پر پشتے لگے ہوئے ہیں.

کھلے تالاب ھندوستان میں پائے جاتے ہیں،

اور ان میں سے بعض، جیسے دہلی میں حوض شمسی اور حوض خاص، بداؤں میں حوضِ شمسی، اور لاہور کے نزدیک شیخوپورہ میں جہانگیر کا بڑا تالاب بہت مشہور ہیں۔ ان میں سے بیشتر تالاب اب ویران ہیں، حوضِ خاص میں اب پانی نہیں ہے۔ یہ پتھروں کے بنے ہوئے ہیں (آخری کے سوا جو اینٹوں سے بنا ہوا ہے) اور شکلاً مربع ہیں یا مستطیل، ان کے چاروں طرف سیڑھیاں ہیں، کبھی ان کے وسط میں ایک پیویلین ہوتی تھی۔ جہانگیر کے تالاب کی پیویلین جو مثمن شکل کی ایک سہ منزلہ عمارت ہے، جس تک ایک سنگ بستہ راستے کے ذریعے پہنچا جاتا ہے، اب بھی موجود ہے۔ حوض خاص جو ستر ایکڑ سے زیادہ زمین گھیرے ہوئے ہے، سلطان علاء الدّین خلجی نے ۶۹۵ھ/۱۲۹۵ء میں تعمیر کرایا، اور جب حوض کی حالت خراب ہو گئی تو فیروز شاہ نے دوبارہ کھدائی کروائی اور مرمت کروائی۔ مرمت اتنی زیادہ کی گئی کہ تیمور نے خود حوض کو بھی فیروز شاہ سے منسوب کیا ہے۔

اسی طرح کے کھلے تالاب، جو پینے کے پانی کے لیے اس قدر نہیں ہیں جس قدر کہ سجاوٹ کے لیے ہیں، برصغیر کے دوسرے حصّوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہاں زیادہ توجہ تالاب کے بجائے وسطی ساخت پر دی گئی ہے، جس سے مقصود یہ تھا کہ یہ بیٹھنے کے لیے ایک تفریحی مقام بن جائے۔ فتح پور سیکری (۹۷۶ھ / ۱۵۶۸ء تا ۹۸۸ھ / ۱۵۸۰ء) میں انوپ تلاؤ، بیجا پور میں ''سات منزل'' (۹۹۱ھ / ۱۵۸۳ء) کے سامنے جلمندر (پانی کی پیویلین) اور کمتگی میں رنگدار پیویلین (شاید دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی) کے سامنے دو منزلہ عمارت میں ایسے چبوترے موجود ہیں۔

یادگاری قسم کے متعلق ہمیں رملہ کے تالاب میں ایک اچھی مثال ملتی ہے، جو ۱۷۲ھ / ۷۸۹ء میں ہارون الرشید کے عہد حکومت میں تعمیر ہوا۔ یہ بے قاعدہ چار اضلاع کی شکل کا ہے، جو شمال میں چوبیس میٹر سے جنوب کی طرف تقریباً ۲.۰۵ میٹر تک مخروطی ہوتا جاتا ہے اس کی کھدائی بہت گہری ہوئی ہے، مضبوط پائدار اینٹوں کی دیواروں کے خطوط بنے ہوئے ہیں اور محرابی چھتوں کے ذریعے، جن میں سے ہر ایک چار محرابوں کی ہے، چھے بغلی راستوں میں منقسم ہے، جو مشرق سے مغرب کی طرف جاتے ہیں اور چلیپائی ستونوں کے سہارے قائم ہیں، مشرقی ۔ مغربی محرابی چھتوں پر کنکروں اور پتھروں کی زمین دوز محرابیں قائم ہیں، جنھیں تین محرابی چھتیں تقویت دیتی ہیں جو شمال سے جنوب کو جاتی ہیں، اور یہ بھی، سابقہ کی طرح دیواروں کے ستونوں سے نکلتی ہیں۔ ایک سیڑھی نیچے شمال کی جانب تالاب کی تہہ کے قریب جاتی ہے، جس کا فرش بہت محفوظ ہے۔ ۵۰ سنٹی میٹر مربع اوسط لمبائی کے سوراخوں کا سلسلہ ہر کھاڑی کی محراب میں چھیدا گیا ہے جن کی بدولت بیک وقت چوبیس آدمی رسیوں اور بالٹیوں کے ذریعے سے پانی نکال سکتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تالاب کے اوپر پوری سطح ابتدا میں ہموار تھی۔ مراکش میں سیدی بو عثمان کا تالاب، جو بظاہر چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کا ہے، اور شام میں Saône کا تالاب، جو صلیبی جنگوں کے زمانے کا ہے، اس قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس قسم کی ایک اور دلچسپ مثال، جو شکل میں مختلف ہے لیکن شاید شامی رواج کی نقل ہے، ہسپانیہ میں Alcazaba کے Merida میں ملتی ہے۔ یہ پتھروں سے بنی ہوئی T کی شکل کی عمارت ہے اور تین حصوں پر مشتمل ہے: ایک

داخلی راستہ، جس میں اندر آنے اور باہر نکلنے کے دروازے لگے ہوئے ہیں (T کا سرا)، چڑھائی یا اترنے کی گیلریاں یا گذرگاہیں، جن کے وسط میں تقسیم کرنے والی دیوار ہے، اور پانی کا کمرہ (T کا تنا) ۔ تینوں حصے زمین دوز محرابوں سے ڈھکے ہوئے ہیں، یعنی گزرگاہوں کی محرابوں سے جو آب خانے کی طرف ڈھلانی صورت میں جاتی ہیں، جس کی محراب دو لمبائیوں میں منقسم ہے، نیچے کی لمبائی سیڑھیوں سے اگلے حصے کو ڈھانپے ہوئے ہے، اور اوپر والی باقی حصے کو۔ آب خانے کو یقینی طور پر دیوار کے نشیبی حصے میں ایک کھاڑی بھرتی تھی، لیکن یہ سطح سے نظر نہیں آتا۔ اس تالاب کی صحیح تاریخ معلوم نہیں، لیکن خیال کیا جاتا ہے کہ یہ پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے درمیان کسی وقت تعمیر ہوا تھا۔

ہندوستان میں مسقف حوضوں کی دلچسپ مثالوں میں سے بعض بیجاپور [رک بآن] میں آبی میناروں (دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی) میں ملتی ہیں۔ وہ پتھر سے بنی ہوئی مربع شکل کی بلند عمارتیں ہیں، اور وہ نلوں کے ذریعے سے تقسیم کرنے والے مراکز کے طور پر اور ریت کو روکنے اور نلوں کو (ریت یا مٹی سے) اٹ جانے سے بچانے کے لیے، نیز نلوں میں دباؤ کم کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔

مسلم حکمران پانی کا معقول بندوبست کرنے کے لیے ہمیشہ محتاط ہوتے تھے، خواہ مساجد یا مقبروں میں یا ان کے محلات اور شہروں میں۔ ان کے نزدیک یہ نہ صرف ضرورت زندگی تھی بلکہ ایک مذہبی ضرورت بھی اور آسائش کی ایک نفاست بھی نیز بہشت کا تصور ایک خشک زمین میں۔

مآخذ: (۱) C. Allain : *Les citernes et les margelles de sidi-bou-Othman*، در *Hespéris*، ۳۸ (۱۹۵۱ء) ۳۲۳ تا ۳۳۵؛ (۲) G. Botti : *Les citernes d' Alexandrie*، در *Bulletin de la Société Archéologique d' Alexandrie*، ۲ (۱۸۹۹ء) : ۱۵ تا ۲۹؛ (۳) E. Braunlich : *The well in Ancient Arabia*، در *Islamica*، ۱ (۱۹۲۳ - ۱۹۲۵ء) : ۴۱ تا ۷۶، ۲۸۸ تا ۳۴۳، ۴۵۴ تا ۵۲۸؛ (۴) K. A. C. Creswell : *Early Muslim Architecture*، ۱، آوکسفرڈ ۱۹۳۲ء : ۲۲۲، ۳۲۸، ۳۶۵؛ ۲، آوکسفرڈ ۱۹۴۰ء : ۱۶۱ تا ۱۹۳، ۲۰۲ تا ۲۰۵، ۲۵۹، ۲۸۹ تا ۲۹۰، ۳۳۰ تا ۳۳۲، ۳۳۳ تا ۳۳۵، لوحہ ۴۳، ۴۵ ب؛ (۵) وهي مصنف : *A Short account of early Muslim architecture*، *Penguin Books*، لنڈن ۱۹۵۸ء، ص ۵۸ تا ۵۹، ۱۵۱، ۲۲۸ تا ۲۳۰، ۲۹۱ تا ۲۹۲؛ (۶) وهي مصنف : *Architecture*، اوپر؛ (۷) P. Deschamps : *L'architectur militaire des Croisés en Syrie : L'approvisionnement de l'eau (bassins, puits et citernes)*، در *Revue de l'Art Ancien et Moderne*، ۶۲ (۱۹۳۲ء) : ۱۹۳ تا ۱۷۰؛ (۸) M. Herz : *Observations critiques sur les bassions dans les Salins de mosquées*، در *BIE*، ۳ sér. me، ۷ : ۴۶ تا ۵۱؛ (۹) وهي مصنف : *Les citernes El-Sandjak, EL-Metoualli, El-Gara'a et El-Balat (d'Alexandrie)*، در *Comite de Conservation des monuments de l'art Arabe*، ۱۵، Exercice ۱۸۹۸ء : ۶۲ تا ۹۵؛ (۱۰) G. Marçais : *Manuel d'Art Musulman*، ج ۱، پیرس ۱۹۲۶ء، ص ۵۱ تا ۵۶؛ (۱۱) A. U. Pope (طبع) : *A Survey of Persian art*، ۲، آوکسفرڈ ۱۹۳۹ء : ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۵؛ (۱۲) وهي مصنف : *Discoveries at Harun ar-Rashid's birth place*، در *Illustrated London News*، ۲۲ جون ۱۹۳۵ء،

ص ۱۲۲؛ (۱۳) R. M. Riefstahl : Turkish architecture in South Western Anatolia، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص ۸۳، لوحہ ۱۷؛ (۱۴) A. E. Street : On fountains and water treatment، در Architectural Review، ۴ (۱۸۹۸ء): ۴۴ تا ۵۰؛ (۱۵) Marquis de Vogüé : La citerne de Ramleh et le tracé des arcs brisés، در Mém. de A'Ac. des Inscr. et Belles-Lettres، ۳۹ (۱۹۱۲ء): ص ۱۶۳ تا ۱۸۰۔

پاک و ہند کے لیے: (۱۶) سر سید احمد خان: آثار الصنادید، دہلی ۱۲۶۳ھ، ص ۳۷ تا ۳۷، ۴۸ تا ۵۴؛ (۱۷) احمد ربانی: ہرن مینارہ، در Muhammad Shafi Presentation Volume، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۱ تا ۱۹۱؛ (۱۸) Annual Reports of A.S.I.، ۱۹۰۲ء، ص ۳۷، تیس جلدوں میں (ان میں سے بیشتر میں تالابوں کے متعلق مواد ہے)؛ (۱۹) A.S.I. Reports، ۳، کلکتہ ۱۸۷۳ء: ۹۵، ۸۰؛ (۲۰) H. Cousens : Bījāpūr and its architectural remains، بمبئی ۱۹۱۶ء، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳، ۱۲۵ تا ۱۲۶؛ (۲۱) EIM، ۱۹۰۷ء تا ۱۹۰۸ء، ص ۱۱؛ (۲۲) H.C. Fanshawe : Delhi, Past and Present، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۲۰۲؛ (۲۳) C. Schweitzer : Muslim water-works، در IC، ۱۳ (۱۹۳۹ء): ۷۹ تا ۸۲؛ (۲۴) شمس الدین احمد: Inscriptions of Bengal، ۴، راجشاہی ۱۹۶۰ء: ۲۶۰؛ (۲۵) H. C. Sharp : The Buildings of the Tughlaqs، در Proc. Ind. Hist. Rec. Comm.، ۴ (جنوری ۱۹۲۲ء): ۳۰؛ (۲۶) E. W. Smith : The Mughal architecture of Fath Pur. Sīkrī، ج ۳، الٰہ آباد ۱۸۹۷ء، ص ۳۸ تا ۴۰؛ (۲۷) Carr Stephen : The Archaeology and monumental remains of Delhi، لدھیانہ ۱۸۷۶ء، ص ۸۳؛ (۲۸) C.M. Villers-Stuart : Gardens of the Great Mughals، لنڈن ۱۹۱۳ء۔

(A.B.M. Husain)

* **حَوْض**: (= حُوض)؛ سینی گال اور نائیجریا کی وادیوں کے موڑ میں جنوبی مشرقی موریتانیا میں واقع ایک قدرتی نشیب کا نام۔ اس کے شمالی سرے پر خندق کی ایک ڈھلان ہے۔

حوض ایک سطح مرتفع اور ڈھلان کے نیچے ایک میدان پر مشتمل ہے یہ میدان دو خطوں میں منقسم ہے، جنوبی خطے میں چراگاہیں اور کنویں، Labiar (البئار)، ہیں اور شمال میں Aouker ہے جو ریت سے اٹا پڑا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وآ، لائڈن، بار دوم، بذیل حوض]۔

مآخذ: (۱) نا معلوم مصنف : La Campagne saharienne. 1935-1936. ۲، Secteur Soudanais، در Bulletin du Comité de l'Afrique française، ۱۹۳۷ء : ۳۶ تا ۳۸؛ (۲) Chabus : Étude sur le Hodh occidental، مخطوطہ Nouakchott، ص ۲۲؛ (۳) A. Chambon : Les Populations de race noire et d'origine servile dans la Subdivision d'Aïoun el Atrous، مخطوطہ CHEAM، ۲۰۰۳؛ (۴) Capt. Fevez : Itinéraire de Oualata à El Ksaïb، در BCHSAOF، ۱۹۲۲/۱۹۲۷ء، ص ۲۳۱ تا ۲۵۰؛ (۵) R. Furon : A propos des formations quaternaires du delta intérieur du Niger Soudanais، در Bull. Mus. Hist. nat.، سلسلۂ دوم، ۷ (۱۹۳۵ء): ۳۵۰ تا ۳۵۱؛ (۶) G. P. Gillier : La pénétration en Mauritanie، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۷) P. Marty : Études sur l'Islam et les tribus du Soudan, les tribus Maures du Sahel et du Hodh، ج ۳، پیرس ۱۹۲۱ء (ساتھ ایک شجرۂ نسب ہے)؛ (۸) Cdt. Rocabay : Le Hamallisme، مخطوطہ CHEAM؛ (۹) R. Vaufrey : Le néolithique paratoumbien Une civilisation agricole primitive au Soudan، در Revue Scientifique، ۸۵ (۱۹۴۷ء): ۲۰۵ تا ۲۲۳۔

(R. Cornevin [تلخیص از ادارہ])

* **الحوض** : وہ حوض جہاں رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم حشر کے روز اپنی امت سے ملیں گے [البخاری، کتاب الجنائز، باب ٧٣؛ کتاب الشرب، باب ١٠؛ کتاب الفتن، باب ١) ۔ قرآن مجید کی آیت اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ (١٠٨ [الکوثر] : ١) میں بھی اسی طرف اشارہ ہے] ۔ احادیث میں بہت سی تفصیلات ملتی ہیں، جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں :-

حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنی امت کے نقیب (فَرَط) ہیں ۔ حشر کے روز امت اس حوض پر آپؐ سے ملے گی اور ان میں بھی سب سے پہلے غربا ملیں گے جو زندگی کی مسرتوں سے محروم رہے ہیں (البخاری، کتاب الجنائز، باب ٧٣، کتاب المساقات، باب ١٠، کتاب الرقاق، باب ٥٢؛ احمد بن حنبل، ٢ : ١٣٢؛ ابو داؤد الطیالسی، عدد ٩٩٥).

حوض کے پیالے ستاروں کی طرح بے شمار ہیں ۔ حوض کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، شہد سے زیادہ میٹھا اور مشک و عنبر سے زیادہ معطر ہے [احمد : مسند، ٢ : ١٣٢؛ ٣ : ٢٢٣] [بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ الکوثر سے ایک نہر اس حوض میں کھول دی جائے گی (احمد : مسند، ١ : ٢٩٩)].

[حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ارشاد فرمایا : اَنْتَ صَاحِبِيْ عَلَى الْحَوْضِ وَ صَاحِبِيْ فِي الْغَارِ (الترمذی، کتاب المناقب، باب ١٦) ۔ یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جس طرح غار ثور میں آپؐ کی مصاحبت کا شرف حاصل ہوا، اسی طرح حوض پر بھی آپؐ کی مصاحبت کا شرف حاصل ہوگا].

مآخذ : مستند احادیث کے مجموعوں میں بیانات بمدد اشاریہ نیز (١) محمد فؤاد عبدالباقی : مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ الحوض؛ (٢) ونسنک : المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ الحوض؛ (٣) الطبری : تفسیر ٣٠ : ٦٧ ببعد؛ عقائد کے مقالات در (٤) ونسنک : *The Muslim Creed*، اشاریہ بذیل مادۂ Basin؛ (٥) الغزالی : احیاء، قاہرہ ١٣٠٢ھ، ٣ : ٣٧٨.

(A.J. Wensinck [تلخیص از ادارہ])

* **حَوْطَه** : گھرا ہوا علاقہ، احاطہ، جنوبی عرب میں اس علاقے کو حوطہ کہا جاتا ہے جو کسی ولی کی محافظت میں آ کر مقدس سمجھا جاتا ہے ۔ یہ اصطلاح قدیم عربی زبان کی ہے جس کے اصلی معنی "احتیاط" ہیں ۔ تاہم ح و ط کے مادے میں وہ اصطلاحی معنی مضمر ہیں جو جنوبی عرب کے عربوں نے مراد لیے ہیں ۔ یہ لفظ گھیرنے، احاطہ کرنے کے علاوہ مداومت، محافظت، نگہداشت کے معنوں میں آتا ہے ۔ اسی سے حوط نکلا ہے جو سرخ اور سیاہ رنگ کا بٹا ہوا تاگا ہوتا ہے جو ایک عورت نظر بد سے بچنے کے لیے اپنے کولھوں پر باندھ لیتی ہے (لسان العرب، بذیل مادہ ح و ط).

جنوبی عرب میں بہت سے حوطے پائے جاتے ہیں ۔ W. Thesiger نے اندرون عرب میں [illegible] سے حضر موت کا سفر کرتے ہوئے بہت سے حوطے دیکھے تھے ۔ وہ خاص طور پر ایک حوطے کا ذکر کرتا ہے جو منشین میں ربع الخالی کے کنارے ظفار کے شمال مشرق میں واقع ہے (*Arabian Sands*، ص ٩٧) ۔ اہم ترین حوطہ عینات کا ہے جو تارم کے جنوب مشرق میں ہے ۔ اس میں شیخ ابوبکر کے خاندان کے مشہور ولی سیّد محسن بن سالم کا مزار ہے، جو حضر موت کے بزرگترین ولی تھے ۔ اہمیت کے اعتبار سے دوسرا حوطہ سرزمین واحدیی الاعلیٰ میں ہے یہاں ایک بڑے ولی، فقیہ علی بن محمد آسودۂ خاک ہیں ۔ ارض العبادل کے دارالخلافہ لحج کو بھی حوطہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہاں بہت سے اولیا محو خواب ہیں.

حوطہ کی مذھبی تقدیس کی تصدیق ان ممنوعات سے ھوتی ھے جو اس کے درختوں اور جانوروں کی حفاظت کرتی ھیں۔ W. Thesiger بیان کرتا ھے کہ مغشین میں خرگوشوں کا شکار ممنوع ھے۔ اس کے رفقا نے اسے درخت یا درخت کی شاخ کے کاٹنے کے مضمر خطرات سے آگاہ کیا تھا۔ یہ فعل بہت سے آلام و مصائب بلکہ موت کا باعث بن سکتا تھا (کتاب مذکور، ص ۹۷)۔ R.B. Serjeant حوطہ کے احترام کا ذکر کرتا ھے جس کا اعلان ایک صدا سے ھوتا ھے جو تعشیرہ کہلاتی ھے (*Haram and Hawtah*، ص ۴۴) اور جس سے قدیم عرب واقف تھے۔ جب انہیں کسی جگہ وبا کا خدشہ ھوتا تو وہ اپنے ھاتھ کانوں کے پیچھے رکھ کر یکے بعد دیگرے دس دفعہ زور سے صدا لگاتے تاکہ بھوت پریت کا اثر زائل ھو جائے۔ جہاں تک حوطہ کا تعلق تھا، تعشیرہ سے اس ڈر اور خوف کا اظہار ھوتا تھا جو اس مقدس مقام کی زیارت سے پیدا ھوتا تھا۔ سرجنٹ اس کا مقابلہ بلا تامل حرم سے کرتا ھے۔ حوطہ کو بھی حرم جیسی مراعات حاصل ھیں۔ سب سے بڑی رعایت اس کے ساکنین کے لیے سلامتی کی ضمانت ھے کیونکہ وہ قانون الٰہی اور حوطہ کے ولی کے سایۂ عاطفت میں ھوتے ھیں۔ دراصل یہ جائے پناہ اور مقدس مقام ھے۔ اس میں ھر قسم کا قتل اور شکار ممنوع ھے جس کی خلاف ورزی کو سخت جرم سمجھا جاتا ھے۔ اس جرم کی تلافی میں مجرم قبیلہ اپنے ایک آدمی کو سزائے موت دیتا ھے۔ اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ قاتل ھی ھو۔ حوطہ اور حرم کے تقابل پر بہت کچھ لکھا جا سکتا ھے۔ حرم کی طرح حوطہ کے بھی دو ھم مرکز حصے ھیں جو یکساں طور پر قابل احترام نہیں۔ پہلے حصے میں ولی کا مدفن ھوتا ھے جو حوطہ کا بانی بھی ھوتا ھے اور اس کے مزار پر قبہ بنایا جاتا ھے۔ مرکزی حصے کے ارد گرد ایک وسیع احاطہ ھوتا ھے جس کی سرحدوں پر حوطہ کی حد ختم ھو جاتی ھے۔ اس حد کے ورے اراضی کی تقدیس ختم ھو جاتی ھے۔

حرم اور حوطہ کی ان مشترک اقدار کے باوجود مؤخرالذکر کو حقیقی طور پر جائے مقدس نہیں تصور کیا جا سکتا۔ حوطہ کی تقدیس میں فرد واحد کی کوشش کارفرما ھوتی ھے، کسی مشہور اور مقدس خاندان کا ایک فرد کسی جگہ کو ممنوع قرار دے کر اپنے دائرۂ اقتدار میں لے آتا ھے۔ اس عمل کے مؤثر ھونے کے لیے ضروری ھے کہ اسے نواحی قبیلوں کی رضامندی اور منظوری بھی حاصل ھو۔ وجہ یہ ھے کہ انہیں حوطہ کی مدافعت کا اھتمام کرنا پڑتا ھے اور ان کی رضا مندی کے بغیر کوئی انفرادی کوشش اثر نہیں رکھتی۔ سرجنٹ سادات کے گھرانے کے ایک فرد کا ذکر کرتا ھے جسے سیاسی اور مذھبی مناصب پر ناکام رھنے کے بعد اپنے علاقے کو چھوڑ کر کسی دوسری جگہ حوطہ بنانا پڑا تھا۔

اس طرح حوطہ کو حرم، جہاں کہ خدائی قدرت کا ظہور ھوتا ھے، اور حِمٰی [رک بآں] جس کو مقتدر سردار کی سرپرستی حاصل ھوتی ھے، ایک درمیانی جگہ سمجھنا چاھیے۔ حوطہ کی تعمیر کے وقت اس میں کوئی تبرکات یا آثار نہیں ھوتے، لیکن جب اس کا سرپرست ولی رحلت کر جاتا ھے تو اس کے مزار کے سبب اسے درجۂ تقدس حاصل ھو جاتا ھے۔ جب ایک دفعہ کسی رقبۂ زمین کو حوطہ قرار دیا جاتا ھے اور اس کی سلامتی کی ضمانت دی جاتی ھے تو تاجر، کاشتکار اور دیگر افراد وھاں جا کر بانی حوطہ کی اجازت سے رس بس جاتے ھیں۔ بانی کو منصب کا خطاب ملتا ھے اور بعض مذھبی اور سیاسی مراعات بھی حاصل ھوتی ھیں،

جو "جاہ" کہلاتی ہیں۔ اس کے اقتدار میں حوطہ، قبائل کے لیے جائے مشورت، منڈی اور مبادلے کا مرکز بن جاتا ہے، جہاں مذہبی اور تجارتی کاروبار ساتھ ساتھ پھلتے پھولتے ہیں۔

مآخذ: W. Thesiger: *Arabian Sands*، لنڈن ۱۹۵۹ء؛ (۲) R. B. Serjeant: *Haram and Hawṭah*، *the sacred enclave in Arabia*، در *Taha Husayn Mélanges*، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ۴۱ تا ۵۸۔

(J. Chelhod)

الحوطه: عرب میں بہت سے شہر حوطہ کے نام کے پائے جاتے ہیں جن میں سے یہاں اہم ترین کا ذکر ہو گا۔ جو حوطے جزیرہ نمائے عرب کے جنوبی حصے میں واقع ہیں، ان میں مشہور ولیوں کے مقابر ہیں (دیکھیے ماسبق مقالہ)۔ وادی حضرموت کی جنوبی دیوار میں شبام سے بیس کیلومیٹر مغربی جانب حوطة القطن ہے جو شحر اور المکلا کی قعیطی ریاست کی ملک ہے۔ یہ ریاست جنوبی عرب کی مشرقی ریاستوں میں سب سے بڑی ہے جس پر برطانوی سیادت قائم ہے۔ یہاں ایک محل بھی ہے جو صوبۂ شبام کے قعیطی گورنر کی قیام گاہ ہے۔ بنٹ Bent نے اس محل کی ساخت اس طرح بیان کی ہے "یہ محل الف لیلہ کی پریوں کا محل لگتا ہے جو شادی کے کیک کی طرح سفید ہے۔ اس میں متعدد فصیل نما دیواریں اور کلس ہیں، کھڑکیاں سرخ روغن سے مزین ہیں۔ اس کے پیچھے سرخ اور گہری چٹانیں ہیں جنھوں نے محل کو گھیرے میں لے رکھا ہے"۔ شہر کے بعض باشندے سلطان کے بانیِ قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔

الحوطہ کا شہر وادی میفاع کی بالائی وادی میں واقع ہے جو جنوبی عرب کی مشرقی ریاست میں شامل ہے جس پر برطانوی سیادت قائم ہے۔ یہ شہر عزّان کے شمال میں قریب ہی واقع ہے جو بلحاف کی واحدی ریاست کا صدر مقام ہے اور اسی کی عملداری میں شامل ہے۔ الحوطہ کے اس شہر کی بابت لینڈ برگ کی معلومات کا خلاصہ، جلد دوم، ص ۲۹۵ تا ۲۹۶ میں درج ہے۔ جنوبی عرب کے مغرب میں زیرین عولقی سلطنت ہے جس پر برطانوی سیادت قائم ہے۔ اس میں حوطہ کا قصبہ وادی احور کے دہانے پر ساحل کے قریب واقع ہے۔ اَحْوَر کا اندرون ملک شہر ریاست کا مرکزی مقام ہے۔ جنوبی عرب کی مغربی ریاستوں میں لحج کا سلطان سب سے بڑا حکمران ہے، اس کا دارالخلافہ الحوطة الجعفریہ ہے جو ایک بڑا شہر ہے۔ اس کا نام ایک ولی مزاحم بل جفار کے نام پر پڑا ہے جس کا عرس ہر سال ماہ رجب میں منایا جاتا ہے۔

تمیم کا قبیلہ زمانۂ جاہلیت سے مرکزی نجد میں سکونت پذیر ہے۔ وادی کے ایک مرکز کو الہمدانی (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی) نے بطن الفقی لکھا ہے۔ اب اس کا نام وادی السدیر ہے جو ریاض کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ یہ وادی طویق کی مشرقی ڈھلان سے شروع ہو کر العتک میں جا ختم ہوتی ہے۔ تمیم کی بستیوں کے تذکرے کے ضمن میں ہمدانی الحائط کو بھی شمار کرتا ہے جو شاید موجودہ الحوطہ (حوط السدیر) کا مماثل ہے اور الروضہ اور الجنوبیہ کے درمیان وادی کے بیچ میں واقع ہے۔ الحوطہ کی ساری آبادی تمیمی نہیں کیونکہ بنو زید اور بنو خالد کے قبائل کے بھی بہت سے افراد یہاں فروکش ہیں۔ بنو تمیم کا دوسرا مرکز الریاض کے جنوب میں عَلَیّة کے علاقے میں واقع ہے جہاں وادی الحوطہ طویق کی مشرقی ڈھلان تک چلی گئی ہے۔ وادی الحوطہ، وادی البرک کے تقریباً متوازی مقام پر ہے جو اس کے جنوب میں واقع ہے۔ وادی الحوطہ کے وسطی علاقے میں الحریق یا

حریق نعام ہے (الہمدانی نے وادی کا نام نعام لکھا ہے)۔ نیچے جا کر وادی ایکا ایکی مڑ جاتی ہے اور شمال کی طرف چلی جاتی ہے۔ وہاں جا کر اس کا نام وادی السوط پڑ جاتا ہے (اس کا ذکر الہمدانی نے بھی کیا ہے) اور وادی السہباء میں جا کر ختم ہو جاتی ہے (دیکھیے الخرج)۔ وادی کے موڑ سے پہلے الحوطه آتا ہے، جسے حوطات بنی تمیم بھی کہتے ہیں۔ یہ نخلستانوں کی ایک ٹکڑی ہے، جس کے بڑے بڑے نخلستان الحلّه اور الحلوا ہیں۔ بنو تمیم کے پہلو بہ پہلو دوسرے عرب بھی بستے ہیں۔ دونوں حوطوں میں بسنے والے تمیمیوں میں مخلصانہ تعلقات قائم ہیں.

نجد کے ایک حوطه میں بھی کسی مزار کا پتا نہیں چلتا۔ ان علاقوں میں بنو تمیم، محمد بن عبدالوهاب [رکّ بآں] کی تعلیمات کی متشددانہ حلقه بگوشی کی وجه سے مشہور ہیں۔ محمد بن عبدالوهاب، جو خود بھی تمیم کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، ولیوں، پیروں اور مزاروں کی تعظیم و تکریم کے سخت خلاف تھے۔ ۱۹۱۸ء میں مرحوم شاہ عبدالعزیز السعود نے فلبی سے کہا تھا: ”ساکنان حوطه اور حریق جاہل، وحشی اور جنگجو ہیں، انھیں حال مست رہنے دو اور ان کے قریب نہ جاؤ“.

مآخذ: (۱) الہمدانی: صلاح البکری، فی جنوب الجزیرة العربیة، قاهره ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء؛ (۲) احمد فضل الابدالی: هدیة الزمن فی اخبار ملوک لحج و العدن، قاهره ۱۳۵۱ھ؛ (۳) ترکی بن محمد الماضی: تاریخ الماضی، قاهره ۱۳۷۶ھ (اس میں تمیم اور نجد کے حوطوں کے بارے میں تفصیلات درج ہیں)؛ (۴) J. and M. Bent: *Southern Arabia*، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۵) D. van der Meulen اور H. von Wissmann: *Hadramaut*، لائڈن ۱۹۳۲ء؛ (۶) W. H. Ingrams: *Arabia and the Isles*، بار دوم، لنڈن ۱۹۴۲ء؛ (۷) C. de Landberg: *Arabica*، جلد ۵، لائڈن ۱۸۹۸ء؛ (۸) وهی مصنف: *Etudes*، ۲/۳، لائڈن ۱۹۱۳ء؛ (۹) Admiralty: *A hand book of Arabia*، لنڈن ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۷ء؛ وهی مصنف: *Western Arabia and the Red Sea*، لنڈن ۱۹۴۶ء۔

(G. Rentz و [ادارہ])

حَوْفی: مقامی گیتوں کی ایک قسم، جو محض الجزائر میں پائی جاتی ہے۔ یہ دو سے آٹھ اشعار تک کی چھوٹی نظموں پر مشتمل ہے، جنھیں لڑکیاں یا نوجوان عورتیں جھولا جھولتے وقت یا دیہات کے سبزہ زار میں گاتی ہیں۔ ان تمام گیتوں کے شاعر نامعلوم ہیں۔ یہ گیت ایک ہی دھن میں گائے جاتے ہیں، جو دو نہایت سادہ سریلے جملوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ حوفی کی اصل معلوم نہیں، اس کے اشتقاق سے بھی کسی قسم کی وضاحت نہیں ہوتی۔ اس صنف کو عموماً ”تحویف“ کہا جاتا ہے، جس کے معنی ہیں حوفی گیت گانا۔ زجل کے سوا باقی تمام لوک گیتوں کے خلاف عرب مؤلفین نے ہمیں اس میدان میں تنقیدی مواد سے محروم رکھا ہے۔ ابن خلدون (طبع Quatremère، ۳: ۴۲۹) کسی توجیه کے بغیر، حوفی کا تعلق موّال سے جوڑتا ہے؛ یہ قول اور بھی غیر یقینی ہے، کیونکہ طبع بولاق میں زیر بحث عبارت میں حوفی کی جگہ قُومی کی اصطلاح دی گئی ہے۔ F. Rosenthal نے مقدمهٔ ابن خلدون کے ترجمے میں اسی قراءت کی پیروی کی ہے (۳: ۴۷۵، حاشیہ ۲).

W. Marçais تلمسان کی جدید حوفی کو ابن خلدون کی بیان کردہ حوفی قرار دینے میں پس و پیش کرتا ہے، تاہم اس کی یہ کوشش ہے کہ حوفی اور موّال کے درمیان کسی قسم کا رابطہ دریافت کرے۔ اس کے مطابق دونوں اصناف کے اشعار کی تعداد ایک جیسی ہوتی ہے اور دونوں میں ایک ہی بحر، بسیط استعمال کی جاتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ یہاں سے آغاز بحث کرتے ہوئے حوفی کے ارتقا

کو معلوم کر سکتا ہے، جس نے پہلے پہل قدیم تقطیع کی پابندی کی اور پھر رفتہ رفتہ اپنے آپ کو موّال سے الگ کر لیا ۔ جدید زمانے میں، جب اس کی ظاہری صورت کے اصل قواعد گم ہو چکے تھے، حوفی کے مداح ان نظموں کی قدیم دھن میں مقفّی مصرعوں کا برابر اضافہ کرتے رہے، اگرچہ یہ اضافے بعض اوقات بڑے بھونڈے ہوتے تھے ۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اندلسی یا مغربی اور مشرقی اصناف کے درمیان براہ راست رشتۂ اتحاد قائم کرنے کی کوشش نہیں کی ۔ اس نے صرف اقدار مشترکہ پر زور دیا ہے، یعنی دونوں عوامی اصناف ہیں ۔ اس امر پر وہ دوبارہ اس وقت زور دیتا ہے جب وہ بغدادی موّال کی مصری تقلید کا ذکر کرتا ہے ۔

حوفی کے اشعار کے لیے W. Marçais جو تقطیع پیش کرتا ہے وہ بھی کوئی زیادہ قابل قبول نہیں، کیونکہ اسے ان اشعار میں بسیط قسم کی بحر کی تلاش میں ایسی باریکیوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جن کا بالکل کوئی جواز نہیں ۔ یہاں رکنی تقطیع ہی کو استعمال کرنا چاہیے، ورنہ ترتیب بے قاعدہ ہو جائے گی ۔

ایک اور مفروضہ، جو پہلی نظر میں زیادہ دلکش دکھائی دیتا ہے، یہ ہے کہ حوفی کی اصل کا سراغ اندلس کی شاعری میں لگانا چاہیے ۔ محمد بن شنب کا خیال ہے کہ یہ اندلسی شاعری کی ''ایک بگڑی ہوئی اور عوامی صورت ہے''، نیز یہ کہ ''بحر کے نقطۂ نظر سے حوفی کمیتی اور حرفی وزن کے درمیان ایک درمیانی منزل ہے'' (*Ch. Escarpolette*، ص ۹۱) ۔

در حقیقت یہ نظریہ، مُوَشّح کے نقطہ آغاز سے، ارتقا کے اسی اصول کو دوبارہ بیان کرتا ہے جسے ابھی رد کیا جا چکا ہے ۔ اندلس کی قدیم یونانی (strophic) شاعری کی ساخت کی استواری اور عالمانہ تنوع، اس کا ایک مقداری بحر استعمال کرنا، اس کے موضوعات اور اس کا ذخیرۂ الفاظ، یہ تمام حوفی کے ساتھ کسی تعلق کو خارج از امکان قرار دیتے ہیں ۔ اسے تو زجل سے مأخوذ قرار دینا بھی بہت مشکل ہو گا، جو خود بھی ترکیب کے سخت اصولوں کی پابند ہے ۔ مزید برآں، یہ واضح نہیں کہ بحر کی یہ درمیانی منزل کیا ہو سکتی ہے ۔ حوفی میں بحر رکنی ہوتی ہے، نیز یہ ایک غیر اہم کردار ادا کرتی ہے ۔ یہ ہرگز نہیں بھولنا چاہیے کہ صرف حوفی ہی گائی جاتی ہے ۔ پوری نظم موسیقی کے زور کے تحت ہوتی ہے، اور ساخت کی سادہ ترتیب کا مقصد صرف ان سریلی آوازوں میں اضافہ ہوتا ہے جو یہ زوردار آواز پیدا کرتی ہے ۔

حوفی نظمیں، جو مقامی بولی میں لکھی جاتی ہیں، قلیل التعداد اشعار پر مشتمل ہوتی ہیں، جو رکنی تقطیع میں مدد دیتے ہیں اور جن میں ترکیب کی کوئی قابل ذکر خصوصیت نہیں پائی جاتی ۔ یہ صرف مقامی جذبے سے مأخوذ معلوم ہوتی ہیں ۔ جب تک ان کے اصلاً اندلسی، یا مشرقی ہونے کا معقول ثبوت نہ پیش کیا جائے ہمیں اس وقت تک اس نتیجے کو تسلیم کرنا چاہیے ۔

جھولے کے ایسے کھیل جن کے ساتھ گیت بھی گائے جاتے ہوں پورے ''مغرب'' میں بکثرت پائے جاتے ہیں ۔ طنجہ، مثلاً ۔ رباط اور فاس میں تو یہ کھیل ثابت شدہ ہیں لیکن حوفی کی اصطلاح ان گیتوں کے لیے مخصوص ہے جو تلمسان اور Algérois (الجزائر اور بلیدہ) میں گائے جاتے ہیں ۔ محمد بن شنب کا خیال ہے کہ الجزائر، بلیدہ یا کسی اور جگہ کی حوفی تلمسان کی حوفی سے الگ ہے لیکن اس کی انفرادیت کو ثابت کرنے کے لیے کوئی معقول ثبوت موجود نہیں ۔ اگر دو قسموں کا اندلسی یا مشرقی ایک ہی مأخذ ہو تو ایک متوازی

ارتقا کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اگر ہمارے موجودہ علم کی رو سے یہ ارتقا ثابت نہیں ہو سکتا تو پھر دونوں خطوں کی حوفیوں میں مماثلتیں اتنی ہیں کہ اتنے شدید اختلافات کا جواز نہیں مل سکتا۔ متون کے تعین سے ہم تلمسان کی حوفیوں اور الجزائر اور بلیدہ کی حوفیوں میں بہت سی مشترک خصوصیات تلاش کر سکتے ہیں: مشترکہ نظمیں، اکّا دکّا اشعار، جنہیں دونوں استعمال کرتے ہیں، اشعار کی یکساں تعداد، قوافی کا ایک جیسا استعمال اور سب سے بڑھ کر ایک ہی لے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تلمسان کی حوفیاں تعداد میں زیادہ ہیں اور ان کے موضوعات زیادہ متنوع ہیں، جس کا سبب تلمسان میں اس صنعت کی زیادہ مقبولیت ہے۔

ایک اور میدان یعنی بُقالہ [رکّ باں] میں، کچھ مبادلے واقع ہوئے ہیں، S. Bencheneb نے اس سلسلے میں ایک دلچسپ حقیقت معلوم کی ہے، یعنی مستغانم میں تقاریب کے دوران میں حوفی نظمیں گائی جاتی ہیں جن سے شگون لیے جاتے ہیں۔ کہیں بعد میں جا کر بعض قصبوں اور ماحول کے بعض حصوں میں اصل نظموں نے حوفی نظموں کی جگہ لے لی جنہیں عورتیں اپنی قسمت معلوم کرنے کے لیے گاتی تھیں۔ اس طرح بُقالہ کی صنف لازمی طور پر حوفی سے مأخوذ ہے۔ حوفی کے مُتون کے متعین ہو جانے سے دونوں اصناف کے درمیان تعلق خاصا صاف نظر آتا ہے۔ بہت سی نظمیں دونوں میں مشترک ہیں، اور اِکّا دکّا اشعار، موضوعات، تشبیہات اور الفاظ دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ بُقالہ گائی نہیں جاتی، لیکن یہ بات واضح ہے کہ اس صنف کی بہت سی نظموں کی ساخت ایسی ہے کہ انہیں حوفی کی دھن میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ تاہم قبالہ کی موضوعی اور لسانی لطافت قابلِ ذکر ہے۔ بایں ہمہ اس مماثلت کی بنا پر ان دو اصناف کی اصل کے متعلق کوئی صحیح نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں لوک گیت ایک عوامی ادب سے تعلق رکھتے ہیں اور عربی بولنے والے پورے علاقے میں ادبی تصانیف کے متوازی پروان چڑھے ہیں۔

ہم نے تراسی نظمیں جمع کی ہیں جن میں سے اکسٹھ تلمسان کی ہیں، لیکن اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ ان نظموں میں سے بہت سی نظمیں تلمسان، بلیدہ یا الجزائر میں مختلف روایتوں میں گائی جاتی ہیں، گو روایتوں کا یہ اختلاف ہمیشہ ایک مختلف بولی کے استعمال کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ ان تراسی نظموں کی تقسیم اس طرح کی جاتی ہے: (الف) بارہ اشعار، جن میں سے آٹھ الجزائر کے ہیں؛ (ب) پندرہ مصرعے، جن میں سے تیرہ ہم قافیہ ہیں اور دو کا قافیہ اَبّ ہے، اندرونی قافیے کے ساتھ؛ ان میں سے آٹھ الجزائر کے ہیں؛ (ج) چونتیس رباعیاں جن میں سے تیئیس ہم قافیہ ہیں اور نو کا قافیہ ووبب ہے؛ (د) پانچ اشعار کی گیارہ نظمیں، جن میں سات ہم‌قافیہ ہیں، تین کا قافیہ ووو بب اور ایک کا قافیہ وووو ب ہے؛ (ہ) چھے اشعار کی آٹھ نظمیں، جن میں پانچ نظمیں دو ہم‌قافیہ مثلثوں سے مل کر بنتی ہیں، ایک تین مصرعوں کی، جن کے قافیے مختلف ہیں؛ دو ایک ایک قافیہ رباعی اور ایک مصرع سے مل کر بنتی ہیں؛ (و) آٹھ اشعار کی ایک نظم جو دو ہم قافیہ رباعیوں سے مل کر بنتی ہے۔ ہم نے اس فہرست میں تین ایسی نظمیں شامل کی ہیں جن کی در حقیقت مختلف روایتیں ہیں۔ اندرونی قافیوں کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ ان کی تعداد بُقالہ کے اندرونی قافیوں کی تعداد کے مقابلے میں بہت کم ہے اور ان کی ترتیب میں جدت کی کمی ہے، بلکہ یہ تو موسیقی کی ایسی

ہم آہنگیوں کی جستجو کرنے کی صورت ہے جن سے حوفی کی ہم آہنگی برقرار رہ سکے۔

تلمسانی حوفی کے موضوعات الجزائر کی حوفی کے موضوعات کی بہ نسبت زیادہ متنوع ہیں۔ مؤخرالذکر تقریباً مکمل طور پر محبت اور باغات کی توصیف کے لیے وقف ہے، جہاں جھولے کے کھیل کھیلے جاتے ہیں جبکہ تلمسانی حوفی کے مندرجۂ ذیل موضوعات ہیں: (الف) ایسی نظمیں جو تلمسان، اس کے ماحول یا اس کے بعض علاقوں کے لیے مخصوص ہیں۔ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ الجزائر کی حوفی میں اس کے مماثل کوئی چیز نہیں ایک نظم کے سوا، جو Sidi Ferruch کے لیے وقف ہے؛ (ب) مذہبی موضوعات: ان میں رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم، آپؐ کی صاحبزادی، حضرت علیؓ اور تلمسان کے اولیا کی تعریف میں۔ اس سلسلے میں شیعہ کی عظیم شخصیتوں کے ساتھ خاص ہمدردی قابل ذکر ہے، جو بہت سی قبالہ نظموں میں بھی ملتی ہے۔ الجزائری حوفی میں اس قسم کا کوئی موضوع نہیں؛ (ج) محبت کے موضوعات: یہ تلمسان میں اتنے ہی عام ہیں جتنے الجزائر میں۔ ان میں عاشق اور اس کی خوشی یا غم کا ذکر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تلمسانی حوفی میں عاشقوں کے درمیان مکالمات بھی شامل ہیں اور عشقیہ گیت بھی، جو ایک نوجوان مرد کے منہ سے کہلوائے جاتے ہیں؛ (د) تلمسان میں سماجی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے متعلق موضوعات: ایک نوجوان عورت کی زندگی، ماں اور ساس کے ساتھ اس کے تعلقات، خاندان کے افراد کے اوصاف کا بیان وغیرہ۔

یہ نظمیں علٰحدہ علٰحدہ ادبی خوبیاں رکھتی ہیں۔ بعض نظموں کی بندش، جذبات اور الفاظ اور تشبیہات کے انتخاب کے اعتبار سے نہایت شاندار ہے۔ لڑکیوں کی توصیف میں پھولوں کے موضوعات کا استعمال اکثر بہت خوشگوار ہوتا ہے۔ غم یا وطن کی یاد میں افسردگی کے موضوعات حوفی کے لیے خاص طور پر موزوں ہیں۔ دوسری نظمیں زیادہ بےکیف ہیں، لیکن یہ تمام تلمسان میں زندگی کے کسی شعبے، خاص طور پر اس کے باشندوں کے جذبات کی صحیح عکّاسی کرتی ہیں۔ الجزائر کی سماجی زندگی میں ہونے والے انقلابات کے باوجود حوفی اب بھی مقبول ہے، اگرچہ آج کل کی نوجوان عورتیں اس صنف میں قدرے کم دلچسپی لیتی ہیں جو ان کے آباو اجداد کو بہت محظوظ کرتی تھی۔

حوفی کے آہنگ کے متعلق ہمیں معلومات حاصل نہیں ہو سکیں، تاہم ہم نے موسیقی کی ترسیم اعداد میں لکھ دی ہے۔ یہاں ثبوت، جو متون کے معاملے میں پہلے ہی خاصا ناقابل اعتبار ہے، مفقود ہے، اور یہ امر اور بھی افسوسناک ہے کیونکہ عوامی شاعری اور بسا اوقات قدیم شاعری کے مسائل کی بابت ایک سائنٹفک انداز فکر اس بنیادی کردار کے اعتراف کے بغیر ناممکن ہے جو آہنگ اس میں ادا کرتی ہے۔ خود بندش کے مسائل بھی اُس کی پوری قدرشناسی کے بغیر حل نہیں ہو سکتے، اور نہ ان کی اصل ہی کے مسئلے کو اس وقت تک حل کیا جا سکتا ہے جب تک کہ عامی بولی کی تالیفات کی اچھی طرح تہذیب و تنقیح نہ کی جائے۔

مآخذ: (۱) W. Marçais: *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۲۰۵ تا ۲۳۰، متن اور ترجمہ؛ (۲) J. Desparmet: *Enseignement de l'arabe dialectal*، بار دوم، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۱ بعد؛ (۳) Y. Oulid-Aissa: *Le jeu de la bouqala, poésie féminine*، در *Islam et Occident*، *Cahiers du Sud*، ۱۹۴۷ء، ص ۳۳۳ تا ۳۳۹؛ (۴) M. Lacheraf: *Petits Poemes d'Alger*، مجلّہ مذکور،

ص ۲۴۰ تا ۲۶۲؛ (۵) وهی مصنف: Chants des jeunes filles arabes، Seghers، ۱۹۵۴ء؛ (۶) J. Jouin: Chansons de l'escarpolette à Fez et Rabat Salé، در Hespéris، ۴۱ (۱۹۵۴ء): ۳۶۱ تا ۳۶۴؛ (۷) S. Bencheneb: Chansons de l'escarpolette، در R. Afr.، ۱۹۳۵ء، ص ۸۹ تا ۱۰۲؛ (۸) وهی مصنف: Du moyen de tirer des Presages au jeu de la buqala، در AIEO/Alger، ۱۴ (۱۹۵۶): ۱۹ تا ۱۱۱؛ (۹) J. E. Bencheekh: une forme de poésie populaire chanteé le ḥawfi magrébin، در AIEO Alger، سلسلۂ جدیدہ ج ۲ (۱۹۶۵ء)؛ (۱۰) ابن البنّاء المرّاکشی [رک باں] کی تصانیف میں ایک شرح علی بعض مسائل الحوفی کا ذکر کیا جاتا ہے (دیکھیے H. P. J. Renaud، در Hespéris، ۱۹۳۸ء، ۱: ۳۹).

(J. E. BENCHEEKH)

* **حَوّاء**: حضرت آدمؑ کی زوجہ جو بہشت میں اپنے سوتے ہوئے شوہر کی ایک پسلی سے پیدا کی گئیں، لیکن اس عمل سے حضرت آدمؑ کو کوئی تکلیف محسوس نہیں ہوئی۔ پیدائش کے اس طریقے سے میاں بیوی کی زندگی میں خوش گواری اور ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود تھا (الثّعلبی، ص ۱۸؛ الکسائی، ص ۳۱)۔ چونکہ وہ ایک زندہ ہستی سے پیدا کی گئی تھیں اس لیے حضرت آدمؑ نے انہیں حوّاء کہا (کتاب مذکور؛ نیز الطبری، ۱: ۱۰۹؛ ابن الاثیر، ۱: ۳۲؛ نیز دیکھیے سفر التکوین Genesis، ۲: ۲۳)۔ [حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک حوّاء اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ ہر بشر کی ماں ہے (ابن سعد: الطّبقات، ۱: ۳۹ ببعد)۔ اللہ تعالٰی نے حضرت آدمؑ اور حوّاء کو جنت میں رہنے کا حکم دیا، البتہ انہیں شجرۂ ممنوعہ کے قریب جانے سے ممانعت کر دی۔ ابلیس نے اکسایا اور ان دونوں کو بہلا پھسلا کر شجرۂ ممنوعہ کا پھل کھانے پر آمادہ کر لیا، چنانچہ انہوں نے پھل کھا لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں اپنی برہنگی (= سوأة) کا احساس پیدا ہو گیا۔ وہ جنت کے پتوں سے اپنا جسم ڈھانپنے لگے۔ اس کے بعد اللہ تعالٰی نے آدمؑ و حواء کو جنت سے زمین پر بھیج دیا (۷ [الاعراف]: ۱۹ تا ۲۴)۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت آدمؑ سر زمین ہند میں اترے اور حضرت حُوّاء جدّہ میں، اور دونوں کی ملاقات مزدلفہ میں ہوئی [الطّبقات، ۱: ۳۰].

بہشت سے نکلے جانے کے بعد حضرت آدمؑ اور حضرت حواء نے مکّے جا کر حج کیا اور بہت سی دوسری دینی رسوم ادا کیں۔ حضرت آدمؑ نے زمین پر پاؤں مارا اور زمزم کا چشمہ پھوٹ پڑا۔ حضرت حواء نے حضرت آدمؑ کے دو سال بعد وفات پائی اور ان کے پہلو میں دفن ہوئیں [بنی نوع انسان انہی دونوں کی اولاد ہیں۔ حضرت حوّا اور آدمؑ کے دو بیٹوں (ہابیل اور قابیل) کا قصہ قرآن مجید (۵ [المآئدة]: ۲۷ تا ۳۱) میں آیا ہے۔ نیز رک بہ آدمؑ].

مآخذ: [(۱) القرآن، ۲ [البقرة]: ۳۰ تا ۳۸؛ ۷ [الاعراف]: ۱۹ تا ۲۷]؛ (۲) الطبری، ۱: ۱۰۹؛ (۳) ابن الاثیر، ۱: ۳۲ تا ۳۶؛ (۴) الثّعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۸ تا ۲۹؛ (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۳۰ تا ۴۸؛ (۶) Grünbaum: Beiträge، ص ۶۶ ببعد؛ (۷) Weil: Bibl. Legenden، ص ۱۷ تا ۳۰؛ [(۸) ابن سعد: الطّبقات، ۱: ۳۹ تا ۴۰].

(J. EISENBERG [و ادارہ])

* **حَوّاء**: رک بہ حاوی.

* **الحَوّا**: رک بہ نجوم (علم).

* **حُوّارِیْن**: ایک مقام ہے جو دمشق سے تدمر (Palmyra) اور حمص جانے والی سڑک پر ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ یہ یزید اول کی مربع گاہ ہونے کی وجہ سے مشہور ہے۔ عبدالملک کے زمانے میں یہاں نبطی آباد تھے، یعنی وہ مقامی باشندے جو

عیسائی تھے اور آرامی زبان بولتے تھے۔ یہ صورتِ حال مصر کے مملوک حکمرانوں کے زمانے تک قائم رہی۔ یزید حُوّارین میں مرا اور وہیں دفن ہوا۔ اس کا ثبوت اس زمانے کی شاعری سے بھی ملتا ہے۔ وہاں کے باشندے اب بھی ایک ویران کھنڈر کا پتا بتاتے ہیں جو قصرِ یزید کہلاتا ہے۔ یہ نام غالبًا اس ادبی روایت کی ایک صدائے بازگشت ہے جس کی رو سے یزید کو حُوّارین سے گہرا تعلق تھا۔

مآخذ: (۱) یاقوت: مُعجَم، ۲: ۳۰۰؛ (۲) Guy Le Strange: *Palestine under the Muslims*، ص ۳۰۶؛ (۳) Sachau: *Reise in Syrien*، ص ۵۲ ببعد؛ (۴) اَخْطَل: دیوان (طبع صالحانی)، ص ۲۳۲ تا ۲۳۷؛ (۵) الطّبری: طبع ڈخویہ، ۲: ۲۰۲، ۴۲۷، ۴۸۸؛ (۶) الاَغانی، ۱۶: ۸۸؛ (۷) ابن جُبَیر: الرحلة (طبع Wright)، ص ۲۶۰؛ (۸) H. Lammens: *Etzudes Sur le règne de Moawia Iᵉʳ*، ص ۳۸۱ تا ۳۸۲، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۱۷، ۳۲۰؛ (۹) وہی مصنف: *Le califat de Yazid Iᵉʳ*، ص ۴۷۱ تا ۴۷۲۔

(H. LAMMENS)

حُوْلَہ: عرب کا ایک شہر، جو نجد کے صوبۂ صدیر میں حُرَیمِلَہ [رَکَ باں] کے شمال میں واقع ہے۔ یہاں کے باشندے کچھ تاجر ہیں اور کچھ کاشت کار۔ اس کی تجارت اور خوش حالی سعودی حکومت کے ماتحت نمایاں طور پر بڑھ گئی ہے۔ جن دنوں پالگریو Palgrave نجد میں مقیم تھا، حُولہ صدیر (Sedeyr) کے نہایت خوش حال اور بارونق مقامات میں سے تھا۔ اس شہر کے چاروں طرف فصیل ہے۔

مآخذ: (۱) Palgrave: *A narrative of a years' Journey in Arabia* (لندن ۱۸۶۵ء)، ۱: ۳۳۸ ببعد۔

(J. SCHLEIFER)

اَلحُوْلَہ: صوبۂ دمشق کے اضلاع میں سے ایک ضلع، جو بانیاس اور صُور (Tyros) کے درمیان واقع ہے۔ اس کی جنوبی سرحد پر حُولہ کی جھیل ہے، جسے جغرافیہ نگاروں نے قَدَس کی جھیل بھی کہا ہے، جو دریائے اُردُن کے پانی سے بنی ہے اور جس کے چاروں طرف چشموں سے بھری ہوئی دلدلی زمینیں ہیں۔ موجودہ باشندوں نے اس کا نام بُحَیرة الخَیط رکھا ہے۔ المقدسی کے بیان کے مطابق اس کے پانی کو ایک دیوار اٹھا کر روک دیا گیا تھا تاکہ جھیل زیادہ وسیع ہو جائے۔ اس کے کنارے حَلفاء کے پودوں سے ڈھکے ہوئے تھے جن سے وہاں کے باشندے چٹائیاں اور رسیاں بناتے تھے۔ اس جھیل میں مچھلیاں بکثرت ہیں جن میں سے المقدسی نے بُنّی کا ذکر کیا ہے جو واسط سے لائی گئی تھی (قب Fleischer: بر Levy: *Neuhr. Chald Wörterbuch*، ۱: ۲۸۵؛ دیکھیے مزید *Zeitschr. d. Deutsch. Pal-Vereins*، ۱۲: ۷۵)۔ حُولہ کے ضلع میں، جس کا کچھ حصہ نشیبی ہے، اُون اور چاول پیدا ہوتے تھے اور اس میں بہت سے گاؤں شامل تھے جن کی تعداد ظاہری کے قول کے مطابق دو سو سے زائد تھی۔

مآخذ: (۱) المکتبة الجغرافیة العربیة، ۳: ۱۰۶، ۱۶۰ ببعد، ۱۸۴؛ ۵: ۱۰۵؛ (۲) الدمشقی: نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر، طبع Mehren، ص ۱۰۵؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، طبع وُسْتَنْفِلْٹ، ۲: ۳۶۶؛ (۴) R. Hartmann: *Hulit al-Zāhiri*، ص ۵۰؛ (۵) Buhl: *Geographie des alten Palästina*، ص ۱۳۶، ۱۱۲ ببعد؛ (۶) Robinson: *Palestine*، بار سوم، ۳: ۳۹۲ تا ۳۹۶؛ (۷) *Zeitschr. d. Deutsch. Pal-Vereins*، ۹: ۲۵۲؛ (۸) Dalman: *Palästina Jahrbuch*، ۱۹۱۲ء، ص ۳۳۔

(FRR. BUHL)

اَلحُوَیلِرَة: رَکَ بہ اَلحادِرَة۔

حُوَیزَہ: دریائے دجلہ کے مشرق میں واسط

اور بصرے کے درمیان دلدلی علاقے میں واقع ایک قصبہ۔ نواحی علاقے کا نام بھی بظاہر اسی کے نام پر پڑا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اصل شہر کی بنا شاپور ثانی نے رکھی تھی، اور بعد میں عہد اسلامی میں خلیفہ الطائع کے عہدِ حکومت (۳۶۳ھ/۹۷۴ء تا ۳۸۱ھ / ۹۹۱ء) میں دُبَیس بن عَفیف الاسدی نام ایک شخص نے دوبارہ تعمیر کرایا چنانچہ قدیم جغرافیہ نویسوں میں سے کسی نے اس قصبے کا ذکر نہیں کیا۔ اس کی آبادی میں بہت سے نبطی بھی شامل تھے، جو غالباً اصل آرامی ثقافت کے حامل تھے، جو اس خطے میں آج بھی موجود ہے۔ المُستوفی کے قول کے مطابق یہ خوزستان کے سب سے زیادہ خوشحال شہروں میں سے ایک تھا (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی)۔ اس کے ارد گرد کی زمین زرخیز تھی، اور یہاں اناج، کپاس اور گنّا بڑی کثرت سے پیدا ہوتے تھے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: المعجم، ۱: ۶۲۸؛ ۲: ۳۷۱ ببعد؛ (۲) حمد اللہ المستوفی: نزہۃ، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹ (مترجمہ)، ۱۱۰ تا ۱۱۱ (متن)؛ (۳) لسٹرینج، ص ۲۴۱۔

(J. LASSNER)

اَلْحُوَیْطات

اَلْحُوَیْطات: (الحُوَیْطات، حوَیْطات، الحُویطات، الحُوَیْدات، الحُوَیطات، جس کا واحد حُوَیْطی ہے)، ایک عربی قبیلہ جو شمالی حجاز اور جزیرہ نمائے سیناء میں رہتا ہے۔ ان کی بستیاں حجاز میں جنوب کی طرف اَلْعَقَبَہ سے لے کر اَلْوَجہ کے آگے تک پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ لوگ بَلِی [رک بآں] اور جُہَینَہ [رک بآں] کے ہمسائے ہیں مگر مؤخرالذکر کے ساتھ ان کے تعلقات خراب ہیں۔ اس سے پہلے بنو جُذام [رک بآں] ان کی بستیوں میں رہتے تھے۔

مآخذ: (۱) Burckhardt: Notes on the Bedouins and Wahabys، (لنڈن ۱۸۳۱ء)، ص ۲۹؛ (۲) C. Ritter: Arabien، ۲: ۲۱۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷؛ (۳) W. Palgrave: A Year's Narrative؛ (۴) Ch. M. Doughty: Travels in Arabia Deserta، ۱: ۱۶، ۲۹، ۳۵، ۳۶، ۱۳۷، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۹۰؛ ۲: ۲۴، ۲۲۳؛ (۵) A. Musil: Arabia Petraea، ۳ (وی انا ۱۹۰۸ء): ۴۸ تا ۴۹، ۵۱ تا ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۱۲۳، ۲۰۰، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۶۶، ۴۰۱، ۴۰۷ تا ۴۱۱ اور بمدد اشاریہ؛ (۶) A. Jaussen: Coutumes des Arabes au Pays de Moab، (ET. Bibl ج ۴، پیرس ۱۹۰۸ء)، ص ۲۹۲ تا ۲۹۳، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۵؛ (۷) Jaussen et Savignac: Miss. archéol. en Arabie Publ. de la Soc. des fouilles archéol.، پیرس ۱۹۱۰ء)، ص ۳۶، ۴۸، ۵۵، ۵۹؛ (۸) Euting: Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien، ۲: ۱۰۲؛ (۹) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۳۱۸۔

(J. SCHLEIFER [تلخیص از ادارہ])

حَیٰوۃ

حَیٰوۃ: (=حَیاۃ، حَیات)، (ع): بمعنی زندگی (حیّ، حیاہ اور تحیّۃ بھی اسی مادے سے ہیں)۔ مفرداتؔ (راغب) میں ہے کہ حیاۃ کے کئی مفہوم ہیں: (۱) قوت نامیہ (نشو و نما کی قوت) جو نباتات و حیوانات میں موجود ہوتی ہے؛ (۲) قوت حسّاسہ جس کی وجہ سے ذی احساس اجسام کا نام حیوان رکھا گیا؛ (۳) قوت عاملۂ عاقلہ جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے اَوَ مَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰهُ (۶ [الانعام]: ۱۲۲)؛ (۴) غم کا رفع ہونا (ارتفاع الغمّ)؛ (۵) حیاتِ اُخروی ابدی اور اس کے ساتھ ہی عقل و علم جس سے زندگی کا نظم قائم ہے؛ (۶) قرآن مجید میں اَلْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا کی ترکیب کئی مرتبہ استعمال ہوئی ہے جو حیاۃ الآخرۃ کے مقابلے میں ہے۔

(۱) فَاَمَّا مَنْ طَغٰیo وَ اٰثَرَ الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَاlا (۷۹

[النّٰزعٰت] : ۳۷، ۳۸)

(۲) اشتروا الحیٰوۃ الدنیا بالاٰخرۃ (۲ [البقرۃ] : ۸۶)

(۳) وما الحیٰوۃ الدنیا فی الاٰخرۃ الا متاع (۱۳ [الرعد] : ۲۶)

(۴) و رضوا بالحیٰوۃ الدنیا و اطمانوا بہا (۱۰ [یونس] : ۷)

قرآن مجید میں قصاص کو وسیلۂ تحفظ حیات قرار دیا گیا ہے (و لکم فی القصاص حیٰوۃ یٰاولی الالباب ۲ [البقرۃ] : ۱۷۹)۔

اہل لغت کے نزدیک حیاۃ اور حیوان دونوں ایک ہی ہیں۔ بعض کے نزدیک حیوان وہ ہے جس میں حیات ہو (الحیوان مقر الحیاۃ)۔

حیوان (ذی حیات) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو حاسّہ کا مالک ہو اور دوسرا وہ جسے بقاے ابدی حاصل ہو (ما لہ البقاء الابدی)۔

قرآن مجید میں آیا ہے: وان الدار الاٰخرۃ لھی الحیوان لو کانوا یعلمون (۲۹ [العنکبوت] : ۶۴)۔ یہاں حیوان سے مراد وہ حیات ہے جو دائمی اور سرمدی ہے اور جس پر فنا لازم نہیں۔

حیّ اور قیّوم اسماے حسنٰی میں سے ہیں۔ اس پر مفسرین نے بہت کچھ لکھا ہے۔ قیوم کے معنی کیے گئے ہیں زندگی کی تدبیر کرنے والا اور اس میں نظم پیدا کرنے والا (ملاحظہ ہو ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن: تفسیر سورۃ الفاتحہ، تحت ربّ العٰلمین؛ [محمد سلیمان منصور پوری: شرح اسماء الحسنٰی])۔

قرآن حکیم کی بہت سی آیات میں حیٰوۃ کا لفظ استعمال ہوا ہے، اسی مادّے سے الحیّ بھی آیا ہے۔ اللہ تعالٰی خود ہی الحیّ ہے، دیکھیے ۲ [البقرۃ] : ۲۵۵؛ ۴۰ [المؤمن] : ۶۵، وغیرہ۔ الطبری اپنی تفسیر (طبع دارالمعارف، ۵ : ۳۸۶) میں لکھتے ہیں: لفظ حیّ میں جس خدا کا تصور دیا گیا ہے وہ دائم و قائم اور ایک مستقل وجود (بقا) رکھتا ہے جس کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا، کیونکہ اس کے سوا ہر زندہ شے ایک ایسی زندگی رکھتی ہے جس کا ایک خاص نقطۂ آغاز ہے اور ایک معین حد (انتہا) پر ختم ہو جاتی ہے۔ ان کا قول ہے کہ اس معاملے میں تمام مفسر متفق ہیں۔ ان میں اگر اختلاف ہے تو وہ دوسرے مسائل متعلقہ کے بارے میں ہے۔ بعض کے نزدیک اللہ تعالٰی نے اپنے آپ کو اس لیے زندہ بتایا ہے کہ وہ خود ہی اپنی مخلوقات کے وجود کی برقراری کا موجب ہے اور وہی ہر مخلوق کو اس کا حصۂ حیات بخشتا ہے۔ اس لیے وہ زندگی کی صفت سے نہیں، بلکہ کائنات کے انتظام (تدبیر) کی صفت سے زندہ ہے۔ دوسروں کے نزدیک وہ زندگی کی صفت ہی سے زندہ ہے جو اس کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ الزمخشری کا بیان ہے کہ حیّ، متکلمین کی اصطلاحی زبان میں علم اور قدرت رکھنے والے کو کہتے ہیں (الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۱ : ۲۹۱)۔ خدا کی زندگی کا مسئلہ اللہ تعالٰی کی صفات سے متعلق عمومی بحثوں میں داخل ہو جاتا ہے (ابن حزم: الفصل (قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۲ : ۱۵۳ ببعد)۔ فخرالدین الرازی مفاتیح الغیب (۲ : ۳۰۷) میں واجب الوجود اور ممکن الوجود کے مابین ابن سینا کے بیان کردہ امتیازات کو اپناتے ہوئے ثابت کرتے ہیں کہ واجب الوجود صرف خدا ہے، لیکن ممکن الوجود کا وجود واجب الوجود کی ذات کو لازم نہیں ہے، یعنی مخلوقات لازمی طور پر خدا سے خلق نہیں ہوتیں، وہ اس کی حکمت و اختیار سے خلق ہوتی ہیں۔ ان کی رائے ہے کہ حیّ کا یہی مفہوم صائب ہے۔

قرآن مجید میں بھی اس "عالم کی زندگی" (الحیٰوۃ الدنیا) کا بھی ذکر آیا ہے تاکہ ایک مذہبی اور اخلاقی مفہوم کے اعتبار سے اس میں اور اخروی زندگی میں فرق واضح کیا جائے۔ روے زمین پر زندگی،

اللہ تعالیٰ کی مخلوق کی حیثیت سے حُسن و جمال سے بھرپور ہے، لیکن اس میں ایسی کوئی شے نہیں جسے آئندہ کی زندگی کی تمثیل کے طور پر پیش کیا جائے ۔ یوں سمجھنے کے لیے اس زندگی کی بعض حالتوں کو بطور تمثیل پیش کرتے ہیں ۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی وجہ سے معتزلہ، اشاعرہ، قدریہ اور جبریہ کے درمیان بڑے اختلافات پیدا ہوے (قبّ فخرالدّین الرّازی: مفاتیح الغیبؔ، ۲: ۱۹۸ ببعد؛ تفسیر ۲ [البقرہ]: ۲۱۲) ۔ دنیوی زندگی، اخروی زندگی کے مقابلے میں محض متاع عارضی کی حیثیت رکھتی ہے (۱۳ [الرعد]: ۲۶؛ ۴۰ [المؤمن]: ۳۹) ۔ تفسیر الجلالین کے مطابق متاع کے معنی معمولی قدر و قیمت کی چیز ہے جس سے تھوڑی مدت کے لیے تمتّع کیا جاتا ہے، اس کے بعد وہ نابود ہو جاتی ہے ۔ یہ حقیقی (اخروی) زندگی کے مقابلے میں محض کھیل کود (لھو و لعب) ہے (۲۹ [العنکبوت]: ۶۴ حقیقی اخروی زندگی ''مسکن دوام'' (دارالقرار) ہے ۔ دنیوی زندگی اتنی عارضی ہے کہ اسے فریب حیات (متاع الغرور) کہا جائے تو بجا ہوگا ۶ [الانعام]: ۷۰؛ ۳۱ [لقمٰن]: ۳۳؛ ۴۵ [الجاثیة]: ۳۵؛ ۳ [اٰل عمران]: ۱۸۵، وغیرہ) ۔ قرآن مجید نے دنیوی زندگی کو بارش کے مشابہ قرار دیا ہے، جو کھیتوں کو زرخیز بناتی ہے، پھر جب انسان اس زعم میں آ جاتا ہے کہ یہ سب کچھ انسان کی اپنی قدرت سے ہوا اور یہ کھیتیاں اس نے خود ہی سرسبز کی ہیں اور اب فصل کاٹنے پر خود قدرت رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا امر ظاہر ہوتا ہے ۔ تفسیر الجلالین میں لکھا ہے کہ امر سے مراد خدا کا اپنا فیصلہ اور عذاب ہے جو فصلوں کو اکھاڑ پھینکتا ہے، اور ان کی حالت ایسی ہو جاتی ہے گویا کہ وہ کبھی موجود ہی نہ تھیں (۱۰ [یونس]: ۲۴) ۔ اس سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ روے زمین پر زندگی اور اس سے متعلق ہر شے اللہ تعالیٰ کی امانت اور ایک انعام ہے جسے شکر اور تقوٰی کے ساتھ استعمال کرنا چاہیے ۔ متاع دنیوی کو مقصود بالذات نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ اس کا مقصد امور خیر کی تکمیل ہے اور یہ ایک طرح سے آئندہ کی زندگی کی تیاری ہے ۔ اسلام زندگی سے بیزاری کی اجازت نہیں دیتا ۔ تاہم اس متاع الغرور کو سب کچھ سمجھ لینا اور جزا سزا اور اخروی زندگی سے بے نیاز ہو کر، اس میں حیوانوں کی طرح یوں منہمک ہو جانا کہ عدل و انصاف اور حسن و خیر کے ہر تقاضے سے بالا ہو جانا برا ہے ۔ یہ رویہ اس راستے کو ''قطع کر دیتا ہے'' جو اللہ تعالیٰ کی طرف جاتا ہے لیکن دنیوی زندگی قابل مذمت شے نہیں، کیونکہ اس میں ایسی اقدار ہیں جو آئندہ کی زندگی میں بھی انسان کے ساتھ وابستہ رہیں گی (الغزالی: احیاء، ۳: ۱۵۱ ببعد، طبع بولاق) ۔

جہاں تک حیات کے حیاتیاتی مفہوم کا تعلق ہے، یہ موضوع قرآن مجید میں بار بار آیا ہے ۔ اس سے متعلق آیات کی بنا پر قرآنی علم جنینیات (ے علم الاَجِنَّہ) کے بڑے بڑے اصول مرتب کیے جا سکتے ہیں ۔ مثلاً ۲۳ [المؤمنون]: ۱۲ تا ۱۴؛ ۳۲ [السجدة]: ۷ تا ۸؛ ۶۷ [الملک]: ۲۳ ۔ امام رازی اس کی تفسیر یوں کرتے ہیں: ''انسان یوں سمجھے کہ وہ ایک بیج سے پیدا ہوتا ہے اور خود یہ بیج ہاضمے کے پیدا کردہ چوتھے فضلے (مِنْ فَضْلِ الْهَضْمِ الرَّابِع) سے پیدا ہوتا ہے، یعنی جرثومے والے مائع (منی) سے ۔ یہ خوراک کے هضم ہونے کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے جس کی اصل حیوانی یا نباتاتی ہوتی ہے ۔ حیوان اپنی خوراک نباتات سے اخذ کرتا ہے، اور پودے بڑی خالص زمین اور پانی سے نمو پاتے ہیں'' (۳: ۱۸۸) ۔ ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ (۲۳ [المؤمنون]: ۱۴) ''پھر ہم نے اسے دوسری خلق میں نمو بخشی'' ۔ اس کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ اس میں پیدائش کے بعد اس کے بچپن

اور جوانی کے دوران میں فہم و عقل کی تخلیق، اور موت تک، اس کی ترقی و نمو کی طرف اشارہ ہے ۔ امام رازی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں : النّظام کا یہ خیال غلط ہے کہ انسان روح ہے، جسم نہیں ہے، اسی طرح حکما کی یہ راے شدید مغالطے پر مبنی ہے کہ انسان ناقابل تقسیم ہے اور یہ کہ وہ جسم نہیں ہے ۔ درحقیقت انسان دونوں کا مرکب ہے .

ممکن ہے کہ بعض مسلم حکما نے انہیں آیات کی بنا پر زندگی کو ایک ایسے ارتقا کی حیثیت میں پیش کیا ہو جو روحانی ہو اور مادے سے دور ہو ۔ شاید انہوں نے اجسام کے ارتقا سے روحانی ارتقا کا تصور حاصل کیا ہو ۔ رسائل اخوان الصّفا اور ابن طفیل کی تحریروں سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ وہ تصور ارتقا سے ناواقف نہ تھے ۔ ابن باجہ نے رسالة الاتّصال میں یہ تصور دیا ہے کہ فطری حرارت (الحَرُّالغَرِیزی) جسم کے تمام اعضا سے قبل وجود میں آتی ہے؛ یہ عضو الاعضاء ہے؛ جسم کے تمام اعضا اس کی نسبت سے کام کرتے ہیں ۔ یہ خون رکھنے والے تمام جانداروں میں موجود ہوتی ہے، اور یہ ان جانداروں میں بھی پائی جاتی ہے جن میں خون نہیں ہوتا ۔ اسے قوت محرّکہ کہا جاتا ہے اور اسی سے صورت کی تشکیل ہوتی ہے ۔ اس لحاظ سے اسے الرّوح الغریزی کہنا چاہیے ۔ رحم میں جنین ایک پودے سے مشابہ ہوتا ہے ۔ الروح الغریزی پہلے ہی درجے میں پیدا ہو جاتی ہے؛ اسے ایک پودے کی طرح غذا ملتی ہے اور یہ نشو و نما حاصل کرتا جاتا ہے ۔ رحم سے باہر آنے پر انسان اپنے حواس کا استعمال شروع کرتا ہے اور آغاز میں ایک غیرعاقل حیوان کی مانند ہوتا ہے ۔ یہ اپنے محدود ماحول میں حرکت کرتا ہے اور خواہشات رکھتا ہے؛ پھر روحانی تکمیل (الصُّورة الرّوحانیة) کا آغاز ہوتا ہے، اس کا آغاز قوت خیال سے ہوتا ہے جو بڑی محرک قوت ہوتی ہے ۔ اس کے بعد القوّة الغاذیة النّزوعیة اور احساس جنس کی قوت (القوّة المنمیة الحسّیة) ہے ۔ حیوانیت حسی روحانی صورت کے ساتھ شروع ہوتی ہے، جو روحانی صورتوں کا پہلا درجہ ہے ۔ اس کے نیچے عالَم نباتات ہے، اور یہ امر مختلف فیہ ہے کہ آیا پودے زندہ مخلوقات ہیں؛ حیاة اور حیوان کے تعلق سے یہ مسئلہ اور بھی اہم ہو جاتا ہے ۔ رحم میں پودے کے مثل انسان بالقوّہ ایک حیوان ہے، کیونکہ اس کے اندر جو فطری روح ہے وہ روحانی صورت حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ پودوں کے اندر جو فطری روح ہے وہ یہ صلاحیت نہیں رکھتی ۔ اس کا سبب اخلاط کے امتزاج میں اختلاف ہے ۔ حواس اور تخیل کے ورے، تفکر (القوّة الفکریه) ہے ۔ یہ وہ مرحلہ ہے جب فہم کی صلاحیتیں، جو حواس میں بالقوّة موجود ہوتی ہیں، بالفعل وجود میں آ جاتی ہیں.

ہم اس نظام استدلال میں ان اہم عناصر کی شناخت کر سکتے ہیں جو مفسروں نے قرآن حکیم سے اخذ کی ہیں، لیکن حکما کے نزدیک یہ نشوونما اللہ تعالٰی کے غیر مربوط تخلیقی افعال کے ایک سلسلے کی وجہ سے نہیں ہے ۔ بالقوہ ہونے کا ارسطاطالیسی نظریہ خود فطرت میں ایک قوت داخل کر دیتا ہے ۔ مزید برآں، فلسفیانہ نظریہ، افلاطون اور ارسطو کی روایت میں، زندگی کو جوہری اعتبار سے روح سے وابستہ کر دیتا ہے ۔ مثال کے طور پر، الکندی (رسائل الکندی الفلسفیه، طبع ابو ریدہ، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۱ : ۲۲۶) زندگی کو جسم پر واقع ہونے والا ایک عرض سمجھتا ہے، کیونکہ زندہ وجود زندگی کے ختم ہونے پر نابود ہو جاتا ہے، جب کہ جسم اپنی جسمیت باقی رکھتا ہے ۔ فطری حرارت یا فطری روح جو حیوان کے دل کے اندر ہوتی ہے بذات خود زندگی نہیں ہے، یہ محض ایک طبیعت ہے جس کی

بدولت جاندار زندگی پاتا ہے (أُعِدَّتْ فِيْهِ لِيَنَالَ بِهَا الحَيٰوةَ) ۔ الکندی زندگی کے متعلق ارسطو کی تعریف کی دو روایتیں دیتا ہے: (پہلی) ایک فطری جسم (اعضا والا) کی جو زندگی پانے کی صلاحیت رکھتا ہے، قوہ سے فعل میں آنے کی حالت (جو بالقوہ زندگی رکھتا ہے): (۱) تَمَامِيَّةُ جِرْمٍ طَبِيْعِيٍّ ذِي آلاتٍ، قَابِلٌ لِلْحَيٰوةِ، اور (۲) إِسْتِكْمَالٌ أَوَّلٌ لِجِسْمٍ طَبِيْعِيٍّ ذِيْ حَيَاةٍ بِالْقُوَّةِ.

اس طرح مسلمانوں کے تصوراتِ زندگی یونانی خیالات اور قرآنی تصورات کی تشریح کی ایک مخصوص اور واضح مثال پیش کرتے ہیں.

مآخذ: متن میں مذکور حوالوں کے علاوہ: (۱) ابو حَیّان التَّوحیدی: رسالة الحیاة، طبع الکیلانی، در Trois épitres . . .، دمشق ۱۹۵۱ء، فرانسیسی ترجمہ از Cl. Audebert، در BET. Or.، ج ۱۸ (۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۴ء)، ص ۱۴۷ تا ۱۹۵.

(R. Arnaldez [و ادارہ])

* **حَبّاتی زاده**: اطبّا اور علما کا عثمانی خاندان، جس کے مشہور افراد یہ ہیں: (۱) مصطفٰی فیضی، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ یہودی سے مسلمان ہوا تھا (پیدا ہونے پر اس کا نام موشے بن رفائیل ابرونیل تھا) اور یہ کہ اس نے مسیح شبّتی صبی کے سوال جواب کے دوران میں ترجمان کا کام کیا تھا (نیز رکَ بہ دونمہ)، ۱۰۸۰ھ / ۱۶۶۹ - ۱۶۷۰ء میں رئیس الاطبّاء ہو گیا [رکَ بہ حکیم باشی] اور ۱۱۰۳ھ / ۱۶۹۱ - ۱۶۹۲ء میں فوت ہوا۔ وہ ایک 'خمسہ' کا مصنف ہے جس کا نام الرَّسائل المُشْفِيَة فِي الأمْراضِ المُشْكِلَة ہے، جو مختلف امراض کی نوعیت، علامات اور علاج کے متعلق ہے، اور سولھویں صدی عیسوی اور سترھویں صدی عیسوی کے نصف اول کے مختلف یورپی مصنفین (Fracastor، Mercado، Fonseca، Fernelius وغیرہ) کی لاطینی تصانیف پر مبنی ہے، یہ پانچ رسالے ان کے متعلق ہیں: (۱) مراقی اثر؛ (۲) خالص مراق؛ (۳) آتشک؛ (۴) بال خورہ؛ اور (۵) مہلک بخار (مخطوطہ: موزۂ بریطانیہ، Add ۵۹۸۳ (دیکھیے Rieu: CTM، ص ۱۲۵ ببعد)، استانبول طوپ قپو سرای (دیکھیے قرطای Karatay، عدد ۱۷۹۹ تا ۱۸۰۱) وغیرہ.

(۲) اس کا بیٹا، محمد امین، بھی ایک طبیب تھا، اس کے ساتھ ساتھ "علمیہ" کے منصب پر فائز ہو کر ۱۱۵۹ھ / ۱۷۴۶ء میں سات ماہ کے لیے شیخ الاسلام رہا (دانشمند: Kronoloji ۳ : ۵۳۷).

مآخذ: (۱) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۲۳۲ ببعد؛ (۲) A. Adnan-Adivar: عثمانلی ترکلرنده علم، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۳؛ (۳) A. Galante: Medecins Juifs، استانبول ۱۹۳۸ء، ص ۱۳ تا ۱۴؛ (۴) وہی مصنف: Nouveaux documents sur Sabbetai Sevi، استانبول ۱۹۳۵ء، ص ۹۰، ۱۰۶؛ (۵) S. Rozanes: History of the Jews in Turkey، (عبرانی میں) ج ۴، صوفیا ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۶؛ (۶) عزت: حکیم باشی ادسی، ص ۳۳.

(ادارہ دٔ ۲، لائڈن)

* **حَیْدَر**: (ع)، بمعنی شیر (القاموس)؛ گردن اور آگے کے پنجوں کی قوت کی وجہ سے شیر ببر کا نام (لسان العرب)؛ نیز حیدر و حیدرہ، حسین و خوبصورت موٹا تازہ نو عمر بچہ (القاموس) ۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب کا ایک نام جو آپ کی والدہ حضرت فاطمہؓ بنت اسد نے رکھا تھا ۔ خیبر کی لڑائی (۷ھ) میں حضرت علیؓ نے مرحب یہودی کے جوابی رجز میں اپنا یہ نام استعمال فرمایا تھا، مرحب نے کہا تھا:

قَدْ عَلِمَتْ خَيْبَرُ أَنِّي مَرْحَبٌ
شَاكِي السِّلَاحِ بَطَلٌ مُجَرَّبٌ

حضرت علیؓ نے فرمایا :

أَنَا الَّذِیْ سَمَّتْنِیْ اُمِّیْ حَیْدَرَہْ
اَکِیْلُکُمْ بِالسَّیْفِ کَیْلَ السَّنْدَرَہْ
لَیْثٌ بِغَابَاتٍ شَدِیْدٌ قَسْوَرَہْ

یعنی میں وہ ہوں کہ میری والدہ نے میرا نام ''حیدرہ'' رکھا ہے ۔ میں تم کو تلوار کے بڑے پیمانے سے ناپوں گا (= تلوار کی دھار تلے رکھ لوں گا اور قتل عام کروں گا) ۔ میں جنگل کا سخت بپھرا ہوا شیر ہوں ۔ (الطبری، ۳ : ۹۳ طبع مصر ۱۳۲۳ھ).

حیدر کرّار، آپ کا نام شجاعت اور فتح خیبر کی وجہ سے زبان زد ہے ۔ آنحضرتؐ نے اسی موقع پر فرمایا تھا : ''لَأُدْفِعَنَّ الرَّایَةَ غَدًا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اِلٰی رَجُلٍ کَرَّارٍ غَیْرِ فَرَّارٍ یُحِبُّ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ یُحِبُّهُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ لَا یَنْصَرِفُ حَتّٰی یَفْتَحَ اللّٰهُ عَلٰی یَدِهٖ'' (الیعقوبی، ۱ : ۴۲، نجف) یعنی میں کل انشاء اللہ جھنڈا اس مرد کو دوں گا جو کرّار (بڑھ بڑھ کر حملہ کرنے والا) اور نہ بھاگنے والا ہوگا ۔ وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کرتا ہوگا، اللہ اور اس کا رسولؐ اس سے محبت کرتے ہوں گے، وہ میدان سے اس وقت تک واپس نہ آئے گا جب (خیبر) اللہ اس کے ہاتھوں فتح نہ کر دے.

علامہ اقبال نے اسی بنا پر فرمایا ہے :

امیر قافلۂ سخت کوش و پیہم کوش
کہ در قبیلۂ ما حیدری ز کراری ست

(زبور عجم، ص ۱۰۸)

نیز رک بہ علیؓ بن ابی طالب.

(مرتضی حسین فاضل)

* **حَیدر** : شیخ حیدر، شیخ صفی الدین اسحٰق (صفوی طریقے کے بانی) کے اخلاف سے پانچواں صفوی شیخ؛ شیخ جنید [رک باں] اور خدیجہ بیگم (اوزون حسن [رک باں] آق قویونلو حکمران کی بہن) کا بیٹا تھا ۔ حیدر ۸۶۳ھ / ۱۴۶۰ء میں اردبیل میں صوفی طریقے کے سربراہ کے طور پر باپ کا جانشین ہوا.

حیدر نے، حلیمہ بیگی آغا (یا مارتھا Martha؛ عالم شاہ بیگم کے نام سے زیادہ معروف ہے) سے شادی کی، جو اوزون حسن اور ڈسپینا Despina خاتون کی دختر تھی، مؤخرالذکر طربزون کے شہنشاہ Calo Johannes کی بیٹی تھی ۔ قبائل آق قویونلو کے ساتھ اس نے گہرا اتحاد قائم رکھا جس کا بانی شیخ جنید تھا ۔ اس طرح حیدر، بیک وقت اوزون حسن کا بھتیجا اور داماد تھا، اور یعقوب کا بہنوئی، جس نے سلطنت آق قویونلو پر ۸۸۳ھ / ۱۴۷۸ء تا ۸۹۶ھ/ ۱۴۹۰ء حکومت کی.

۸۷۲ھ / ۱۴۶۷ء میں اوزون حسن نے جب سلطنت قرہ قویونلو کا تختہ الٹ دیا تو آق قویونلو اور صفویوں کا اتحاد ٹوٹ گیا، جو محض سیاسی مصلحت پسندی پر مبنی تھا، کیونکہ صفویوں کے سیاسی اور فوجی عزائم آق قویونلو کی آرزووں سے متصادم تھے ۔ تاہم آق قویونلو کے ساتھ طاقت آزمائی سے قبل حیدر نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی فوجوں کو چرکستان اور داغستان کے کفار جو درہ Darial (باب الآن) کے شمال میں رہتے تھے، اور Kabard کے Circassians کے خلاف لڑائے ۔ ان علاقوں تک پہنچنے کے لیے حیدر کو، اپنے باپ کی طرح (۸۶۳ھ/ ۱۴۵۹ء)، شیروان شاہ کا علاقہ عبور کرنا پڑا ۔ اس نے چرکسوں کے خلاف تین مہمات کی قیادت کی : ۸۸۸ھ/۱۴۸۳ء میں، (اس طرح Hinz نے حسن روملو : احسن التواریخ پر مبنی، اور تاریخ عالم آرائے امینی میں ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء لکھا ہے : دیکھیے V. Minorsky : *Persia in A. D. 1478-1490*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ص ۶۹، ۱۱۷ ببعد)؛ ۸۹۲ھ/ ۱۴۸۷ء؛ اور ۸۹۳ھ/ ۱۴۸۸ء ۔ معلوم ہوتا ہے کہ شیروان شاہ فرخ یسار نے پہلی دو صفوی مہموں کو بغیر کسی مخالفت کے اپنا علاقہ عبور کرنے کی اجازت دے دی، لیکن

۸۹۳ھ / ۱۴۸۸ء میں، جب حیدر نے خود فرّخ یسار کے خلاف اپنا اسلحہ استعمال کرنا شروع کر دیا، اور قصبۂ شماخی میں لوٹ مار کی، تو فرّخ یسار نے اپنے داماد آق قویونلو کے سلطان یعقوب سے مدد چاہی ۔ سلیمان بیجن اوغلو کی کمان میں یعقوب کے بھیجے ہوئے فوجی دستے نے ۲۹ رجب ۸۹۳ھ / ۹ جولائی ۱۴۸۸ء کو دربند کے جنوب مغرب میں دریاے رُوباس پر طبرسران کے مقام پر صفویوں کی شکست میں فیصلہ کن کردار ادا کیا ۔ حیدر مارا گیا، شاہ اسمٰعیل اوّل (صفوی) نے ۹۱۵ھ / ۱۵۰۹ء میں اس کی لاش حاصل کی اور اردبیل میں صفوی قبرستان میں اسے دفن کیا گیا ۔ حیدر اس جگہ سے تھوڑے ہی فاصلے پر فوت ہوا، جہاں تیس سال قبل اس کا باپ قتل ہوا تھا، لیکن ۸۶۳ھ / ۱۴۵۹ء کی صفوی مہم اور ۸۹۳ھ / ۱۴۸۸ء کی صفوی مہم میں اصل فرق کی بات یہ ہے کہ اول الذکر کو شروان (شیروان) کے دشمنوں نے بغیر کسی کی مدد کے پسپا کیا اور مؤخرالذکر صورت میں آق قویلونلو کی مداخلت کی ضرورت پڑی ۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ۸۹۳ھ / ۱۴۸۸ء میں صفوی طاقت ۸۶۳ھ / ۱۴۵۹ء کی بہ نسبت زیادہ تھی، چنانچہ بعد کے واقعات بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں ۔ یعقوب کی کارروائی سے یہ امر واضح ہو گیا کہ صفوی سلطنت آق قویلونلو کے لیے سب سے بڑا خطرہ تھی ۔

حیدر نے عالم شاہ بیگم کے بطن سے تین بیٹے چھوڑے : علی، جو صفوی طریقے کے سربراہ کی حیثیت سے اس کا جانشین ہوا؛ ابراہیم؛ اور اسمٰعیل (بعد میں شاہ اسمٰعیل اوّل [رکّ بآں]) ۔ حیدر نے ایک امتیازی صفوی سرخ تاج بنوایا جو بارہ ائمہ کی یاد میں، بارہ گوشیہ تھا ۔ اس کے پیرووں نے بھی سرخ رنگ کی بارہ گوشیہ ٹوپی پہننی شروع کی جس کی وجہ سے ان کا نام قزلباش یا ”سرخ سر“ پڑ گیا ۔ صفوی فخر کے ساتھ اسے استعمال کرتے تھے ۔

مآخذ : (۱) فارسی اور ترکی مخطوطات جن کی فہرست W. Hinz : *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*، برلن اور لائپزگ ۱۹۳۶ء میں ہے، اور اس تصنیف کا ص ۷۲ تا ۸۹؛ (۲) V. Minorsky : *Persia in A. D. 1478-1490*، لنڈن ۱۹۵۷ء، ص ۶۱، ۶۵ تا ۸۲، ۱۱۷ تا ۱۱۹؛ [(۳) خواند امیر : حبیب السیر، ج ۳، جزء ۴، ص ۱۲ و ۱۶؛ (۴) E. Denison Ross : *Early Years of Shah Ismā'il*، (در جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی، اپریل ۱۸۹۶ء، ص ۳۵۲)؛ (۵) Johannes Rota Physicus : *Vita*، *Costumie e statura de' Sofi*، وینس، ص ۱؛ (۶) Caterino Zeno : *Commentari del Viaggio in Persia*، وینس ۱۵۵۷ء؛ (۷) منجم باشی : تاریخ، ۳ : ۱۸۱؛ (۸) Scheler : *Chrestomathie Persone*، ۲ : ۷۹ ۔

(R.M. SAVORY)

* **حیدر بن علی** : حسینی رازی، ایرانی مؤرخ، ولادت بنواح ۹۹۳ھ / ۱۵۸۵ء، تاریخ وفات معلوم نہیں؛ ایک بڑی تاریخ عالم کا مصنف، جسے مخطوطات میں بعض اوقات ”مجمع“ اور بعض اوقات ”زبدۃ التواریخ“ کہا جاتا ہے، اور عام طور پر یہ ”تاریخ حیدری“ کے نام سے معروف ہے ۔ اس تصنیف کو جغرافیائی تقسیموں کے مطابق پانچ ابواب میں ترتیب دیا گیا ہے : (۱) عالم عرب؛ (۲) ایران؛ (۳) وسطی ایشیا اور مشرق بعید؛ (۴) المغرب؛ (۵) ہندوستان ۔ ہر باب کو تاریخی ترتیب سے مرتب کیا گیا ہے ۔ یہ سیاسی تاریخ پر بحث کرتے ہیں اور اکثر مصنف کے زمانے تک پہنچ جاتے ہیں، اس طرح وہ احوال محفوظ ہو گئے ہیں جو بصورت دیگر نا معلوم ہوتے ۔ (Ch. Rieu کا یہ خیال کہ یہ تصنیف کسی جگہ بھی طبع زاد نہیں ہے غلطی پر مبنی ہے) ۔ اس کتاب کا دوسرا حصہ جس میں حکما، علما اور شعرا پر بحث کی جاتی

تھی بظاہر نہیں لکھا گیا۔ (بہر حال یہ معلوم نہیں ہے) ۔ اس تصنیف کا کسی حکمران سے انتساب نہیں کیا گیا ۔ اس کے صرف کچھ اجزا شائع ہوئے ہیں؛ باقی کتاب مخطوطے کی صورت میں استعمال کی جاتی رہی ہے ۔ اس کی قدر و قیمت، خاص طور پر ان معلومات کے لیے ہے جو یہ وسطی ایشیا کے متعلق بہم پہنچاتی ہے .

مآخذ : (۱) Storey، ۱ / ۲ / ۱ : ۱۲۰، ۱۲۲۱ (مخطوطات، جزوی طباعتیں)؛ (۲) Richard Gosche : *Über die Chronik des Haider Ben Ali...*، (مقالہ مع منتخبات)، مخطوطہ، دیکھیے Rieu : *CPM.*، ۲: ۸۸۶ ب.

([B. SPÜLER] و W. BARTHOLD)

⊗ • **حَیْدَر آباد** : (الف) بھارت کے دکن (دکھن = جنوب) میں ایک شہر کا نام، جو ۱۷ درجے ۲۲ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۸ درجے ۲۷ دقیقے طول بلد شرقی پر واقع ہے۔ اب یہ بھارت کے صوبے آندھرا پردیش کا صدر مقام ہے اور اس سے پیشتر یکے بعد دیگرے گولکنڈا کے متأخر قطب شاہی بادشاہوں کا، نیز اورنگ زیب کی فتح دکن کے بعد مغل صوبیداروں کا، پھر نظام کا اور ہندوستان کی آزادی کے بعد ریاست حیدر آباد کا صدر مقام رہا ہے؛ (ب) متحدہ ہندوستان کی ایک سابقہ ریاست کا نام، جسے اب آندھرا پردیش، مہاراشٹر اور میسور کے صوبوں میں مدغم کر دیا گیا ہے؛ اس سے پیشتر یہ ھز اگزالٹڈ ھائی نس نظام کی مملکت تھی.

(الف) حیدر آباد شہر: موجودہ شہر کے لیے جگہ کا انتخاب قطب شاہی خاندان کے پانچویں بادشاہ محمد قلی قطب شاہ نے ۹۹۷ھ / ۱۵۸۹ء میں دریاے موسی کے دائیں کنارے پر کیا، جو دریاے کرشنا کا معاون اور قلعۂ گولکنڈا [رک بآں] سے گیارہ کیلومیٹر مشرق میں واقع ہے۔ پہلے پہل اس کا نام ایک ھندو رقاصہ اور بادشاہ کی حرم بھاگ متی کے نام پر بھاگ نگر رکھا گیا۔ چونکہ بہت زیادہ گنجان آباد ہونے کے باعث گولکنڈے میں مزید توسیع کی کوئی گنجائش نہیں رہی تھی اور وہاں پانی کی بہم رسانی کا انتظام بھی ناقص تھا، لہٰذا یہاں بہت جلد ایک شہر آباد ہو گیا۔ گولکنڈے سے حیدرآباد میں دارالحکومت کی منتقلی کی صحیح تاریخ معلوم نہیں، اگرچہ اندازہ یہی ہے کہ اس کی نیو رکھے جانے کے بارہ برس کے اندر ھی یہ امر واقع ہوا ہے۔ حیدر آباد پہلے پہل قلعہ بند نہ تھا بلکہ گولکنڈا ھی اس کے لیے حصار کا کام دیتا تھا۔ اس زمانے میں شمالی ھند مغلوں کے زیر نگین تھا۔ ۹۹۹ھ / ۱۵۹۱ء میں یہاں اکبر [رک بآں] کے سفیروں کا شاندار استقبال ہوا اور قطب شاہی بادشاہ نے اکبر کی خدمت میں بیش قیمت تحائف روانہ کیے، جو باج کی حیثیت سے قبول کیے گئے اور اس طرح یہ علاقہ [مغل افواج کے حملے سے] محفوظ رہا۔ نیا شہر خوب پھلا پھولا اور اس کی چند بہترین عمارتیں اسی عہد کی یادگار ہیں۔ ۱۰۶۵ھ / ۱۶۵۵ء میں عبداللہ قطب شاہ اور اس کے مدارالمہام میر جملہ [رک بآں] کے مابین جھگڑے میں [شاہجہان کے حکم سے] مغل شہزادے اورنگ زیب نے، جو آگے چل کر شہنشاہ ہوا، مداخلت کی۔ [شاہی فوج کے حملے کے دوران میں] حیدر آباد لوٹا گیا اور عبداللہ قطب شاہ کو اپنی حکومت بچانے کی خاطر بھاری تاوان ادا کرنا پڑا، لیکن یہاں امن و امان آسانی سے قائم نہ ہو سکا اور ۱۰۹۸ھ / ۱۶۸۷ء میں گولکنڈے کے عظیم محاصرے سے چار سال قبل حیدر آباد ایک بار پھر اورنگ زیب کی مغل افواج کے قبضے میں آ گیا۔ فتح کے بعد حیدر آباد صوبۂ دکن کے صوبیداروں کا صدر مقام قرار پایا۔ آخری مغل صوبیدار چین قلیچ خان نظام الملک کے زمانے میں حیدر آباد کے حاکم مبارز خان نے سنگی فصیل سے شہر کی قلعہ بندی

شروع کی۔ ۱۱۳۷ھ / ۱۷۲۴ء میں شکر کھیڑا [رک باں] کی اہم اور فیصلہ کن لڑائی کے بعد، جس میں نظام الملک نے اپنے قائم مقام مبارزخان کی اس سازش کو ناکام بنا دیا جو اس نے صوبے میں اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے کی تھی، حیدرآباد نظام الملک کے تحت دکن کے خود مختار صوبے کا دارالحکومت بن گیا۔ نظام الملک کو مغل بادشاہ محمد شاہ نے آصف جاہ کا خطاب عطا کیا۔ اسی زمانے سے نظام الملک اور آصف جاہ کے خطابات اس خاندان میں موروثی ہوگئے۔ اس طرح آصف جاہ کو جو نیا صوبہ ملا وہ قریب قریب [برطانوی دور کی] ریاست حیدرآباد، مع برار و صوبۂ شمالی سرکار کے برابر تھا، جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ اس کے بعد شہر کی سیاسی تاریخ ریاست کی تاریخ سے کچھ مختلف نہیں رہی۔ ایک ایسی ریاست کا مرکز ہونے کے باعث جس کے نظم و نسق میں روز بروز استحکام پیدا ہوتا گیا، اس شہر نے مسلسل ترقی کی اور اس کے مضافات دریاے موسی کے دونوں کناروں پر پھیلتے چلے گئے، حتٰی کہ شہر کی اس قدیم فصیل سے بھی آگے بڑھ گئے جسے آصف جاہ اول نے مکمل کیا تھا۔ ریاست کا وسطی ضلع (جسے اطراف بلدہ کہا جاتا ہے) حیدرآباد شہر کے ارد گرد واقع صرف خاص، یعنی فرمانروا کی ذاتی جاگیر، کو چند دوسرے اضلاع کے ساتھ ملا کر ۱۸۶۰ء میں تشکیل دیا گیا تھا۔ حیدرآباد کی بلدیہ ۱۸۶۹ء میں قائم ہوئی۔ اس میں خاص شہر کی چار اور مضافات کی پانچ قسمتیں شامل تھیں [مضافات میں اب بہت توسیع ہو چکی ہے]۔ مضافات میں سکندر آباد کی اہم چھاؤنی بھی شامل ہے، جو میر اکبر علی خان سکندر جاہ نظام سادس کے نام سے منسوب ہے اور اس کی اپنی بلدیہ ہے۔ حیدرآباد رسل و رسائل (سڑک، ریل اور ہوائی جہاز) کا ایک اہم مرکز ہے؛ یہاں ایک جدید طرز کا ہسپتال ہے؛ اہم عجائب گھر ہیں؛ یہاں کی رصد گاہ کا شمار ہندوستان کی بہترین فلکیاتی رصد گاہوں میں ہوتا ہے؛ علاوہ ازیں عثمانیہ یونیورسٹی (۱۹۱۸ء) ہے، جو بہت ترقی کر رہی ہے۔ حیدرآباد کی آبادی دس لاکھ سے زیادہ ہے اور اس اعتبار سے یہ ہندوستان کا چھٹا بڑا شہر ہے (۱۹۶۱ء میں آبادی: ۱۲،۵۱،۱۱۹)۔ شہر میں جو صنعتیں قائم ہیں ان میں کپڑا (جس میں عمدہ قسم کا مخمل بھی شامل ہے)، غالیچے، سرخ مٹی کے برتن، شیشہ، [دیا سلائی] اور کاغذ تیار ہوتا ہے۔ حیدرآباد میں مقامی تمباکو سے عمدہ قسم کے سگریٹ بنائے جاتے ہیں۔

یادگاریں: قدیم شہر کے گرد ایک برج‌دار فصیل ہے، جسے آصف جاہ نے مکمل کرایا تھا۔ اس میں تیرہ دروازے اور متعدد چھوٹے چھوٹے بغلی دروازے ہیں۔ شہر شمالی جانب کے قرب و جوار کے علاقوں سے چار پلوں کے ذریعے سے ملا ہوا ہے، جن میں سے قدیم ترین (''پرانا پل'') محمد قلی قطب شاہ نے ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۳ء میں بنوایا تھا۔ اسی حکمران نے شہر کے مرکز میں بھی بہت سی عمارات تعمیر کرائیں، جن میں چار مینار، چار کمان اور چارسو حوض خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ یہ سب اس چوراہے کے ارد گرد واقع ہیں جہاں قدیم شہر کے چاروں محلوں سے آنے والی سڑکیں ملتی ہیں۔ ان کے علاوہ دارالشفا، عاشورخانہ اور جامع مسجد بھی قابل ذکر ہیں۔

چار مینار جشن فتح کی یاد میں ایک محراب‌دار راستہ ہے، جو اپنے نقشے کے مطابق ۳۰ میٹر مربع ہے۔ اس کی زیریں منزل چار بڑی محرابوں پر مشتمل ہے، جن میں سے ہر ایک کا درمیانی فاصلہ ۱،۰۸ میٹر ہے اور ہر محراب ایک ایک سمت کے مقابل بنی ہوئی ہے۔ اس کے اوپر تمام عمارت کے گردا گرد ایک مسقف سہ در غلام گردش بنائی گئی

ہے، جو منقش زاغ بندی کے سہارے قائم ہے۔ اس کے اوپر ایک اس سے چھوٹی غلام گردش اور سنگ مرمر کا جالی دار پردہ ہے۔ ہر گوشے میں ایک مینار ہے، جو سطح زمین سے ۵۵٫۸ میٹر بلند ہے۔ ہر مینار ایک دہری محراب دار مہتابی سے مزین ہے، جو مذکورۂ بالا سہ در غلام گردش کی سطح کے برابر ہے اور اسے بھی ایک مسلسل زاغ بندی سے سہارا دیا ہوا ہے۔ علاوہ ازیں ہر ستون کے گردا گرد بھی اکہری محراب دار مہتابیاں بنی ہیں، جو چھت کی سطح کے برابر ہیں (یہ قطب شاہی تعمیرات کا امتیازی وصف ہے)۔ ہر مینار کے اوپر پھر اسی قسم کی ایک اور مہتابی ہے، جو ایک گول کوشک کو سہارا دیے ہوے ہے۔ مینار کے اوپر ایک کنگردار گنبد ہے، جس کا قاعدہ بیجاپوری طرز کا، یعنی منورق، ہے (*Annual Report Arch. Dep. Hyderabad State*، ۱۹۱۷ - ۱۹۱۸ء / ۱۳۲۷ف، لوحہ ۲ الف و کتاب مذکور، ۱۹۱۸ / ۱۹۱۹ء، لوحہ ۳ و ۴ پر خاکے)۔ [ساری عمارت پتھر اور گچ کی ہے، جس پر خوشنما گلکاری کی ہوئی ہے۔ آج بھی اس شہر میں اس سے زیادہ خوبصورت عمارت کوئی نہیں۔ دونوں بالائی منزلوں میں آمد و رفت کے لیے متعدد زینے بنے ہیں۔ قطب شاہی زمانے میں پہلی منزل پر مدرسہ اور طلبہ کا دارالاقامہ تھا۔ دوسری منزل پر مسجد اور ذخیرۂ آب تھا، جس میں تالاب جل پلی سے پانی آتا تھا اور تمام شہر اور ملحقہ محلات شاہی میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی تعمیر پر نو لاکھ روپیے صرف ہوے تھے۔ ۱۸۲۴ء میں ایک لاکھ روپیے کے صرف سے اس پر باریک چونے کی استرکاری ہوئی تھی۔ ۱۸۸۶ء میں اس کی بنیاد کے گرد لوہے کا کٹہرا نصب کیا گیا اور شمالی جانب ایک آہنی دروازہ لگایا گیا۔ ۱۸۸۹ء میں اس کی دوسری منزل پر چاروں طرف گھڑیال نصب کیے گئے۔ خاص تقاریب پر یہ عمارت برقی قمقموں سے آراستہ کی جاتی ہے (مآثر دکن، ص ۷ تا ۹).

چار کمان (ARAD Hyd، ۱۹۱۸ - ۱۹۱۹ء/ ۱۳۲۸ف، ص ۴): چار مینار کے نزدیک شہر کے چاروں محلوں کی طرف جانے والی چار سڑکوں کے اوپر [محمد قلی قطب شاہ کی تعمیر کردہ] چار وسیع محرابیں ہیں، [جن کے نیچے سے ایک بلند ترین ہاتھی عماری سمیت بآسانی گزر سکتا ہے۔ چار کمان کے عین وسط میں ایک حوض بنا ہے، جس کا نظارہ چاروں طرف سے ہو سکتا ہے؛ اسی وجہ سے اس کا نام چارسو کا حوض تھا؛ اسے گلزار حوض بھی کہتے ہیں]۔ اس کے قریب کبھی محمد قلی کا داد محل (= انصاف محل) تھا، جو ۱۷۷۸ء میں بارود کے ایک دھماکے سے تباہ ہو گیا تھا۔ (اس کا ذکر ۱۰۶۲ھ / ۱۶۵۲ء میں فرانسیسی سیاح Tavernier نے کیا ہے).

ان عمارات کے مغرب میں [اور چار مینار کے جنوبی سمت] مکہ مسجد ہے، جو شہر کی سب سے بڑی مسجد ہے۔ [یہ ۲۲۵ فٹ لمبی، ۱۸۰ فٹ چوڑی اور ۷۵ فٹ اونچی ہے۔ بیرونی احاطہ مستطیل ہے، جس کا چبوترہ ۳۶۰ فٹ مربع ہے۔ چھت کے نیچے تین قطاریں پندرہ پندرہ کمانوں کی ہیں اور ہر قطار کے آخر میں شمالی و جنوبی گوشو پر ۔ سو فٹ کے دو بلند گنبد ہیں۔ مسجد تین دالان در دالان پر مشتمل ہے، جن کے اندر پندرہ اور باہر پانچ کمانیں ہیں۔ اس کے بلند ستون ایک ڈال پتھر کے تراشیدہ ہیں اور پوری عمارت سنگ بست ہے۔ یہاں بیک وقت دس ہزار افراد نماز ادا کر سکتے ہیں]۔ اس کی تعمیر کا آغاز [سلطان محمد قطب شاہ کے حکم سے] ہوا اور یہ سلسلہ اس کے جانشین [عبداللہ قطب شاہ اور] آخری قطب شاہی سلطان ابوالحسن کے عہد میں جاری رہا اور بالآخر

اورنگ زیب کے زمانے میں پایۂ تکمیل کو پہنچا، [چنانچہ سامنے کے رُخ کے دو مینار، صحنِ مسجد میں سنگ موسیٰ کی دھوپ گھڑی اور صدر دروازہ عہد عالمگیری کی یادگار ہے۔ سلطان محمد قطب شاہ نے اس کا تاریخی نام بیت العتیق (۱۰۲۳ھ) رکھا تھا، لیکن بعد ازاں اس کا نام مکہ مسجد ہو گیا۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سلطان محمد قطب شاہ نے مکۂ معظمہ سے مٹی منگوا کر اس کی اینٹیں وسطی کمان کے اوپر نصب کرائی تھیں۔ مسجد کے اندر متعدد آصف جاہی فرمانروا مدفون ہیں]۔ اسی زمانے کے ایک حمام کے قدیم آثار بھی اس کے صحن میں واقع ہیں۔

پرانے شہر کے شمال میں [بادشاہی] عاشور خانہ ہے، جو اب بھی محرم کی رسوم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ [اس کا اندرونی دالان محمد قلی قطب شاہ نے بنوایا تھا۔ کتبات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تعمیر ۱۰۰۱ھ / ۱۵۹۲ء سے ۱۰۰۵ھ / ۱۵۹۶ء تک جاری رہی۔ بیرونی عمارت کے دو دالان آصف جاہ ثانی نے تعمیر کرائے، جو عظیم الشان چوبی ستونوں پر قائم ہیں۔ قدامت کے اعتبار سے یہ عمارت لکھنؤ کے امام باڑے پر فوقیت رکھتی ہے اور چینی کاری کی صنعت کے لحاظ سے لاہور اور ملتان کی عمارتوں کا مقابلہ کرتی ہے۔ چینی کے پتروں کی آب و تاب اور رنگوں کی دل آویزی میں تین صدیاں گزر جانے پر بھی فرق نہیں آیا (تصویر کے لیے دیکھیے مآثر دکن، بالمقابل ص ۱۱)]۔

دارالشفاء شہر کے شمال مشرقی محلے میں واقع ہے۔ اسے بھی محمد قلی قطب شاہ نے تعمیر کرایا تھا۔ یہ ایک بڑی عمارت ہے، جس میں [ایک مربع صحن ہے اور چاروں طرف دو منزلہ حجرے بنے ہیں، جن میں اطبا، مسافر اور بیمار رہا کرتے تھے اور بادشاہ کی جانب سے اطبا مریضوں کے علاج اور طب کی تعلیم پر مقرر تھے۔ اس سے ملحق ایک حمام اور کاروان سرائے بھی تھی۔ اب یہ عظیم الشان عمارت ویران پڑی ہے]۔ صدر دروازے کے بالمقابل ایک مسجد ہے، وہ بھی اسی زمانے میں تعمیر ہوئی تھی۔

قطب شاہی عہد کی بہت سی عمارات شہر اور اس کے مضافات میں واقع ہیں، مثلاً عبداللہ قطب شاہ کے دور کی ٹولی مسجد، [جو اس کے سپہ سالار اور وزیر موسیٰ خان کی تعمیر کردہ ہے]، اس کی محراب کے کتبے [''بنا کرد مسجد بنام خدا''] سے تاریخ تعمیر ۱۰۸۲ھ / ۱۶۷۱ء برآمد ہوتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے *ARADHyd.*، ۱۹۱۶ - ۱۹۱۷ء، ص ۳ بعد، لوحہ ۲ ب و ج و لوحہ ۳ الف پر ایک خاکہ)۔ مضافات شیخ پٹ کی مسجد اور دوسری عمارات کے لیے دیکھیے *ARADHyd.*، ۱۹۳۶ - ۱۹۳۷ء / ۱۳۴۶ف، ص ۲ بعد، جہاں ۱۰۴۳ھ / ۱۶۳۳ء کا ایک کتبہ بھی دیا ہوا ہے؛ نیز دیکھیے *EIM*، ۱۹۳۵ - ۱۹۳۶ء، ص ۲۱، ۲۲ و لوحہ ۱۲۔ حیدرآباد اور گولکنڈے کے درمیان عثمان ساگر روڈ پر دو چھوٹی پہاڑیاں چڑھنے کے بعد تارامتی کی بارہ دری آتی ہے، جو محمد قلی قطب شاہ کی ہندو حرم تھی۔ اس سے ملحق پیم متی (م ۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۲ء) کی عالی شان لیکن نامکمل (مینار نہیں ہیں) مسجد ہے، جس کے لیے دیکھیے *ARADHyd.*، ۱۹۲۴ - ۱۹۲۵ء / ۱۳۳۴ف، ص ۲ تا ۴ و لوحہ ۳ و ۴۔ قطب شاہی دور کی دوسری یادگاروں میں ''گوش محل'' بھی قابلِ ذکر ہے، جو قدیم شہر کے شمال میں واقع ہے۔ گولکنڈے کے آخری بادشاہ کے تعمیر کردہ اس محل کے ساتھ حرم شاہی کے لیے ایک وسیع و عریض تفریح گاہ بنوائی گئی تھی جس میں ایک عظیم الشان حوض بھی تھا۔ [کہا جاتا ہے کہ اس محل میں ایک

ہزار کمرے تھے اور اس کی تعمیر پر ساڑھے تین لاکھ روپے خرچ ہوئے تھے ۔ ۱۰۹۷ھ/۱۶۸۵ء میں شاہ عالم نے حملۂ حیدرآباد کے موقع پر یہیں قیام کیا تھا ۔ اب اس محل کا وجود باقی نہیں رہا، صرف چند حجرے رہ گئے ہیں اور] حوض میں آج کل فٹ بال کے میچ کھیلے جاتے ہیں۔ ”دائرہ میر مؤمن“ شہر کے مشرق میں ایک قبرستان ہے، جسے ایک شیعہ بزرگ نے، جو عبداللہ قطب شاہ کے عہد میں کربلا سے حیدرآباد آئے تھے، وقف کیا تھا ۔ اس قبرستان میں، جہاں اب شیعہ اور سنی دونوں دفن کیے جاتے ہیں، بہت سے نفیس مزار اور کتبے نظر آتے ہیں ۔ ان میں خود میر مؤمن کا گنبد والا مقبرہ بھی شامل ہے، جو قطب شاہی طرز تعمیر [رک بہ گولکنڈہ] کا نمونہ ہے ۔

حیدرآباد اور اس کے نواح میں آصف جاہی عہد کی بھی بہت سی عمارات ہیں، مثلاً نظام اول کی پرانی حویلی جو محلۂ محل، جو وسط شہر میں واقع اور نظاموں کی سب سے بڑی شہری قیام گاہ ہے اور اسے تہران کے شاہی محل کے نمونے پر بنایا گیا ہے؛ سالار جنگ کا محل، جو اب عجائب گھر کے طور پر استعمال ہوتا ہے ۔ شہر سے باہر جنوب مغربی جانب اواخر انیسویں صدی کا بنا ہوا قصر فلک نما واقع ہے، جس میں کارنیتھی (Corinthian) طرز کی روکار اور لوئی چہار دھم کے انداز کے کمرۂ استقبالیہ کے علاوہ غیر ملکی طرز تعمیر کی دوسری خصوصیات بھی ملتی ہیں ۔

شہر میں آب رسانی کا انحصار تالابوں پر ہے، جنھیں قدیم زمانے میں کھودا گیا تھا؛ ان کے ساتھ اب جدید قسم کے ذرائع آب رسانی کو بھی ملا دیا گیا ہے ۔ حسین ساگر، جس کا رقبہ تقریباً ۸ مربع میل (۲۱۰۰ ہیکٹر) ہے، حیدرآباد اور سکندر آباد کے درمیان واقع ہے اور ان دونوں شہروں کو ملانے والی سڑک اس کے مشرق میں بند کے ساتھ ساتھ جاتی ہے ۔ پہلے پہل اسے ابراہیم قطب شاہ نے ۹۸۳ھ/۱۵۷۵ء میں کھدوایا تھا تاکہ گولکنڈے کے لیے پانی کا ذخیرہ فراہم کیا جا سکے؛ پھر موسٰی دریا سے ایک نہر نکالنے کے باعث یہ بھر گیا تھا ۔ شہر کے جنوب مغرب میں میر عالم کا تالاب ہے؛ اسے انیسویں صدی کے اوائل میں ایک فرانسیسی انجینئر نے بنایا تھا، جو نظام کا ملازم تھا ۔ میر جملہ کا تالاب جنوب مشرق میں ہے، جو ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں تعمیر کیا گیا تھا اور اب کارآمد نہیں ۔

یورپی یادگاروں میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں : پرانی برطانوی ریزیڈنسی، جو ۱۸۰۳ تا ۱۸۰۸ء میں تعمیر ہوئی اور اب یہاں خواتین کا کالج قائم ہے؛ فرانسیسی سپاہی موسیو ریمون (M. [Michel Jochim Marie] Raymond) جسے مقامی لوگوں نے بگاڑ کر موسٰی رحیم بنا لیا؛ م ۲۵ مارچ ۱۷۹۸ء) کا مقبرہ ۔

(ب) ریاست حیدرآباد

گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں جب دکن [رک باں] کی قدیم سلطنتیں یکے بعد دیگرے مغل بادشاہوں، شاہ جہان اور اورنگ زیب کے قبضے میں آ گئیں (۱۰۴۲ھ/۱۶۳۳ء میں احمد نگر کی نظام شاہی سلطنت، جس میں برار کی عماد شاہی سلطنت اور بیدر کی برید شاہی سلطنت پہلے ہی سے شامل ہو چکی تھیں؛ ۱۰۹۷ھ/۱۶۸۶ء میں بیجاپور کی عادل شاہی سلطنت اور ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء میں گولکنڈے کی قطب شاہی سلطنت) تو ان ریاستوں پر مشتمل مغلوں کا ایک بہت بڑا صوبہ وجود میں آیا (ان علاقوں کے ماسوا جن پر مرہٹے [رک بہ مرہٹہ] قابض ہو چکے تھے) ۔ اس پر صرف ایک ہی صوبیدار حاکم تھا، جس کی صوبیداری میں سابقہ چھے صوبوں (یعنی مذکورۂ بالا

پانچ سلطنتوں کے علاوہ خاندیش) کی صوبیداریاں ضم کر دی گئی تھیں اور اس کا صدر مقام اورنگ آباد تھا۔ ۱۱۱۸ھ / ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد مغل سلطنت جس بحران کا شکار ہوئی اس سے صوبۂ دکن کے حالات بھی قدرتی طور پر متأثر ہوتے رہے، تاآنکہ وہاں کی صوبیداری پر ۱۱۳۲ھ/ ۱۷۲۰ء میں قمرالدین چین قلیچ خان المخاطب بہ نظام الملک کا تقرر عمل میں آیا اور اس نے داخلی نظم و نسق کی قرار واقعی اصلاح کی۔ (وہ اس سے پہلے بھی چھے سال تک دکن کا صوبیدار رہا تھا، لیکن اسے اس وقت صوبے کا نظم و نسق درست کرنے کی مہلت نہیں مل سکی تھی)۔ امیر موصوف سلطنت مغلیہ کا قابل ترین فرد تھا۔ دو سال بعد اسے دہلی بلا کر قلمدان وزارت اس کے سپرد کر دیا گیا، تاہم دکن کی صوبیداری بھی اسی کے پاس رہی اور اس نے حیدرآباد میں مبارز خان کو اپنے نائب الحکومت کی حیثیت سے مقرر کر دیا۔ کچھ عرصے بعد جب نظام الملک مرہٹوں کے حملے کا جواب دینے کے لیے دکن واپس آیا تو مبارز خان اس کے دشمنوں کے اکسانے پر اس کی مخالفت پر اتر آیا، لیکن ۲۲ محرم ۱۱۳۷ھ، ۱۱ اکتوبر ۱۷۲۴ء کو اس نے شکر کھیڑا کے مقام پر (جسے بعد میں فتح کھیڑا کا نام دیا گیا) شکست فاش کھائی۔ عام طور پر اسی تاریخ کو دکن میں نظام‌الملک کی بادشاہت کے آغاز کی تاریخ سمجھا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اس سے دو سال پیشتر ہی مکمل طور پر خود مختار ہو چکا تھا جبکہ اس نے بادشاہ گر سیّد برادران کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا۔ فتح کے بعد اس نے حیدرآباد کی طرف کوچ کیا، جسے اس نے اپنا دارالحکومت منتخب کیا تھا۔ مغل بادشاہ محمد شاہ نے بھی عقل مندی کا ثبوت دیتے ہوئے اس کی مزید مخالفت نہ کی بلکہ مصالحت کرنے کی غرض سے اسے ایک اور موروثی خطاب آصف جاہ عطا کر دیا۔

آصف جاہ کو جلد ہی دکن میں مرہٹوں کی طاقت کو تسلیم کرنا پڑا، جنھیں ۱۱۳۰ھ/۱۷۱۸ء میں مغل بادشاہوں نے چوتھ، یعنی مالیۂ اراضی کا چوتھائی حصہ، وصول کرنے کی اجازت دے دی تھی۔ ان کے مطالبات ایک عہد نامے کے ذریعے تسلیم کر لیے گئے، جس کی رو سے آصف جاہ نے خزانۂ عامرہ سے یہ محصول ادا کرنا قبول کیا۔[اس طرح محصول وصول کرنے والے مرہٹوں کو اس کی حدود سلطنت میں داخل ہونے کی ضرورت نہ رہی اور سردیش مکھی اور راہداری جیسے استحصالی ٹیکس [رکّ بہ مرہٹہ] کالعدم قرار دے دیے گئے]۔ یہ معاہدہ مرہٹہ حکمران شاہو کی طرف سے طے ہوا تھا، لیکن مرہٹہ پیشوا باجی راؤ نے، جس کی طاقت اور اقتدار میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا، آصف جاہ کے خلاف زیادہ جارحانہ رویّہ اختیار کیا اور اواخر ۱۱۴۰ھ / ۱۷۲۷ء میں مہاراشٹر پر چڑھائی کر دی۔ باجی راؤ کے ہلکے پھلکے چھاپا مار رسالے نے آصف جاہ کی تمام جنگی تدابیر ناکام بنا دیں۔ وہ پیشوا کے مخالفین سے متوقع امداد بھی حاصل نہ کر سکا، چنانچہ اس مہم کا یہ نتیجہ نکلا کہ اسے متعدد سرحدی قلعے مرہٹوں کے حوالے کرنے پڑے۔ بایں ہمہ مقامی طور پر جھگڑے بدستور جاری رہے، یہاں تک کہ بالآخر آصف جاہ اور پیشوا کے درمیان ایک خفیہ معاہدہ طے پا گیا، جس کی رو سے مرہٹے اس شرط پر دکن کو خالی کر گئے کہ وہ بدستور چوتھ وصول کرتے رہیں گے اور شمالی ہند میں سلطنتِ مغلیہ پر مرہٹوں کے حملے کے دوران میں حیدرآباد غیر جانب دار رہے گا۔ بایں ہمہ جب مرہٹے دہلی کے دروازوں پر دستک دے رہے تھے، آصف جاہ مغلوں کی مدد کو پہنچ گیا۔ ۱۱۵۰ھ / ۱۷۳۷ء سے ۱۱۵۳ھ / ۱۷۴۰ء تک وہ دکن سے دور رہا، لیکن اسے شمالی

هند میں کوئی کامیابی نصیب نہ ہوئی اور جب وہ اپنی ریاست کو لوٹا تو پتا چلا کہ نہ صرف اس کے علاقے میں مرہٹوں کی غارت گری میں اضافہ ہو چکا ہے بلکہ اس کا اپنا بیٹا ناصر جنگ بھی حیدر آباد کی حکومت پر قبضہ کرنے کا منصوبہ تیار کیے بیٹھا ہے۔ اس کی بغاوت کو فرو کرنے کے بعد آصف جاہ نے اپنی توجہ مدراس کے علاقے ارکاٹ کی طرف مبذول کی [جسے عام طور پر یورپی مصنفین غلطی سے کرناٹک سے تعبیر کرتے ہیں، رک بہ کرناٹک]، جہاں کا مقامی نواب مرہٹوں کو تاوان اور حیدر آباد کو خراج دینے میں ناکام رہا تھا اور اس کی حکومت ایک طاقتور مرہٹہ لشکر نے ختم کر دی تھی اور اس کا صوبہ پوری طرح تراج کا شکار ہو چکا تھا۔ ۱۱۵۶ھ / ۱۷۴۳ء میں آصف جاہ نے مرہٹوں کو نکال باہر کیا، نواب کو تخت سے اتار کر اپنے نائب کو نیا نواب مقرر کیا اور وہاں کے خزانے اٹھا کر حیدرآباد واپس آ گیا۔

۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء میں آصف جاہ اوّل نے وفات پائی۔ اس نے اپنے کردار کی اصابت، دیانت اور قابلیت سے مغلوں کے قدیم، غیر منظم اور غیر متحد دکنی صوبوں کو ایک وحدت کی شکل دی اور ایک قابلِ رشک ریاست حیدرآباد کی بنا ڈالی۔ اس کی علمی و ادبی سرپرستی کے باعث ریاست میں علما، فضلا اور شعرا کا اجتماع ہو گیا (اس نے خود بھی اپنے فارسی کلام کی دو جلدیں چھوڑیں)۔ اس کی تعمیرات میں برہان پور اور حیدر آباد کے شہروں کی فصیلیں، اورنگ آباد کی نہر اور نظام آباد کا شہر قابلِ ذکر ہیں۔ اس کی زندگی کی مزید تفصیلات کے لیے اور دکن میں آمد سے پہلے کے حالات کے لیے رک بہ نظام الملک۔

آصف جاہ [اوّل] کی وفات کے بعد اس کے دوسرے بیٹے ناصر جنگ اور نواسے مظفر جنگ میں جانشینی کے لیے تنازع اٹھ کھڑا ہوا۔ ڈوپلے کے زیر قیادت فرانسیسی مظفر جنگ کی حمایت کر رہے تھے، چنانچہ اس نے اپنی فوج میں بہت سے فرانسیسی ملازم رکھ لیے اور ۱۱۶۳ھ/۱۷۵۰ء میں ناصر جنگ کی وفات کے بعد وہ تخت پر قابض ہو گیا، تاہم دو ماہ کے اندر اندر ہی مظفر جنگ کو قتل کر دیا گیا۔ اب فرانسیسیوں نے آصف جاہ کے تیسرے بیٹے صلابت جنگ کی حمایت شروع کی، لیکن اس کی جانشینی کی مرہٹہ پیشوا بالاجی راؤ نے مخالفت کی، جو آصف جاہ کے سب سے بڑے بیٹے غازی الدین خان کا حامی تھا۔ غازی الدین بڑا نرم دل اور عالم تھا اور مغلوں کے دربار میں اپنے باپ کی طرف سے مندوب رہ چکا تھا اور [مرہٹہ پیشوا کو] امید تھی کہ وہ دکن میں یقیناً اس کے نائب کی حیثیت سے حکمرانی کر سکے گا۔ غازی الدین نے دہلی سے ایک طاقتور مرہٹہ دستے کے ہمرکاب کوچ کیا، لیکن بسے Bussy نے، جو صلابت جنگ کے فرانسیسی دستے کا سالار تھا، پیشوا سے ایک معاہدہ کر لیا، جس کی رو سے خاندیش اور دوسرے مغربی اضلاع کو آخرالذکر کے سپرد کر دینے کے صلے میں طے پایا کہ وہ دکن پر ہونے والے تمام حملوں کا دفاع کرے گا۔ اواخر ۱۱۶۵ھ / ۱۷۵۲ء میں جب غازی الدین کو زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا تو صلابت جنگ کی تخت نشینی میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی، تاہم اسے محض برائے نام حکومت حاصل ہوئی اور وہ یکے بعد دیگرے متعدد ایسے نائبین سلطنت کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بنا رہا جن کی نظر میں دیانت داری اور ایمانداری کی کوئی وقعت نہ تھی۔ [بایں ہمہ ان میں سے بہترین مدارالمہام صمصام الدولہ شاہ نواز خان نے، جو عہد مغلیہ کے امرا کے مشہور تذکرے مآثرالامراء کا مصنف تھا، اپنے چہارسالہ دور وزارت (۱۱۶۷ھ / ۱۷۵۳ء تا ۱۱۷۰ھ / ۱۷۵۶ء) میں

ریاست کو سابقہ دوالیہ پن سے نجات دے کر اسے مالی استحکام بخشا] ۔ صلابت جنگ اپنی حفاظت کے لیے ہمیشہ اپنے ملازم فرانسیسی سپاہیوں پر مکمل انحصار رکھتا رہا، جنھوں نے سازش کر کے شاہ نواز خان کو معزول کر دیا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ملک بحران کا شکار ہو گیا اور مرہٹوں نے دوبارہ مغربی علاقوں پر حملہ کر دیا ۔ اب آصف جاہ کے چوتھے بیٹے نظام علی خان نے نیابت سلطنت حاصل کر لی اور مرہٹوں سے ایک معاہدہ طے کیا جس کی رو سے چند مزید مغربی اضلاع، جن میں نلدرگ [رک بآن] بھی شامل تھا، ان کے حوالے کرنے پڑے ۔ ادھر کرناٹک (یعنی ساحل مدراس) کی ہفت سالہ جنگ میں کلائیو کی زیر قیادت برطانوی فوج کی کامیابیوں سے حیدرآباد میں فرانسیسیوں کا اثر و رسوخ ختم ہونا شروع ہوا اور جب انگریزوں نے نظام علی خان کو مدد دینے کا وعدہ کر لیا تو بیشتر فرانسیسی دستوں کو سبکدوش کر دیا گیا ۔ حیدرآباد کی فوجی طاقت میں یک بہ یک کمی آ جانے سے مرہٹوں نے زبردست حملہ کر دیا، جس میں پہلے تو احمد نگر اور ادگیر Udgir سے ہاتھ دھونے پڑے، پھر وسطی اضلاع پر بھی حملہ ہو گیا ۔ ۱۱۷۳ھ / ۱۷۶۰ء کے صلحنامے کی رو سے صوبۂ اورنگ آباد کا بڑا حصہ، ضلع بیجاپور، ضلع بیدر اور اسیر گڑھ، دولت آباد، بیجاپور اور برہان پور کے قلعے پیشوا کے حوالے کر دیے گئے؛ لیکن ایک ہی سال کے اندر پانی پت [رک بآن] کے مقام پر مرہٹوں کو شکست فاش ہوئی، پیشوا بالا جی راؤ مارا گیا، اس کی جگہ اس کا نابالغ بیٹا تخت نشین ہوا اور اندرونی اختلافات کے باعث جنوبی ہند کی مرہٹہ طاقت کمزور ہو گئی ۔ اب نظام علی خان کی باری تھی، چنانچہ اس نے مہاراشٹر پر حملہ کر دیا اور اپنی کھوئی ہوئی سلطنت کا نصف حصہ دوبارہ حاصل کر لیا ۔ وہاں سے واپس آ کر اس نے صلابت جنگ کو قید میں ڈال دیا اور اواخر ۱۱۷۵ھ/ جولائی ۱۷۶۲ء میں خود حکومت سنبھال لی ۔ اس کی حکومت چالیس سال سے زیادہ عرصے تک رہی، جس کے دوران میں اس نے بالآخر حیدرآباد کی ریاست میں امن و استحکام قائم کر دیا۔

۱۱۷۸ھ / ۱۷۶۵ء میں مغل شہنشاہ نے شمالی مدراس کے ساحلی اضلاع (قدیم تاریخوں میں شمالی سرکاریں)، جو پہلے فرانسیسیوں کے حیطۂ اقتدار میں تھے، انگریزوں کے حوالے کر دیے [حالانکہ دو سال پہلے معاہدۂ پیرس میں اس علاقے کو نظام کی ملک تسلیم کیا گیا تھا] ۔ ۱۷۶۶ء میں نظام علی خان نے انھیں واپس لینے کے لیے چڑھائی کر دی ۔ [بالآخر انگریزوں کے ساتھ ایک نیا عہدنامہ ہوا، جس کی رو سے نظام نے انھیں ان سرکاروں کی سند دے دی اور انگریزوں نے اس کے عوض سات لاکھ روپے خراج دینا منظور کیا ۔ سرکار گنتور کے بارے میں طے ہوا کہ یہ علاقہ نظام کے بھائی بسالت جنگ کے زیر تصرف رہے گا اور اس کی وفات کے بعد دو لاکھ روپے خراج کے عوض انگریزوں کو دے دیا جائے گا؛ علاوہ ازیں انگریزوں نے وعدہ کیا کہ وہ ضرورت کے مطابق نظام کی مدد کے لیے ایک فوج مستعد رکھیں گے اور اس کے اخراجات کی رقم خراج میں سے وضع کی جائے گی ۔ اس معاہدے کی انگریزوں نے کئی بار خلاف ورزی کی ۔ حیدرآباد میں مستقل فوج کا رکھنا انگریزوں کا فرض تھا، لیکن ۱۷۶۷ء میں حیدر علی (رک بآن) کی طرف سے خطرہ لاحق ہونے پر انھوں نے اسے بلا کر اپنے مقبوضات کی حفاظت پر لگا دیا ۔ ۱۷۶۸ء میں نظام نے کرناٹک کی دیوانی سات لاکھ روپے سالانہ کے عوض انگریزوں کو دے دی، جنھوں نے عہد کیا کہ وہ ایک فوج نظام کے لیے مہیا کریں گے، جس کا خرچ

ریاست برداشت کرے گی اور اسے انگریزوں کے دوستوں کے خلاف استعمال نہیں کیا جائے گا۔ ۱۷۷۹ء میں انگریزوں نے بحالت جنگ کی زندگی ہی میں سرکار گنتور کو ہتیا کر اسے دس سال کے پٹے پر نواب کرناٹک کے حوالے کر دیا۔ اس پر نظام نے احتجاج کیا اور دوبارہ فرانسیسی فوج کو ملازم رکھ لیا۔ بالآخر یہ سرکار نظام کو واپس کر دی گئی، تاہم انگریزوں نے اس سے دست کشی اختیار نہیں کی، چنانچہ ۱۷۸۸ء میں حدود ریاست پر فوجی اجتماع کے ذریعے اسے دوبارہ حاصل کر لیا گیا اور یہ طے پایا کہ جو فوج نظام کے خرچ پر رکھی گئی ہے وہ طلب کرنے پر بھیج دی جائے گی، تاہم اسے مرہٹوں، نواب ارکاٹ اور ٹراونکور کے خلاف استعمال نہیں کیا جائے گا؛ مقصد یہ تھا کہ اسے صرف ٹیپو سلطان (رک باں) ہی کے خلاف استعمال کیا جائے۔ اس کے بعد دو تین موقع ایسے آئے جب نظام کو اس فوج کی ضرورت پیش آئی، مگر اسے بھیجنے سے انکار کر دیا گیا۔ بد عہدی سے تنگ آ کر نظام نے ایک فرانسیسی افسر موسیو ریموں Reymond کو ملازم رکھا، جس کے تحت دیسی اور یورپی فوجوں کے دستے مرتب کیے گئے۔ ۱۷۹۵ء میں مرہٹوں کے ہاتھ سے شکست کھانے اور مہلک شرائط پر صلح کرنے کے بعد نظام نے انگریزی پلٹنیں برطرف کر دیں اور موسیو ریموں کی جمعیت کو ترقی دینا شروع کی۔ اس کے جواب میں انگریزوں نے ایسی سازش کی کہ ایک طرف تو شہزادہ عالی جاہ نے باپ کے خلاف بغاوت کر دی اور دوسری طرف حیدرآباد اور میسور کے باہمی تعلقات کشیدہ ہو گئے۔ نظام دوبارہ کمپنی سے مدد طلب کرنے پر مجبور ہوا۔ ۱۷۹۸ء میں نظام کے خرچ پر انگریزوں کی امدادی فوج (Subsidiary Force) مستقل کر دی گئی اور نظام نے فرانسیسی جمعیت کو منتشر کرنے کا وعدہ کیا۔ ہتیاروں کے علاوہ حیدرآباد میں موسیو ریموں کے قائم کردہ سلاح خانے اور اسلحہ سازی کے کارخانے بھی امدادی فوج کے ہاتھ آئے اور جلد ہی اس طاقت کو ایسٹ انڈیا کمپنی نے میسور کے قریب شریرنگا پٹم (سرنگا پٹم) میں ٹیپو سلطان کے خلاف استعمال کیا۔ فتح میسور کے بعد بہت سے مفتوحہ علاقے کمپنی اور نظام کے درمیان تقسیم ہوے اور اس کے جلد بعد ایک معاہدے کی رو سے (۱) دریاے تنگبھدرا کو کمپنی اور نظام کے علاقوں کے درمیان سرحد مقرر کر دیا گیا؛ نیز طے پایا کہ (۲) فریقین میں سے کسی ایک پر حملے کی صورت میں دونوں مل کر حملہ آور کا مقابلہ کریں گے؛ (۳) امدادی فوج میں مزید اضافہ کیا جائے گا (جس کے معاوضے میں نظام نے میسور سے حاصل ہونے والا بیشتر علاقہ کمپنی کے حوالے کر دیا)؛ (۴) کمپنی کی رضا مندی کے بغیر نظام کسی دوسری طاقت سے تعلقات قائم نہیں کرے گا اور (۵) دوسرے طاقتوں سے نزاع کی صورت میں کمپنی ثالث ہو گی اور اس کا فیصلہ قطعی ہوگا۔ اس طرح حیدرآباد کی خارجی آزادی عملاً ختم کر دی گئی]۔ ۱۸۰۲ء میں ہونے والے ایک تجارتی معاہدے کی رو سے انگریزی علاقے میں درآمد ہونے والی حیدرآبادی مصنوعات اور حیدرآباد میں درآمد ہونے والی انگریزی مصنوعات پر پانچ فیصد ٹیکس لگا دیا گیا۔

۱۸۰۳ء میں نظام علی کی صحت گر رہی تھی۔ انگریزوں نے پیشوا کی گدی پر باجی راؤ ثانی کو بحال کر دیا تھا اور حیدرآباد میں انگریز نواز ولی عہد سکندر جاہ کی تخت نشینی کا امکان نظر آ رہا تھا۔ ان دونوں باتوں سے مرہٹے راجا ہلکر اور سندھیا سخت غیر مطمئن تھے، چنانچہ انھوں نے نظام کی سلطنت پر حملے کی تیاری شروع کر دی۔ ولزلی کی زیر کمان انگریزوں اور حیدرآباد کی طرف

سے ایک مشترکہ مہم مخالف مرہٹہ فوجوں کے خلاف بھیجی گئی، جسے اسائی اور ارگاؤں کے مقامات پر انتہائی شاندار کامیابیاں نصیب ہوئیں ۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ جنوبی مرہٹوں کی آرزوئیں خاک میں مل گئیں اور نظام کی سلطنت محفوظ ہوگئی ۔ اسی سال سکندر جاہ نظام کی حیثیت سے تخت نشین ہوا ۔ اس کے چھبیس سالہ دور حکومت میں پیشوا کو تخت سے اتارا گیا (۱۸۱۸ء) اور انگریزوں نے، جو اس کے قانونی وارث کی حیثیت سے چوتھ وصول کرنے کا حق دار قرار پائے تھے، نظام کو اس کی ادائی سے آزاد کر دیا.

۱۸۲۹ء میں سکندر جاہ کی جگہ ناصرالدولہ تخت نشین ہوا ۔ اس نے اٹھائیس سال حکومت کی ۔ ۱۸۵۳ء میں، برار، عثمان آباد، نلدرگ اور رائچور دوآب اس شرط پر برطانیہ کے حوالے کر دیے گئے کہ انگریز پانچ ہزار پیادہ، دو ہزار گھڑ سوار اور توپ خانے کے چار دستوں پر مشتمل اپنی ایک امدادی فوج رکھیں گے، جو نظام کی فوج کا حصہ نہ ہوگی؛ نیز نظام کو ان غیر محدود فرائض سے بھی سبکدوش کر دیا گیا جو جنگ کے دوران انگریزوں کی حمایت میں اس پر واجب تھے؛ ان کے علاوہ ۱۸۵۳ء میں عہدۂ وزارت پر نواب سالار جنگ کا تقرر ریاست حیدرآباد کی جدید تاریخ کا غالباً اہم ترین واقعہ ہے ۔ [سالار جنگ سے قبل سکندر جاہ اور ناصر الدولہ کے عہد میں مقرر ہونے والے تینوں مدارالمہام، یعنی میر عالم، چندو لعل اور سراج الملک انگریز ریزیڈنٹ کے اشاروں پر چلتے رہے، جس سے ریاست میں انگریزی اثر و رسوخ بے انتہا بڑھ گیا ۔ ریاست کی مالی حالت بے حد ابتر ہو گئی اور ساھوکاروں کا قرض بھگتانے کی یہ صورت نکالی گئی کہ شمالی سرکار کا سات لاکھ روپے سالانہ کا خراج ہمیشہ کے لیے معاف کر دیا گیا اور انگریزوں نے یہ قرض اپنے ذمے لے لیا ۔ اس کے باوجود قرض لینے کا سلسلہ جاری رہا ۔ ۸۴۳ ءمیں ریاست پر دو کروڑ روپے کا بار تھا ۔ ۱۸۵۳ء میں امدادی فوجوں کی تنخواہ کے عوض برار کا علاقہ انگریزوں کو تفویض کر دیا گیا].

مئی ۱۸۵۷ء میں ناصرالدولہ کی وفات پر اس کا سب سے بڑا بیٹا افضل الدولہ تخت پر بیٹھا ۔ یہ ہندوستان کی تاریخ کا ایک نازک زمانہ تھا کیونکہ یہ دھڑکا لگا ہوا تھا کہ اگر حیدرآباد بھی دیسی سپاھیوں کی [جنگ آزادی] میں شریک ہو گیا تو صوبۂ بمبئی اور سارا جنوبی ھند بھی اس کی پیروی کرے گا، تاہم حیدرآباد انگریزوں کی حمایت پر قائم رہا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بغاوت کے دوران نظام کی خدمات کے صلے میں عثمان آباد اور رائچور دوآب کے اضلاع بحال کر دیے گئے.

۱۸۶۹ء میں ناصرالدولہ نے وفات پائی اور اس کا سہ سالہ بیٹا میر محبوب علی اس کی جگہ تخت نشین ہوا ۔ سر سالار جنگ کو نائب حکومت اور مدارالمہام مقرر کیا گیا، جس نے حیدرآباد کو ایک ایسی مثالی ریاست بنانے کا کام شروع کر دیا جس کا انتظامی ڈھانچہ برطانوی ھند کے انتظامی ڈھانچے کے مطابق ہو ۔ جن امور کی طرف اس نے فوری توجہ دی وہ یہ تھے : مقامی عربوں اور روھیلوں کے استحصال زر کا سدباب کر کے ریاست کی مالی حالت کی اصلاح؛ لگان اراضی کے مروجہ دستور کو ختم کر کے سرکاری کلکٹروں کی مدد سے مالیانہ کا از سر نو جائزہ اور بندوبست اراضی؛ بصورت جنس مالیانہ کی ادائی کا خاتمہ اور مسلسل کوششوں سے مقامی ساھوکاروں سے سرکاری قرضوں کی بحالی ۔ سرکاری افسروں میں بدعنوانی کو سختی سے ختم کیا گیا اور چار نہایت شریف النفس نوجوان امرا سالار جنگ کی قیادت میں عدالتی، مالیہ، پولیس

اور ''متفرقات'' کی وزارتوں پر فائز کیے گئے۔ انھوں نے سب سے پہلے فوج، خزانہ، ڈاک، سفارتی اور دوسرے شعبوں کو براہ راست اپنے ماتحت کیا اور بعد ازاں وزارت مال نے مالیہ کے علاوہ محصول چنگی وغیرہ، جنگلات، ڈاک (جس میں ۱۸۶۹ء سے ٹکٹوں کا شعبہ بھی شامل تھا)، ٹکسال (بہت سے ذاتی ٹکسالیں بند کر دی گئیں۔ ۱۸۵۴ء میں سلطنت کے معیاری سکّے کی حیثیت سے حالی سکہ جاری کیا گیا، جس کی قیمت برطانوی سکّے کے مقابلے میں پہلے پہل خاصی کم و بیش ہوتی رہتی تھی، لیکن ۱۹۰۴ء میں نئے سکّے محبوبیہ کے اجرا کے بعد اس میں کافی استحکام پیدا ہو گیا؛ مزید رکّ بہ سکّہ) اور خزانے کے محکمے بھی ہاتھ میں لے لیے۔ محکمۂ متفرقات کے سپرد رفاہ عامّہ کی دیکھ بھال تھی اور ان میں مندرجۂ ذیل امور شامل تھے: آب پاشی، کوئلے کی کانیں، تعلیم (ہر تعلقے کے صدر موضع میں سکول کھولے گئے، چنانچہ ۱۸۷۲ء میں دارالحکومت کی حدود سے باہر اس قسم کے سکولوں کی تعداد ایک سو بیس تک پہنچ چکی تھی۔ ان میں سولہ مزید اداروں کا اضافہ ہوا، جن میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: چرچ آف انگلینڈ سکول (۱۸۳۴ء)؛ دارالعلوم، یعنی اورینٹل کالج (۱۸۵۴ء)، جو معلّمین کی تربیتی درسگاہ تھی؛ اعلیٰ تعلیم کے ادارے: اینگلو ورنیکلر سکول (۱۸۷۰ء)، جس کا ۱۸۸۰ء میں حیدرآباد کالج کے نام سے مدراس یونیورسٹی سے الحاق ہوا؛ سول انجینئرنگ سکول (۱۸۶۹ء)، جس کا قیام محکمۂ تعمیرات عامّہ کے سلسلے میں عمل میں آیا)، کارخانے اور گودام، نیز بعد ازاں بلدیات اور محکمۂ صحت (بہت سے شفاخانے ریاست کے طول و عرض میں قائم کیے گئے؛ ضلعی صدر مقامات میں سرجنوں اور ڈسپنسروں کا تقرر کیا جاتا تھا، جن میں سے کم و بیش سب کو حیدرآباد میڈیکل سکول (۱۸۴۶ء) میں برطانوی ریزیڈنٹ کے سرجنوں کی زیر ہدایت تربیت دی جاتی تھی۔ مؤخرالذکر میں سے پہلا سرجن میکلین Maclean تھا، جو ۱۸۵۴ء میں اپنی سبکدوشی سے قبل سولہ مسلمانوں کو جراحی اور طب کی تربیت دے چکا تھا)۔ آگے چل کر اس محکمے نے ریاست کی ریلوے کو بھی اپنی تحویل میں لے لیا، جس کا افتتاح ۱۸۷۴ء میں ہوا تھا۔ سر سالار جنگ نے ۱۸۸۳ء میں وفات پائی تو ریاست کی انتظامیہ میں بحیثیت مجموعی استحکام اور کارگزاری کی صلاحیت پیدا ہو چکی تھی، جس کی جزئیات میں اس کے جانشین ترمیم و اصلاح کرتے رہے۔ سالار جنگ کے عہد میں جو تجربہ حاصل ہوا تھا وہ ''قانونچۂ مبارک'' کی اساس قرار پایا۔ یہ سرکاری ضابطہ ۱۸۹۲ء میں وزیر اعظم کی رہنمائی کے لیے نافذ کیا گیا تھا۔ آئندہ سال جملہ وزرا پر مشتمل ایک مجلس مشاورت کے قیام سے اسے مزید استحکام ملا۔ ۱۸۸۴ء میں میر محبوب علی خان سن بلوغ کو پہنچا اور ۱۹۱۱ء میں اس کا بیٹا، یعنی (آخری) نظام، میر عثمان علی خان بہادر فتح جنگ اس کا جانشین ہوا۔ ان دونوں حکمرانوں کے عہد میں حیدرآباد کو ایک جدید ریاست بنانے کا عمل جاری رہا۔ حفظان صحت، تعلیم، رسل و رسائل اور تعمیرات عامّہ کے شعبوں میں بالخصوص قابل قدر اصلاح ہوئی۔ برطانوی ہند کے نمونے پر بہت سے نئے شعبے قائم کیے گئے، مثلاً سرکاری محکمۂ مطبوعات اور نہایت اعلیٰ درجے کا محکمۂ آثار قدیمہ۔ آخرالذکر محکمے نے ریاست کے آثار قدیمہ کی حفاظت کے علاوہ بڑے وسیع پیمانے پر تحقیقات و مطبوعات کا بھی آغاز کیا اور اس سلسلے میں ہندو اور بدھ مت کے آثار (مثال کے طور پر اجنتا، ایلورا [رکّ بآں] اور اورنگ آباد کے غار تلیگو کتبات کے مجموعے)، نیز عہد اسلامی

ں تاریخ اور یادگاروں پر خاص توجہ دی گئی۔ سلامی علوم کی، جس کا میدان بڑا وسیع ہے، حیدرآباد کے مجلے *Islamic Culture* (از ۱۹۲۷ء) میں عکاسی ہوتی تھی۔ سیاسی طور پر ریاست کی حدود میں کوئی خاص تبدیلی واقع نہ ہوئی، اس کے سوا کہ ۱۹۰۲ء میں برار کے مفوضہ اضلاع کا نظم و نسق انتظامی طور پر مستقلاً برطانوی حکومت کو پچیس لاکھ روپے سالانہ کے ٹھیکے پر دے دیا گیا۔ ۱۸۵۸ء میں آخری مغل شہنشاہ کی معزولی تک حیدرآباد شہنشاہ دہلی کی براے نام سیادت کو تسلیم کرتا تھا، جس کا ثبوت وہاں کی ٹکسال سے جاری شدہ سکّوں پر کندہ عبارت سے ملتا ہے، تاہم اس کے بعد حکومت ہند کی سیادت اعلٰی کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ جنگ عظیم میں نظام نے اتحادیوں کی جنگی مساعی میں جو مدد دی تھی، اس کے اعتراف کے طور پر حکومت برطانیہ نے ۱۹۱۸ء میں اسے اگزالٹڈ ہائی نس کا خطاب دیا؛ ۱۹۳۶ء میں اس کے خطابات میں برار کو بھی شامل کر لیا گیا اور ولی عہد کو شہزادۂ برار کا خطاب عطا ہوا۔ [حکومت نظام کا ہمیشہ یہ موقف رہا کہ ریاست حیدرآباد اور برطانوی ہند دو حلیف طاقتیں ہیں۔ حیدرآباد پر حکومت برطانیہ کے اقتدار اعلٰی کا غیر واضح اعلان پہلی بار ۱۹۲۵ء میں کیا گیا۔ جب نظام نے تنازع برار کے سلسلے میں کسی تیسری طاقت کو ثالث بنانے کا مطالبہ کیا۔ اسے مسترد کرتے ہوئے وائسراے ہند لارڈ ریڈنگ نے نظام کے نام ایک مراسلے میں لکھا کہ (۱) تاج برطانیہ کی سیادت (Paramountcy) ہندوستان میں سب سے برتر ہے؛ (۲) کسی ریاست میں کوئی حکمران شہنشاہ برطانیہ کی منظوری کے بغیر مسند نشین نہیں ہو سکتا؛ (۳) ریاستوں کے اندرونی معاملات میں برطانوی حکومت کو حق مداخلت حاصل ہے اور (۴) نظام کو یار وفادار حکومت برطانیہ (Faithfull Ally of the British Government) کا خطاب حاصل ہونے کے باوجود دیگر ریاستوں کے حکمرانوں کے مقابلے میں کوئی جداگانہ یا برتر حیثیت نہیں دی جا سکتی۔ بایں ہمہ ریاست حیدرآباد کو برطانوی ہند کی دیگر ریاستوں کے مقابلے میں کئی پہلوؤں سے ایک جداگانہ حیثیت حاصل رہی۔ حیدرآباد کا اپنا سکّہ، اپنی ڈاک، اپنی ریل، اپنی فوج، اپنی جامعہ اور اپنا نظم و نسق تھا، جو ابتدا سے رائج تھا اور انگریز کے اعلٰی اقتدار کے تصور کے باوجود ہمیشہ باقی رہا۔ ہر سال حیدرآباد کا یوم خود مختاری منایا جاتا تھا۔ حکومت حیدرآباد نے کبھی کسی ریاستی ادارے میں، بشمول ایوان والیان ریاست (Chamber of Princes)، شرکت نہیں کی اور نہ اس کے لیے سلطنت برطانیہ نے اسے مجبور کیا۔ مزید براں ۱۹۳۶ء میں برطانوی حکومت نے برار پر حیدرآباد کی مقتدر اعلٰی حیثیت کو تسلیم کرتے ہوئے اعلان کیا کہ (۱) ولی عہد حیدرآباد کو پرنس آف برار کا لقب حاصل ہوگا؛ (۲) صوبجات متوسط و برار کے گورنر کا تقرر نظام کے مشورے سے ہوا کرے گا؛ (۳) حیدرآباد کا ایجنٹ جنرل برار میں رہا کرے گا؛ (۴) حکومت برطانیہ نظام کو پچیس لاکھ روپے سالانہ ادا کرے گی اور (۵) حکومت حیدرآباد کا پرچم سرکاری طور پر برار میں لہرایا جائے گا.

یہی وجہ ہے کہ حیدرآباد برطانوی اقتدار اعلٰی کا تصور کبھی قبول نہ کر سکا اور وہاں کے مسلمانوں کی مقبول ترین جماعت مجلس اتحاد المسلمین کے اغراض و مقاصد میں اس تصور کی مخالفت ہمیشہ سے شامل رہی۔ اس کے برعکس آل انڈیا نیشنل کانگرس کا ابتدا ہی سے یہ ادعا رہا کہ آزادی حاصل ہونے کے بعد ہندوستان کی جدید حکومت ہر معاملے میں برطانوی حکومت کی جانشین ہوگی اور ریاستوں کے اندرو

معاملات میں اسے ویسے ہی ''پیراموئنسی'' کے اختیارات حاصل ہوں گے۔ بہر حال حیدرآباد کے سرکاری اور سیاسی حلقوں نے کانگرس کا یہ دعوٰی کبھی تسلیم نہیں کیا۔

جب انگریزوں نے ہندوستان سے دست کش ہونے کا فیصلہ کیا تو ''پیراموئنسی'' کے اختتام کا اعلان کیا گیا۔ کابینہ مشن نے ۱۲ مئی ۱۹۴۶ء کو رؤسائے ہند کو اطلاع دی کہ ''جب برطانوی حکومت رخصت ہو گی تو پیراموئنسی جانشین حکومت یا حکومتوں کو منتقل نہیں کی جائے گی بلکہ ریاستیں اس حالت پر عود کر آئیں گی جو معاہدات سے قبل انہیں حاصل تھی۔ اس طرح ۱۷ جولائی ۱۹۴۷ء کو مسودۂ قانون آزادی ہند کی دوسری خواندگی کے وقت وزیر ہند نے دارالامرا میں بیان دیتے ہوئے کہا کہ جس تاریخ سے نئی مملکتیں قائم ہوں گی وہ سارے عہد نامے اور معاہدے کالعدم ہو جائیں گے جن کی رو سے ریاستوں پر ہمیں حاکمیت حاصل ہوئی تھی، ریاستیں اپنی قسمت کی مالک بن جائیں گی اور انہیں آزادی ہو گی کہ جدید مملکتوں میں سے کسی ایک سے اشتراک کریں یا ان سے علحدہ رہیں''۔

۱۱ جون ۱۹۴۷ء کو نظام نے حیدرآباد کی آزادی کا فرمان صادر کیا، جس میں یہ ظاہر کیا گیا کہ پاکستان میں شرکت ہندو رعایا کے لیے اور ہندوستان میں شرکت مسلم رعایا کے لیے باعث دل آزاری ہے، اس لیے حیدرآباد آزاد رہ کر دونوں مملکتوں سے دوستانہ تعلقات قائم رکھے گا اور ہندوستان سے بوجہ ہمسائگی ہر معاملے میں تعاون کرے گا۔ ماہ جولائی میں ہندوستان کی آئندہ حکومت کے ساتھ تعلقات کی نوعیت طے کرنے کے لیے حیدرآباد سے ایک سرکاری وفد دہلی گیا، مگر اسے کسی سمجھوتے پر پہنچے بغیر واپس آنا پڑا۔ ۱۵ اگست کو حصول آزادی کے بعد انڈین یونین نے حیدرآباد کو مرعوب کرنے کی ہر ممکن کوشش شروع کر دی تاکہ وہ بھارت میں شامل ہونا منظور کر لے۔ بالآخر ۲۹ نومبر کو ایک معاہدۂ انتظامات جاریہ کی تکمیل کی گئی، جس کی رو سے دونوں حکومتوں نے مستقل معاہدے تک باہمی تعاون کا اعلان کیا اور طے پایا کہ (۱) مشترکہ معاملات میں بشمول امور خارجہ، دفاع و مواصلات دونوں حکومتوں کے تعلقات انہیں بنیادوں پر قائم رہیں گے جو ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء سے قبل نمائندۂ تاج برطانیہ اور نظام کے درمیان موجود تھیں؛ (۲) حیدرآباد اور دہلی میں دونوں حکومتوں کے ایجنٹ جنرل متعین کیے جائیں گے؛ (۳) بھارتی حکومت پیراموئنسی کے اختیارات استعمال نہیں کرے گی؛ (۴) معاہدے سے متعلق نزاعات ثالثی کے سپرد ہو سکیں گے اور (۵) معاہدے کی مدت تاریخ تکمیل سے ایک سال مقرر کی گئی۔

معاہدۂ جاریہ کی انڈین یونین کی طرف سے بہت جلد خلاف ورزیاں شروع ہو گئیں۔ حیدرآباد کی سرحدوں پر بھارتی فوجوں کو جمع کر دیا گیا، جنھوں نے ریاست میں داخل ہو کر وہاں کے باشندوں پر مظالم شروع کر دیے۔ ریاست کے اندر غیر مسلم انتہا پسندوں کو جدید ترین اسلحہ فراہم کیا گیا، جنھوں نے دہشت انگیزی اور مسلمان کشی کی ایک منظم مہم کا آغاز کر دیا۔ ریاست کی سخت ترین معاشی ناکہ بندی کر دی گئی۔ پٹرول کی فراہمی بند کر کے حمل و نقل کو مفلوج کر دیا گیا۔ اسی طرح کلورین اور ادویہ کی سپلائی روک دی گئی جس سے مختلف شہروں میں ہیضہ پھوٹ پڑا، امراض میں اضافہ ہوا اور ہزاروں جانیں ضائع ہوئیں۔ روزمرہ کی ضروریات زندگی، اشیاے خوردنی اور کپڑے

وغیرہ کی فراہمی بھی روک دی گئی تاکہ عوام میں ہراس پیدا ہو۔ ریاست کے وزیر اعظم میر لائق علی نے مفاہمت کی ہر ممکن کوشش کی، نزاعی مسائل کو طے کرنے کے لیے ثالث مقرر کرنے کا بار بار مطالبہ کیا، استصواب عامّہ کے ذریعے آخری فیصلہ کرنے کی تجویز بھی پیش کی، لیکن انڈین یونین نے ہر تجویز کو ٹھکرا دیا اور حسب ذیل مطالبات کیے: (۱) رضاکار تنظیم کی فوری تحلیل؛ (۲) کامل ذمے دارانہ حکومت کا قیام؛ (۳) موجودہ حکومت کی تبدیلی؛ (۴) امن و امان کی بحالی اور (۵) سکندر آباد میں بھارتی فوج کا تقرر۔

جب مفاہمت کے تمام راستے بند ہو گئے تو ریاست نے اپنا مسئلہ ۲۱ اگست ۱۹۴۸ء کو سلامتی کونسل کے سامنے پیش کر دیا۔ ۱۳ ستمبر ۱۹۴۸ء کو علی الصبح انڈین یونین نے حیدرآباد پر پوری قوت کے ساتھ باقاعدہ فوجی حملہ کر دیا۔ ورنگل، بیدر اور عادل آباد کے ہوائی اڈوں پر بمباری کی گئی۔ سرکاری فوجوں نے برائے نام مقابلہ کیا اور ۱۷ ستمبر کو حیدرآباد کے کمانڈر انچیف العیدروس نے انہیں واپسی کے احکام دے دیے، البتہ رضاکاروں نے نہایت جانبازی سے بھارتی فوج کا مقابلہ کیا اور شدید نقصان برداشت کیے۔ ۱۸ ستمبر کو سقوط کا اعلان ہو گیا۔ محتاط اندازوں کے مطابق تقریباً دو لاکھ مسلمان وحشیانہ تشدد کا شکار ہوئے۔ ہزاروں خاندان اجڑ گئے۔ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کسی نہ کسی طرح پاکستان پہنچ گئی۔ نظام کے اختیارات بھارت کے فوجی گورنر نے سنبھال لیے اور حیدرآباد کو جبرًا ہندوستانی علاقے میں شامل کر کے وہاں اپنا دستور نافذ کر دیا۔ مدارس میں اردو تعلیم ختم کر دی گئی، سرکاری دفاتر میں ہندی کو لازمی قرار دیا گیا، مسلمانوں کو سرکاری ملازمتوں سے برطرف کیا گیا، مساجد منہدم کی گئیں، لائق علی اور ان کے ساتھی وزرا کو نظر بند کر دیا گیا، مجلس اتحاد المسلمین کے صدر قاسم رضوی کو سات سال کی قید بامشقت کی سزا دی گئی۔ مارچ ۱۹۵۲ء میں یہاں فوجی حکومت ختم کر کے نمائندہ وزارت کا قیام عمل میں آیا اور نظام کو راج پرمکھ کا درجہ دیا گیا، لیکن یکم نومبر ۱۹۵۶ء کو لسانی بنیادوں پر ریاست کے علاقوں کا انضمام آندھرا، میسور اور بمبئی کے صوبوں میں کر دیا گیا۔ اس طرح جنوبی ہند میں مسلمانوں کی یہ قدیم سلطنت ہمیشہ کے لیے مٹ گئی].

مآخذ: نظام الملک کی ابتدائی تاریخ کے لیے (۱) W. Irvine: *Later Mughals*، طبع جادو ناتھ سرکار، ۲ جلدیں، کلکتہ ۱۹۲۱ - ۱۹۲۲ء، بالخصوص مآخذ؛ مختصر تذکرے، در (۲) خافی خان: منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۶۹ء و انگریزی ترجمہ در Elliot و Dowson: *History of India* ...، ج ۷؛ (۳) غلام علی آزاد: خزانۂ عامرہ، مطبوعۂ کانپور؛ (۴) شاہ نواز خان: مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۷۷ء تا ۱۸۹۵ء و انگریزی ترجمہ از Beveridge، کلکتہ ۱۹۱۲ء؛ مزید مآخذ کے لیے (۵) میر ابوالقاسم (وزیر میر عالم): حدیقۃ العالم (۱۸۰۲ء)، چاپ سنگی، حیدرآباد ۱۳۱۰ھ؛ (۶) لچھمی نرائن کھتری: مآثر آصفی، بحوالۂ فہرست مخطوطات انڈیا آفس، طبع Ethé، عدد ۴۶۸؛ دربار حیدرآباد میں پیشوا کے سفیروں کے بعض اہم مرہٹی مراسلات کے لیے دیکھیے (۷) *Selections from the Peshwa Daftar*، طبع سردیسائی، ۴۵ جلدیں، بمبئی ۱۹۳۴ء ببعد؛ (۸) *Selections from the Poona Daftar*، طبع سردیسائی، بمبئی ۱۹۳۰ء؛ فارسی مراسلات اور دیگر دستاویزات کے حوالوں کے لیے دیکھیے (۹) جادو ناتھ سرکار: *Fall of the Mughal Empire*، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ انگریزی اور فرانسیسی کارخانوں کے بارے میں دیکھیے (۱۰) H.H. Dodwell: *Dupleix and Clive*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ آصف جاہی دربار

میں Eyre کی سفارت کے لیے (۱۱) J.T. Wheeler: *Madras in the olden time*، ج ۲، مدراس ۱۸۶۲ء؛ (۱۲) *Lettres et conventions des gouverneurs de Ponichery avec différents princes hindows, 1666-1793*، پانڈیچری ۱۹۱۴ء؛ مجلّوں میں محولہ مآخذ کے لیے دیکھیے (۱۳) Pearson، عدد ۲۰۲۵ تا ۲۱۰۸، و تکملہ، عدد ۲۲۴۵ تا ۲۳۹۵؛ نیز رک بہ مآخذ، بذیل نظام الملک و مرھٹہ.

متأخر تاریخ، بالخصوص سالار جنگ کی اصلاحات کے لیے دیکھیے (۱۴) سیّد حسین بلگرامی و ولموٹ C. Willmot: *Historical and descriptive sketch of His Highness the Nizam's dominions*، ۲ جلدیں، بمبئی ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء؛ (۱۵) *Gazetteer of Aurangabad*، بمبئی ۱۸۸۴ء؛ انھیں پر مبنی (۱۶) *Imperial Gazetteer of India*، جس میں محکمۂ مردم شماری اور مقامی انتظامیہ کی فراہم کردہ معلومات کا مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے؛ حیدرآباد میں متعینہ ریزیڈنٹوں کی سوانحعمریوں میں سے (۱۷) Col. Meadows Taylor: *Story of my life*، ۲ جلد، لنڈن ۱۸۷۷ء، قابلِ ذکر ہے؛ نیز رک بہ مآخذ، بذیل سالار جنگ.

حیدر آباد سے متعلقہ مزید معلومات کے لیے رک بہ مقالات ذیل: اورنگ آباد؛ بیدر؛ بیجاپور؛ دکھن؛ دولت آباد؛ ایلورا؛ گولکنڈا؛ گلبرگہ؛ کرناٹک؛ قطب شاھیہ؛ مرھٹہ؛ نلدرگ؛ پرندہ؛ رائچور؛ ادگیر؛ ورنگل۔ سکوں؛ ٹکسال‌داری اور زبان کے لیے رک بہ سکہ، ٹکسال؛ اردو؛ مزید برآں رک بہ ھند؛ [نیز دیکھیے (۱۸) C. H. Briggs: *The Nizam*، ۱۸۶۱ء؛ (۱۹) *Gazetteer for the Haiderabad Assigned District Commonly Called Berar*، طبع A. C. Lyall، ۱۸۷۰ء؛ (۲۰) *Cambridge History of India*، ج ۵، باب ۱۹، ۲۳؛ (۲۱) G. Yazdani: *Bidar*، ۱۹۴۸ء؛ (۲۲) *The early History of the Deccan*، ۲ جلدیں، ۱۹۶۰ء؛ (۲۳) V.P. Menon: *Story of the Integration of the Indian States*، باب ۱۷ تا ۱۹، ۱۹۵۶ء؛ (۲۴) معین نواز جنگ: *The case of the Hyderabad in UNO*، (۲۵) کے۔ ایم۔ منشی: *The End of an Era*؛ (۲۶) علی یاور جنگ: *Hyderabad in Retrospect*؛ (۲۷) Campbell-Johnson: *Mission with Mountbatten*؛ (۲۸) سر آرتھر لوتھین: *Kingdoms of Yesterday*؛ (۲۹) سر مرزا اسمٰعیل: *My Public life*؛ (۳۰) ڈی۔ ایف۔ کراکا: *Fabulous Moghul*؛ (۳۱) سیّد محمد احسن: *Hindus in Hyderabad*؛ (۳۲) میر لائق علی: *Tragedy of Hyderabad*؛ (۳۳) سیّد علی اصغر بلگرامی: مآثر دکن، حیدرآباد ۱۹۲۳ء؛ (۳۴) نجم الغنی: تاریخ ریاست حیدرآباد دکن، مطبوعۂ نولکشور ۱۹۳۰ء؛ (۳۵) ھاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، ۲ جلدیں، مطبوعۂ کراچی؛ (۳۶) حیدرآباد کی خونیں داستان، کراچی ۱۹۴۸ء (بار دوم ۱۹۵۰ء)؛ (۳۷) بدر شکیب: حیدرآباد کا عروج و زوال، کراچی ۱۹۶۶ء].

(J. BURTON-PAGE [و ادارہ])

حیدرآباد (سندھ): [پاکستان کے] صوبۂ سندھ * کا ایک شہر، جو ۲۵ درجے ۲۳ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۶۸ درجے [۲۵ دقیقے] طول بلد شرقی پر ۳۶ مربع میل کے رقبے پر پھیلا ہوا ہے اور کراچی اور لاھور کے بعد مغربی پاکستان کا تیسرا بڑا شہر ہے۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۴۳۴۵۳۷ ہے، جس میں مسلمانوں کی تعداد ۴۲۲۷۸۶ ھیں۔ یہ شہر قدیم نیرون (یا نران) کوٹ کی جگہ پر آباد ہے، جسے محمد بن قاسم الثقفی نے دوسری صدی ھجری/ آٹھویں صدی عیسوی میں فتح کیا تھا۔ شہر کی بنیاد زمانۂ حال ھی میں پڑی ہے۔ اسے ۱۱۸۲ھ/ ۱۷۶۸ء میں حاکم سندھ غلام شاہ کلھوڑا نے بسایا تھا، جس کا صدر مقام خداباد، ضلع دادو، ۱۱۷۱ھ/ ۱۷۵۷ء کے سیلاب

سے جزوی طور پر تباہ ہو گیا تھا۔ اس نے ایک ٹیلے پر، جو مقامی آبادی میں گنجوٹکر کے نام سے معروف تھا، چھتیس ایکڑ کے رقبے میں پختہ اینٹوں کا ایک بڑا قلعہ بنوایا اور (حضرت علیؓ بن ابی طالب الملقب بہ حیدر کے نام پر) شہر کا نام حیدرآباد رکھا۔ غلام شاہ نے ۱۱۸۷ھ / ۱۷۷۳ء میں میں وفات پائی اور میروں کے مقابر میں دفن ہوا۔ یہ مقابر اس احاطے میں موجود ہیں جو ھیرآباد کے محلے میں موجودہ سنٹرل جیل کے پاس واقع ہے۔ ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۳ء میں کلھوڑا خاندان کے زوال کے بعد یہ شہر تالپوروں کے قبضے میں چلا گیا، جنھوں نے اسے اپنا دارالحکومت بنا لیا۔ نئے حاکم فتح علی خان نے شہر میں بہت سا ادل بدل کر کے اسے اپنی مرضی کے مطابق دوبارہ تعمیر کرایا۔ تالپوروں کا خاندان ۱۲۵۹ھ / ۱۸۴۳ء تک حکمران رہا جب کہ میانی کی جنگ کے بعد حیدرآباد سمیت سارے سندھ پر انگریزوں کا قبضہ ہو گیا۔ جنگی، سیاسی اور تجارتی اسباب کے تحت نئے حکمرانوں نے دارالحکومت کراچی منتقل کر دیا، جس کے نتیجے میں حیدرآباد کے بجائے کراچی کی خوشحالی میں اضافہ ہونے لگا۔

پرانا شہر بےڈھب سا تعمیر ہوا ہے، اس کے گلی کوچے تنگ ہیں جن میں قدیم طرز کے تنگ و تاریک اور کئی منزلہ مکانوں کی قطاریں ہیں۔ ان مکانات کی انوکھی وضع قطع یہ ہے کہ ان کی چھتوں پر [بادگش بنے ہوئے ہیں، جن کا بالائی حصہ جنوب مغرب کی جانب کھلا رکھا جاتا ہے۔ یہ کراچی سے آنے والی نسیم بحری کو کھینچتے ہیں اور ہوا خود بخود نیچے کھلے ہوئے راستے سے کمروں میں داخل ہو کر مکانات کو ٹھنڈا کر دیتی ہے]؛ جب چارلس نپیئر نے سندھ پر فاتحانہ یلغار کی تو اسے ان بادگشوں پر چھوٹی توپوں کا دھوکا ہوا تھا۔ شہر کا سب سے بڑا بازار ''شاہی بازار'' کہلاتا ہے، جو کسی قدر چوڑا ہے اور اس میں دن بھر بھیڑ رہتی ہے۔ غلام شاہ کا تعمیر کردہ قلعہ اب تقریباً کھنڈر بن چکا ہے۔ [اس کے اندر ایک مقبرہ ہے، جس پر نیلی ٹائلوں کا نہایت عمدہ کام ہوا ہے۔ تقسیم برصغیر کے بعد] بھارت سے آئے ہوئے مسلم پناہ گزینوں نے قلعے میں ڈیرے جما لیے تھے۔ اب انھیں شہر کی نئی مضافاتی بستیوں میں جو ان کے لیے تعمیر ہوئی ہیں، منتقل کر دیا گیا ہے۔ قدیم ایام میں قلعے کے ارد گرد ایک خندق تھی، جو اب ملبے سے اٹ گئی ہے۔ یہ خندق قلعے کو پرانے شہر سے جدا کرتی ہے (شہر اور قلعے کی جو حالت ۱۸۳۹ء میں تھی اس کے تفصیلی بیان کے لیے دیکھیے *The Gazetteer of the Province of Sind*، "B" جلد ۲: ضلع حیدرآباد، طبع بمبئی ۱۹۲۰ء، ص ۴۰ تا ۲۴۴)۔ اپریل ۱۹۰۶ء میں قلعے میں بارود کے ذخیرے میں دھماکہ ہوا، جس سے قلعے کے اندر اور باہر بہت سی عمارتیں اور دکانیں تباہ ہو گئیں۔ اس کے بعد قلعہ محکمۂ دیوانی کے حکام کے سپرد کر دیا گیا۔ بارود خانے کے صحن میں، جہاں دھماکا ہوا تھا، میانی اور دبّا کی لڑائیوں میں کام آنے والے متعدد انگریزوں کی قبریں تھیں۔

شہر کی مشہور عمارتوں میں سندھ کے سابق حکمرانوں یعنی میروں کے مقابر ہیں۔ یہ مقابر اس ٹیلے کے انتہائی شمالی طرف واقع ہیں جس پر شہر آباد ہے۔ کلھوڑوں کے مقابر فن تعمیر کا اعلیٰ نمونہ ہیں جب کہ تالپوروں کی قبریں جدید طرز تعمیر کی بھونڈی نقل ہیں۔ تمام مقابر رنگین ٹائلوں (روغنی اینٹوں) سے مزین ہیں، جن پر ھندسی شکل کے بیل بوٹے بنے ہوئے ہیں، لیکن ان کے رنگ ڈھنگ سے کسی اعلیٰ کاریگری کا اظہار نہیں ہوتا۔ تالپوروں کے عہد حکومت میں ان کے شکست خوردہ دشمنوں، یعنی کلھوڑوں کے مقابر عدم توجہی کا شکار رہے

جو آج بھی کس مپرسی کی حالت میں ہیں، حالانکہ وہ بارونق شہر کے وسط میں واقع ہیں اور قانون تحفظ آثار قدیمہ کے تحت ان کی نگہداشت ہوتی ہے۔ ۱۹۵۳ء میں سندھ یونیورسٹی حیدرآباد میں منتقل کر دی گئی۔ ۱۹۶۲ء میں سندھی زبان اور ادب کے فروغ اور قدیم سندھی مصنّفین کی عربی و فارسی تصانیف کی طباعت و اشاعت کے لیے حکومت نے سندھی ادبی بورڈ قائم کیا۔ حال ہی میں شہر میں شاہ ولی اللہ اکادمی کا قیام عمل میں لایا گیا ہے جس کی غرض شاہ ولی اللہ (دیکھیے الدہلوی) کی حکمت اور اسلام کے مذہبی اور دینی فکر کے بارے میں ان کے علمی کارنامے پر علمی تحقیق و جستجو ہے۔

گزشتہ چند برسوں میں شہر کافی حد تک پھیل گیا ہے اور کئی مضافاتی بستیاں بس گئی ہیں [مثلاً جنوب میں شاہ لطیف آباد کالونی، مشرق میں صنعتی علاقہ اور شمال مغرب میں جام شورو۔ شہر کے مشرق ہی میں عظیم الشان غلام محمد براج ہے، جس کا ۱۹۵۵ء میں افتتاح ہوا تھا۔ حیدر آباد کا شمار پاکستان کے بڑے بڑے صنعتی مراکز میں ہوتا ہے۔ یہاں کپڑے کے متعدد کارخانے ہیں۔ اس کے علاوہ شیشے کا سامان، مٹی کے برتن، ٹرنک اور فرنیچر بہت عمدہ تیار ہوتا ہے۔ یہاں کی ایسبسٹاس فیکٹری ملک بھر میں مشہور ہے]۔ بول چال کی زبانیں اردو اور سندھی ہیں اور آبادی مختلف عناصر، مثلاً بلوچیوں، سیّدوں، راجپوتوں، جاٹوں، میر نسل کے خالص سندھیوں، میواتیوں اور مہاجروں پر مشتمل ہے۔ [حیدرآباد قومی شاہراہ پر کراچی سے ۱۲۶ میل کے فاصلے پر واقع ہے]۔

مآخذ : (۱) *Gazetteer of the Province of Sind*، جلد "B" ۲ : ضلع حیدرآباد، بمبئی ۱۹۲۰ء، ۳۹ تا ۵۰؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، آوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۱۳ : ۳۱۲ تا ۳۲۲؛ (۳) *Hyderabad District Census Report*، کراچی ۱۹۶۱ء، ص ۱ تا ۲۶؛ (۴) Abdul Hamid : *Towns of Pakistan*، کراچی ۱۹۵۰ء، بذیل مادّہ؛ (۵) Postans : *Personal Observations on Sind*، لنڈن ۱۸۴۳ء؛ (۶) W. F. Napier : *The conquest of Scinde*، لنڈن ۱۸۴۵ء؛ (۷) Richard Burton : *Sind*، لنڈن ۱۸۵۱ء؛ (۸) وہی مصنّف : *Sind revisited*، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۹) J. Burnes : *Narrative of a visit to the Court of Sind in 1828*، ایڈنبرا ۱۸۳۱ء؛ (۱۰) Henry Cousens : *Antiquities of Sind*، بمبئی ۱۹۲۹ء، بذیل مادّہ؛ (۱۱) H. Pottinger : *Travels in Baluchistan and Sinde*، لنڈن ۱۸۱۶ء؛ (۱۲) Alexander Burnes : *Travels into Bukhara and a voyage on the Indus*، لنڈن ۱۸۳۴ء؛ (۱۳) Del Hoste : *Memoirs on Sind*، لنڈن ۱۸۳۹ء؛ (۱۴) Edward Backhouse Eastwick (پولیٹیکل ڈیپارٹمنٹ کا ایک سابق افسر) : *Dry Leaves from Young Egypt*، بار دوم، لنڈن ۱۸۵۱ء؛ (۱۵) Annemarie Schimmel، در *WI*، ۹/۳ - ۴ (۱۹۶۱ء) : ۲۲۳ تا ۲۴۳ (سندھی ادبی بورڈ، کراچی کی سرگرمیاں)؛ [(۱۶) *Pakistan Year Book 1969*، کراچی ۱۹۶۹ء؛ (۱۷) ہاشمی فرید آبادی : تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی؛ (۱۸) کیبی سیر ہوا : آج کا پاکستان، (اردو ترجمہ از محمد حسن رابع، لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۸۳ تا ۹۷)]۔

(بزمی انصاری [و ادارہ])

حیدر اوغلو : زیادہ صحیح قرہ حیدر۔ اوغلو، *
محمد؛ بعض اوقات اسے ''بیگ'' کا خطاب بھی دیا جاتا ہے۔ کتابوں میں اس کے باپ قرہ حیدر کا ذکر صرف ایک قزّاق کی حیثیت سے ملتا ہے۔ اولیا چلبی (سیاحت نامہ، ۴ : ۲۷۴ تا ۳۴۷، اور قبّ نعیما، ۴ : ۴۲) کے مطابق وہ ۱۰۵۰ھ / ۱۶۴۰ء کے لگ بھگ پہاڑوں میں چلا گیا اور اسکشہر اور ازمیر

(سمرنا) کے درمیانی دروں میں قافلوں کو لوٹنا شروع کر دیا۔ قرہ مصطفٰی کی وزارت عظمٰی کے دوران میں (اور اس لیے ۱۰۵۲ھ / ۱۶۴۳ء سے پہلے، جب وزیر کو پھانسی دی گئی) آناطولی میں قرہ حیدر کے خلاف ''نفیرِ عام'' کا اعلان کیا گیا، یعنی شہری آبادی کو اس کی تلاش میں شامل کیا گیا! آخر اولوبورلو کے نزدیک گھیر کر اسے مار ڈالا گیا.

(نعیما، محلِّ مذکور) میں اس کے بیٹے کا پہلی مرتبہ ذکر ۱۰۵۷ھ / ۱۶۴۷ء کے موسم خزاں میں آیا ہے، لیکن وہ شاید اس سے پہلے بھی سرگرم تھا، انقرہ صَرْخَن اور حمید ایلی کے درمیان دروں میں لوٹ مار میں مصروف تھا، یعنی ایران، عرب ممالک اور ازمیر سے بُرسہ اور استانبول کی طرف آنے والے بڑے راستوں میں۔ اس کا مرکز صَفُود داغی میں تھا (اسکشہر کے شمال میں)، اور اس زمانے کے تمام بدنام ڈاکو اس کے تابع تھے (اولیا کا انقرہ کے نزدیک 'بلِق - حصار' میں ان سے سامنا ہوا جن کے وہ نام دیتا ہے، ۲: ۳۱۸ تا ۳۲۶)! ان میں سے سب سے زیادہ نمایاں قِنْرجی - اوغلو تھا۔ ان ڈاکوؤں کے ساتھ، جنھیں کتابوں میں اشقیا اور جَلالی کہا جاتا ہے، گاہے گاہے آناطولی کے بدمعاش گروہوں کی بڑی تعداد شامل ہو جاتی تھی (۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء میں ۷۰۰)، جنھیں سکبان، سَروجہ سِرِیجہ، یا زیادہ عام طور پر لِوَند کہا جاتا تھا۔ جب کسی پاشا کے ہاں ملازمت یا سرکاری نوکری حاصل نہ کر پاتے تو یہ آوارہ سپاہی کسی باغی رہنما کے ساتھ شامل ہو جاتے اور لوٹ مار پر گزر بسر کرتے (دیکھیے Ç. Uluçay: *Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*، استانبول ۱۹۴۴ء؛ M. Akdağ: *Celâlî isyanları, 1550-1603*، انقرہ ۱۹۶۳ء؛ M. Cezar: *Osmanlı tarihinde Levendler*، استانبول ۱۹۶۵ء)۔ ایک موقع پر حیدر اوغلو نے اپنے پیروؤں سمیت سرکاری نوکری اختیار کرنے کی خواہش کی وجہ سے سنجاق بیگی کے طور پر تقرر کی درخواست کی؛ لیکن اس کے باوجود کہ اس نے وزیراعظم کے پاس خاصی بڑی رشوت بھیجی (نعیما، ۴: ۲۳۹، ۲۴۷)، یہ درخواست مسترد کر دی گئی۔ اس پر اس نے اکشہر اور اِلغُن کے درمیان حاجیوں کے ایک بڑے قافلے پر حملہ کر دیا۔ وہ تمام سڑکوں پر قابض تھا، اور اس نے مقامی آبادی، کسانوں اور شرفا کو مجبور کیا کہ وہ اس کی ملازمت اختیار کریں۔ اس پر کرمان کے بیگلربیگی وزیر اِبشِیر مصطفٰی پاشا کو سر عسکر مقرر کر کے اسے حکم دیا گیا کہ آناطولی کے بیگلربیگی ابراہیم پاشا کے ساتھ تعاون کر کے حیدر اوغلو کو کچل دیا جائے (ایک فرمان مورخہ ذوالقعدہ ۱۰۵۷ھ / دسمبر ۱۶۴۷ء کے ذریعے، دیکھیے Ç. Uluçay کتاب مذکور، دستاویز ۱۲۰؛ قب نعیما، ۴: ۲۷۰)۔ تمام سپاہیوں کو جو آناطولی میں چھوڑ دیے گئے تھے (اقریطش میں اس مہم میں اتنے زیادہ سپاہیوں کی عدم موجودگی کے باعث میدان بدمعاشوں کے ہاتھ رہ گیا تھا)، اس کی کمان میں دے دیا گیا۔ اگرچہ ابشیر پاشا نے حیدر اوغلو کو صفود داغی کے مقام پر محصور کر لیا، لیکن وہ اسے گرفتار نہ کر سکا (استانبول کی طرف خط مورخہ ۲۵ صفر ۱۰۵۸ھ / ۲۱ مارچ ۱۶۴۸ء)، اور یہ ڈاکو فرار ہو گیا، کیونکہ ابشیر پاشا کو نئے احکام ملے کہ وہ سیواس کے باغی والی وَرْوَر علی پاشا کے خلاف چڑھائی کرے اور کچھ دارالخلافہ میں اہم واقعات، یعنی سلطان ابراہیم کی معزولی کی وجہ سے نئے سلطان محمد چہارم نے حیدر اوغلو کے خلاف آناطولی کے نوجوان اور ناتجربہ کار نئے بیگلربیگی احمد پاشا کو بھیجا جس نے (افیون) قرہ حِصار کے نزدیک شکست کھائی (شعبان

۱۰۵۸ھ/اگست - ستمبر ۱۶۴۸ء) اور قتیرجی اوغلو نے اسے قتل کر دیا۔ پاشا کے ناقابلِ اعتبار صَروجہ اور سکبانی دستے حیدر اوغلو کے ساتھ جا ملے۔ حیدر اوغلو کا وقار اور اس کی قوت پر اب اربابِ اختیار کی توجہ مرتکز ہوگئی: کتنجی عمر پاشا زادہ محمد پاشا کو آناطولی کا بیگلربیگی مقرّر کیا گیا، اور اسے حیدر اوغلو کے خلاف فوجی کارروائیوں کے سالار کے طور پر غیر محدود اختیارات (استقلال) دے دیے گئے؛ تقرر کے پروانے میں اسے آگاہ کر دیا گیا کہ اس ڈاکو کی گرفتاری ''اقصای مُراد همایون'' تھی، اور آناطولی، کرمان اور بولی کی سنجاق کے تمام میسّر دستے اس کے اختیار میں دے دیے گئے (فرمان مورخہ یکم رمضان ۱۰۵۸ھ / ۱۹ ستمبر ۱۶۴۸ء کے لیے دیکھیے Uluçay، دستاویز ۱۲۴؛ صَرخَن کے قاضیوں کے نام اس کا خط، دستاویز ۱۲۳)۔ اس ڈاکو کی اس نئی پیشکش کو کہ اگر اسے کوئی عہدہ دے دیا جائے تو وہ ہتیار ڈال دے گا، پھر ردّ کر دیا گیا، جس پر اس نے قرہ حصار میں لوٹ مار کی، اور پھر اسپارتہ پر چڑھائی کر دی۔ اس کے قریب اس پر اچانک حملہ کیا گیا اور وہ زخمی ہو گیا اور اسے حمید ایلی کی سنجاق کے مُتسلِّم آبازہ (اولیا کے نزدیک: قوجہ) حسن آغا نے گرفتار کر لیا (نعیما، ۴: ۳۷۴ تا ۳۷۵، اور اس سے قدرے مختلف بیان، اولیا، ۲: ۴۷۴)۔ اسے استانبول میں وزیر اعظم کے سامنے پیش کیا گیا جس نے حکم دیا کہ اسے پَرمَق - قپی میں پھانسی دے دی جائے (تفصیلات در اولیا، ۲: ۴۷۴ تا ۴۷۹)۔

قرہ حیدر اوغلو کی زندگی ہی میں ایک ایسے مقبول بطل کے طور پر اس کے متعلق، دوسرے ڈاکوؤں کی طرح، داستانیں گھڑی گئیں جو اپنے باپ کے قتل کا انتقام لینے کے لیے پہاڑوں میں چلا گیا تھا۔ اس کے متعلق کاتب علی نے ایک ''ترکو'' لکھی جسے موسیقی کی دھنوں پر ترتیب دیا گیا اور بہت گایا گیا (دیکھیے *Üç Eşkiya türküsü* : Ç. Uluçay، در *TM*، ۱۹۵۸ء، ۱۲: ۸۷ تا ۹۰۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(HALIL İNALCIK)

حیدر علی: اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں سلطنت خدا داد میسور (جنوبی ہند) کا بانی۔ حیدر علی قریشی النسب تھا اور اس کا خاندان دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں مکۂ معظمہ سے ہجرت کر کے ہندوستان آیا۔ وہ ۱۱۳۴ھ/۱۷۲۱-۱۷۲۲ء میں ضلع کولار کے ایک چھوٹے سے قریے بودی کوٹہ میں پیدا ہوا۔ اس کا والد شیخ فتح محمد جنوبی ہند کے مغل صوبے سرا کا منصبدار تھا اور اس کی والدہ مجیدہ بیگم وہاں کے زمیندار اکبر علی خان کی دختر تھی۔ ابھی حیدر علی پانچ سال کا تھا کہ اس کا والد ایک لڑائی میں مارا گیا اور اس کے گھر کا سارا اثاثہ لوٹ لیا گیا۔ یتیم حیدر کی اس کے چچازاد بھائی حیدر صاحب نے پرورش کی جو میسور کی فوج میں ایک اچھے عہدے پر فائز تھا اور اسے فن سپہ گری میں طاق کر دیا۔

حیدر علی نے سب سے پہلے کرناٹک کے نواب محمد علی والا جاہ کے بھائی عبدالوہاب کی ملازمت اختیار کی۔ اس زمانے میں میسور کا راجا محض ایک کٹھ پتلی تھا اور تمام تر اختیارات اس کے وزیر اور خسر نند راج کے ہاتھ میں تھے۔ اس نے حیدر صاحب کی سفارش پر حیدر علی کو سرنگپٹن (سرنگا پٹم) میں ریاستی فوج کے ایک چھوٹے سے دستے کی کمان دے دی۔ حیدر علی نے اندرون ریاست کی شورشوں کو فرو کرنے اور کرناٹک کی جنگوں میں ایسی جانبازی اور فوجی صلاحیت کا ثبوت دیا کہ نند راج نے اسے ڈنڈیگل کا گورنر مقرر کر دیا

(۱۷۵۲ء)۔ جس زمانے میں میسور کی فوجیں کرناٹک کی لڑائی میں مصروف تھیں، مرہٹہ پیشوا بالاجی باجی راؤ نے میسور پر حملہ کر دیا۔ راجا نے ایک کروڑ روپے دینے کا اقرار کیا اور بطور ضمانت ریاست کا بیشتر حصہ مرہٹوں کی کفالت میں دے دیا۔ جب ایک عرصہ گزر جانے کے بعد رقم ادا نہ کی گئی تو مرہٹے ان علاقوں پر باضابطہ قبضہ کرنے لگے (۱۷۵۵ء)۔ حیدر علی نے اطراف و جوانب کے علاقوں سے مطلوبہ رقم جمع کر کے راجا کے سامنے پیش کر دی تو اس نے خوش ہو کر اسے فتح حیدر بہادر کا خطاب دیا اور سپہ سالار افواج مقرر کر کے مرہٹوں سے معاملات طے کرنے کے کلّی اختیارات سونپ دیے۔ حیدر علی نے صلح کے بجائے جنگ کو ترجیح دی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مرہٹہ فوج بھاگ نکلی۔ ۱۱۶۹ھ / ۱۷۵۸-۱۷۵۹ء میں نندراج سیاست سے کنارہ کش ہو گیا تو راجا نے حیدر علی کے مشورے سے کھنڈے راؤ برھمن کو وزیر اعظم مقرر کر دیا۔ اسی زمانے میں حیدر علی نے مرہٹوں کے خلاف نظام دکن کے بھائی بسالت جنگ کو فوجی مدد دی اور قلعۂ ہوسکوٹہ فتح کیا۔ اس کے عوض بسالت جنگ کی سفارش پر شہنشاہ دہلی نے صوبۂ سرا کی صوبیداری کا فرمان حیدر علی کے نام جاری کر دیا۔ اگست ۱۷۶۰ء میں کھنڈے راؤ نے راجا کے ساتھ مل کر حیدر علی کو بے دخل کرنے کی کوشش کی، مگر حیدر علی نے اسے شکست دے کر سرنگپٹن پر قبضہ کر لیا، کھنڈے راؤ کو گرفتار کر کے ایک پنجرے میں قید کر دیا اور راجا کے مصارف کا انتظام کر کے حکومت کے تمام اختیارات خود سنبھال لیے۔

اب حیدر علی توسیع مقبوضات کی طرف متوجہ ہوا۔ ننдی، بدنور اور بنگلور کو فتح کر کے گوا پر چڑھائی کی اور پرتگیزوں نے کاروار کا علاقہ دے کر جان بچائی۔ حیدر علی نے اسی زمانے میں ایک بحری بیڑا بھی تیار کیا اور علی راجا کو امیرالبحر مقرر کیا، جس نے جزیرۂ مالدیپ پر قبضہ کر لیا، لیکن چونکہ اس نے وہاں کے راجا کی آنکھیں نکلوا دی تھیں اس لیے حیدر علی نے اسے معزول کر دیا۔ اس پر نائروں نے بغاوت کر دی۔ حیدر علی انھیں شکست دیتا ہوا کالی کٹ تک پہنچ گیا۔ کالی کٹ کی تسخیر کے بعد کوچین کے راجا نے بھی اطاعت قبول کر لی۔ ۱۷۶۳ء میں مرہٹوں نے پھر میسور کا رخ کیا اور بدنور پر قبضہ کر لیا، لیکن جب حیدر علی کی آمد کی خبر سنی تو واپس ہو گئے۔

حیدر علی کی فتوحات سے خوفزدہ ہو کر انگریزوں نے نظام اور مرہٹوں سے اتحاد کر لیا۔ کرناٹک کا نواب محمد علی والا جاہ پہلے ہی سے ان کی سرپرستی قبول کر چکا تھا۔ ان سب کی متحدہ فوجوں نے بغیر کسی وجہ کے میسور پر حملہ کر دیا۔ یہ میسور کی پہلی جنگ (۱۷۶۷ء تا ۱۷۶۹ء) کہلاتی ہے۔ انگریزوں نے ایک طرف تو منگلور کے ساحل پر اپنی فوجیں اتار دیں اور دوسری طرف پیش قدمی کرتے ہوئے بالا گھاٹ پر قبضہ کر لیا، جہاں محمد علی نے کولار کو اپنا صدر مقام قرار دیا، جو حیدر علی کا مولد تھا۔ حیدر علی کے بڑے بیٹے ٹیپو سلطان [رک بآں] نے منگلور کا محاصرہ کر لیا۔ چند روز بعد حیدر علی بھی آ پہنچا۔ ان کا حملہ ایسا شدید تھا کہ انگریزی فوج سراسیمگی کی حالت میں سارا سامان چھوڑ کر اپنے جہازوں میں سوار ہوئی اور بمبئی واپس ہو گئی۔ اس کے بعد حیدر علی مشرقی محاذ کی طرف متوجہ ہوا۔ اس نے نہ صرف جنرل سمتھ کو شکست دے کر نرسی پور اور ہوسکوٹہ کے قلعے ان سے دوبارہ چھین لیے بلکہ مختلف مقامات پر شبخون مارنے کا ایسا سلسلہ شروع کیا کہ پہلے مرہٹے اور پھر نظام دونوں حیدر علی

سے سمجھوتا کر کے جنگ سے کنارہ کش ہوگئے۔ اب حیدر علی نے پائیں گھاٹ میں محمد علی کے علاقے فتح کر کے اس کا ملک تباہ و برباد کرنا شروع کیا۔ نیا انگریز سپہ سالار کرنل اوڈ سنگلور کی طرف بڑھا تو حیدر علی نے اسے شکست دے کر اس کے اسلحہ اور بھاری توپوں پر قبضہ کر لیا۔ پھر کپتان نکسن کو ہزیمت دے کر ایروڈ بھی فتح کر لیا اور وہاں کے انگریز افسروں کو مع فوج گرفتار کر کے سرنگپٹن روانہ کر دیا۔ دوسری طرف ٹیپو سلطان بڑھتا ہوا قلعہ سینٹ جارج تک پہنچ گیا اور مدراس پر گولہ باری شروع کر دی۔ بالآخر ۱۷۶۹ء میں حیدر علی کی پیش کردہ شرائط پر انگریز صلح پر مجبور ہوگئے اور طے پایا کہ (۱) فریقین آئندہ ایک دوسرے کے مددگار رہیں گے؛ (۲) مقبوضہ علاقے اور قیدی واپس کر دیے جائیں گے اور (۳) علاقۂ کروڑ، جو محمد علی کی ملکیت تھا، حیدر علی کے قبضے میں رہے گا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ نواب حیدر علی نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو فریق ماننے سے انکار کر دیا تھا اور یہ عہد نامہ نواب اور شاہ انگلستان کے درمیان لکھا گیا۔

۱۷۷۰ء میں پیشوا مادھو راؤ نے ایک بار پھر میسور پر حملہ کیا۔ حیدر علی نے عہد نامے کے مطابق انگریزوں سے مدد طلب کی، مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا، چنانچہ حیدر علی کو تن تنہا مرہٹوں کی کثیر فوج کا مقابلہ کرنا پڑا۔ مرہٹوں کی یورش اتنی زبردست تھی کہ انہوں نے تمام مشرقی اور شمالی اضلاع فتح کر لیے۔ حیدر علی پیچھے ہٹتا ہوا تمام ملک ویران کرتا گیا تاکہ حملہ آور فوج کو رسد نہ مل سکے۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس نے جہاں موقع ملا، ان پر شبخون مارا۔ ان لڑائیوں میں فریقین کو سخت نقصانات اٹھانے پڑے، ۱۷۷۲ء میں پیشوا مر گیا تو اس کی جانشینی کے لیے کشمکش شروع ہو گئی چنانچہ مرہٹہ سپہ سالار نے حیدر علی سے صلح کر لی۔

مرہٹوں کی واپسی کے بعد حیدر علی نے سابقہ نقصانات کی تلافی کے لیے نئی فتوحات کا سلسلہ شروع کر دیا اور ۱۷۷۲ء میں کورگ، ۱۷۷۳ء میں ملیبار، کوچین اور نیلگری، ۱۷۷۴ء میں بلاری اور گتی، ۱۷۷۵ء میں بادامی، دھاڑواڑ اور چتلدرگ اور ۱۷۷۹ء میں کڈپہ فتح کر کے جنوبی ہند میں ایک وسیع اور مستحکم ریاست قائم کر لی۔

۱۷۸۰ء میں میسور کی دوسری جنگ شروع ہو گئی۔ مرہٹوں کے خلاف انگریزوں نے حیدر علی کی مدد نہ کر کے معاہدۂ مدراس کی خلاف ورزی کی تھی، لہٰذا حیدر علی پھر فرانسیسیوں کے قریب ہو گیا۔ اسی اثنا میں یورپ میں انگریزوں اور فرانسیسیوں کے درمیان جنگ چھڑ گئی۔ انگریزوں نے پانڈیچری فتح کر کے فرانسیسیوں کی دوسری بندرگاہ ماہی پر قبضہ کر لیا، جو حیدر علی کے مقبوضہ علاقے ملیبار میں واقع تھی۔ اس پر حیدر علی نے پوری قوت سے کرناٹک پر حملہ کر دیا اور آرنی، ترونوو، کاویری پٹن، محمود بندر وغیرہ فتح کر لیا۔ ۱۷۸۱ء میں پولی پور کی مشہور لڑائی میں انگریزی فوج کو شکست فاش دی اور اس کے سپہسالار کرنل بیلی کے علاوہ تقریباً دو ہزار سپاہی گرفتار کر لیے۔ پھر پیشقدمی کرتے ہوئے ویلور اور ارکاٹ کے مستحکم قلعے فتح کر لیے۔ انگریزوں کا ایک وفد صلح کی درخواست لے کر آیا، جسے نواب نے یہ جواب دے کر لوٹا دیا کہ ”مجھے گمان ہو رہا ہے کہ وہ ان صفات سے عاری ہے“۔ گورنر جنرل وارن ہیسٹنگز نے یہ دیکھ کر کہ چند ساحلی مقامات کے علاوہ پورے کرناٹک پر حیدر علی کا قبضہ ہو گیا ہے اور رفتہ رفتہ مدراس کا علاقہ بھی ہاتھ سے نکلا جا رہا ہے، جنرل

آئر کوٹ کو سپہ سالار بنا کر مدراس روانہ کیا۔ اسے ابتدا میں کچھ کامیابی ہوئی، لیکن چند روز بعد اس کا انتقال ہو گیا (۱۷۸۱ء)، ادھر حیدر علی کو فرانسیسی بیڑے کی کمک حاصل ہو گئی۔ کڈلور کے مقام پر شدید جنگ کے بعد انگریزوں کو کامل شکست ہوئی اور قلعۂ آرنی پر بھی حیدر علی کا قبضہ ہو گیا۔ اس وقت جب انگریزوں کی حالت بہت سقیم تھی اور جنوبی ہند میں ان کے پاؤں اکھڑ رہے تھے، ۶ دسمبر ۱۷۸۲ء کو ارکاٹ کے قریب حیدر علی نے وفات پائی۔ اس کے بعد اگرچہ اس کے لائق فرزند اور جانشین ٹیپو سلطان نے دو سال تک جنگ کو کامیابی کے ساتھ جاری رکھا، تاہم ۱۷۸۴ء میں صلح نامۂ منگلور پر اس کا خاتمہ ہو گیا [رک بہ ٹیپو سلطان]۔ حیدر علی کی میت کو سرنگپٹن لا کر لال باغ میں دفن کیا گیا، جس پر ٹیپو سلطان نے ایک عالی شان مقبرہ تعمیر کروایا۔

حیدر علی طویل قامت، گرانڈیل اور با رعب شخص تھا، وہ بہت بہادر اور اولوالعزم تھا کبھی شکست ہوئی بھی تو حوصلہ ہارنا نہیں جانتا تھا۔ اگرچہ وہ ان پڑھ تھا، مگر ادب شناس تھا۔ اس کے بہت سے اقوال زبان زد عوام تھے، مثلاً ''مردوں کی عمدہ جائے نشست، زین اسپ ہے''؛ ''توپ اور بندوق کی آواز آہنگ و سرود سے زیادہ لطف دیتی ہے''؛ ''میرا پیغمبر بھی اُمّی اور میں بھی اُمّی۔ یہ خدا کی قدرت کا ایک ادنیٰ نمونہ ہے کہ مجھ جیسے جاہل سے ایسے کارہائے نمایاں ظہور میں آئے جو ہزاروں عالموں سے وقوع میں نہ آسکے''۔ اسے فرائض ملک داری پر پورا عبور حاصل تھا، رعایا کے آرام و آسائش کا خیال رکھتا تھا، سخت گیر، مگر عادل تھا۔ اس کے عدل و انصاف کی متعدد روایات مشہور ہیں۔ اس کی بے تعصبی اور مذہبی رواداری کا یہ ثبوت ہے کہ اس نے ہمیشہ ہندوؤں کے جذبات کا احترام کیا، انھیں پوری مذہبی آزادی دی، بڑے بڑے ذمے دار عہدوں پر ان کا تقرر کیا اور ہندو راجا کو تخت پر برقرار رکھا۔ اسے فن تعمیر، خصوصاً قلعے کے فن تعمیر میں بڑی دستگاہ تھی۔ نواب کو اس بات کا احساس تھا کہ مسلمانوں کی کمزوری ان کے باہمی نفاق کا باعث ہے، اس لیے اس نے ہمیشہ ہمسایہ مسلمان ریاستوں سے اتحاد کی کوشش کی، مگر بدقسمتی سے نظام اور محمد علی دونوں انگریزی سیاست کا شکار ہو گئے، اس کے باوجود اس نے ایک ایسی وسیع اور زبردست سلطنت کی بنیاد قائم کی جو اسی ہزار مربع میل پر پھیلی ہوئی تھی اور کئی نواب اور راجا اس کے خراج گزار تھے۔

مآخذ: (۱) حسین علی خان کرمانی: نشان حیدری، بمبئی ۱۳۰۷ھ / ۱۸۹۰ء، مترجمہ W. Niles، ۲ جلدیں، لنڈن ۱۸۴۲، ۱۸۴۶ء؛ (۲) Wilks : *History of Mysore*، ۲ جلدیں، میسور ۱۹۳۰ء؛ (۳) Bowring : *Haider Ali and Tipu Sultan*، آکسفرڈ ۱۸۸۳ء؛ (۴) N.K. Sinha: *Haidar Ali*، کلکتہ ۱۹۴۹ء؛ (۵) امجد علی شہری: سوانح حیدر علی سلطان، امرتسر ۱۹۲۰ء؛ (۶) محمود بنگلوری: سلطنت خدا داد میسور، مطبوعۂ بنگلور؛ (۷) و و، لائڈن، بار دوم، مقالہ حیدر علی خان بہادر از محب الحسن؛ مزید مآخذ کے لیے رک بہ ٹیپو سلطان۔

[ادارہ]

حیدر میرزا [دوغلات]: (اصل نام محمد حیدر تھا، جیسا کہ وہ خود کہتا ہے لیکن وہ میرزا حیدر کے نام سے معروف تھا؛ بابر اسے حیدر میرزا کہتا ہے)، ایک فارسی مؤرخ، تاریخ رشیدی کا مصنّف، ۹۰۵ھ / ۱۴۹۹ء - ۱۵۰۰ء میں پیدا ہوا، اور ۹۵۸ھ/۱۵۵۱ء میں فوت ہوا [اس کے نسب کے لیے دیکھیے دُوغلات]، وہ چغتائی خان یونس کا نواسہ اور بابر کا خالہ‌زاد بھائی تھا۔ اس کے حالات زندگی کے متعلق ہماری بیشتر معلومات اس کی اپنی تصنیف

سے مأخوذ ہیں، بابر (طبع Beveridge، ص ۱۱) نے اس کے لیے چند سطور وقف کی ہیں، ابوالفضل اور فرشتہ نے اس کے آخری برسوں کے متعلق کچھ معلومات بہم پہنچائے ہیں.

اپنے باپ کے قتل (۹۱۴ھ / ۱۵۰۸ء) کے بعد حیدر میرزا کو بخارا سے بھاگ کر براستہ بدخشان کابل جانا پڑا، جہاں وہ ۹۱۵ھ / ۱۵۰۹ء میں پہنچا۔ بابر نے بیٹے کے طور پر اس کا استقبال کیا، اس نے ازبکوں کے خلاف فاتحانہ مہموں میں اور بخارا اور سمرقند کی دوبارہ فتح میں حصّہ لیا، لیکن بالآخر وہ اپنے محسن کو چھوڑ کر فرغانہ میں منگول حکمران سعید خان کے پاس چلا گیا، اس سے گرگان (داماد) کا خطاب حاصل کیا اور کاشغر اور یارکند کے خلاف اس کا ساتھ دیا۔ سعید خان کی بحال کردہ منگولی سلطنت میں اسے ایک نمایاں حیثیت حاصل رہی تھی؛ خان کے حکم پر اس نے دور دراز کے علاقوں، جیسے بدخشان، کافرستان، لداخ اور تبت میں کئی مہمیں سر کیں۔ ۹۳۹ھ / ۱۵۳۳ء میں خان کی وفات اور اس کے جانشین عبدالرشید کی تخت نشینی پر، جو خاندان دوغلات کا دوست نہ تھا، حیدر میرزا کو یہ ملک چھوڑ کر تیموریوں کے پاس جانا پڑا، جن کے خلاف وہ ۹۳۶ھ / ۱۵۲۹ - ۱۵۳۰ء میں بدخشان میں لڑا تھا۔ ۹۴۸ھ / ۱۵۴۱ء میں وہ کشمیر فتح کرنے اور وہاں عملی طور پر اپنی آزاد سلطنت قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا، اگرچہ اس کے سکّے پہلے مقامی حکمران نازک شاہ کے نام پر ڈھالے جاتے تھے اور بعد میں شہنشاہ ہمایوں کے نام پر؛ ۹۵۸ھ / ۱۵۵۱ء میں اسے مقامی آبادی کی ایک بغاوت میں قتل کر دیا گیا.

کشمیر کی حکمرانی کے زمانے میں حیدر نے اپنی کتاب تالیف کی، جو کشمیر کے سابق حکمران عبدالرشید کے نام کی مناسبت سے تاریخ رشیدی مشہور ہوئی۔ دوسرا حصّہ، جس میں مصنّف نے اپنی زندگی کے نشیب و فراز اور اپنے زمانے کے واقعات بیان کیے ہیں، ۹۴۸ھ/ ۱۵۴۱ء تا ۹۵۰ھ/ ۱۵۴۴ء میں ہی لکھا گیا تھا، پہلا حصہ (چغتائی خاندان کی تاریخ، خان تغلق تیمور کی تخت نشینی ۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ - ۱۳۴۸ء سے لے کر) تقریبًا ۹۵۱ھ/ ۱۵۴۴ء تا ۹۵۳ھ/ ۱۵۴۶ء تک۔ بابر اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ اس مصنّف نے اچھی ادبی تربیت حاصل کی تھی، اور یہ اس کی تصنیف سے بھی ظاہر ہوتا ہے؛ یہ کتاب نہ صرف حیدر کے ہم وطنوں میں مقبول ہوئی (مشرقی ترکی میں اس کا دو مرتبہ ترجمہ ہوا) بلکہ دوسرے ممالک (برصغیر پاکستان و ہند، ترکستان اور ایران) میں بھی۔ بعد کے تمام جغرافیہ نویسوں اور مؤرخین نے، جنھوں نے چینی ترکستان اور دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے واقعات پر بحث کی ہے، اسے بطور سند استعمال کیا ہے۔ اس میں شامل، تاریخی اور جغرافیائی حصّے (مختلف صوبوں، قصبوں وغیرہ کے حالات) اس کے زمانے کے حالات کی ایک شاندار تصویر فراہم کرتے ہیں۔ تاریخ رشیدی کے بڑے بڑے اقتباسات روس میں شائع کیے گئے ہیں، بالخصوص از Velyaminov Tsernov : Issledovanie o Kasimovskikh tsaryakh i Tsarevičakh، ۲ : ۱۳۰ ببعد) اور C. Salemann : Mélanges Asiatiques، ۹ : ۳۲۱ ببعد)؛ جب کہ یورپ میں یہ تصنیف E. Denison Ross کے کیے ہوئے انگریزی ترجمے اور N. Elias کی تحقیق (مع حواشی) کے ذریعے معروف ہے (The Taʾrīkh-i-Rashīdī of Mirzā Muḥammad Ḥaidar Dūghlāt، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ دیکھیے تبصرہ از W. Barthold، در Zupiski vost. otd. arkh. obshč، ۱۰ : ۲۱۵ ببعد) نیز دیکھیے Elliot : History of India، ۵ : ۱۲۷ ببعد۔ ابھی تک متن مکمل طور پر شائع نہیں ہوا۔ تاریخ رشیدی

کے علاوہ حیدر میرزا کو مشرقی ترکی میں ایک بیانیہ نظم کا مصنّف بھی خیال کیا گیا ہے، جو بظاہر ٩٣٥ھ / ١٠٢٨ء میں تبت اور بدخشاں میں سرمائی مہموں کے دوران میں تالیف کی گئی تھی۔ آخری حصہ، جس کا بعد میں اضافہ کیا گیا، رجب ٩٣٩ھ / جنوری - فروری ١٠٣٣ء کا ہے۔ یہ تصنیف برلن میں Martin Hartmann کے مجموعے میں مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے۔ اس پر مصنف کا نام نہیں لیکن داخلی شہادت کی بنا پر اس کی شناخت کی گئی ہے۔ احمد زکی ولیدی [طوغان] *Ein türkisches Werk von Haydar-Mirza Dughlat*، در *BSOS*، ٨ / ٣ (١٩٣٧ء) : ٩٨٣ تا ٩٨٩۔

مآخذ : متن میں مندرج ہیں؛ نیز دیکھیے Storey، ص ٢٧٣ تا ٢٧٦ اور ١٢٧٣۔

(W. BARTHOLD)

حَیْدَران : جنوب مشرقی تونس میں ایک جگہ کا قدیم نام۔ جس کی جائے وقوع شاید قابس (Gabes) کے نواح میں اس سڑک پر معیّن کی جا سکتی ہے جو اس شہر سے قیروان کو جاتی ہے۔ جہاں ١١ ذوالحجہ ٤٤٣ھ/١٣ اپریل ١٠٥٢ء کو زیری امیر المُعِزّ بن بادیس کے زیر قیادت صنہاجی فوج بنو ہلال کے لشکر کے ہاتھ سے نیست و نابود ہوگئی، جن کے سپرد افریقہ کو فاطمی خلیفہ نے اس بات کا انتقام لینے کے لیے کیا تھا کہ اس نے بغداد کے عبّاسی خلیفہ کو تسلیم کر لیا تھا۔ حیدران کے مقام پر اسی تاریخ اور اسی جگہ ایک سال کے وقفے سے دو جنگیں نہیں ہوئیں جیسا کہ ابن عذاری کی البیان [المغرب] کی ایک عبارت کا غلط مفہوم سمجھ کر قیاس کیا گیا ہے۔ کچھ عرصے تک یہ موہوم امید باندھنے کے بعد کہ وہ بنو ہلال کو اپنی فوج میں شامل کر لے گا اور اسی طرح ان کے حملے کی اہمیت کو کم کر سکے گا، جس کے اسباب میں سیاست اور اجنبیوں سے نفرت کا یکساں حصہ تھا، زیری حکمران نے ان کے وحشیانہ سیلاب کو روکنے کے لیے ہر چیز کی بازی لگا دی۔ حیدران "زیری" اقتدار کے سقوط کی، اس تمدّن کے خاتمے کی جس کا نمونہ قیروان پیش کرتا تھا اور پورے المغرب کے لیے ایک نئے دور کے آغاز کی یادگار ہے جو بعد ازاں بتدریج مشرق سے مغرب تک خانہ بدوشانہ زندگی کا شکار ہونے کو تھا اور جو اتنی سنگین تھی کہ اس کے اثرات آج بھی نظر آتے ہیں۔

مأخذ : H. R. Idris : *La Berbérie orientale Sous les Zirides*، ج ١ و ٢، پیرس ١٩٦٢ء۔

(H. R. IDRIS)

حِیْر : رَكَ بہ حائر۔

اَلْحِیْرَہ : لخمی بادشاہوں کا دارالسلطنت، جو کوفے سے مغرب میں تین میل (عربی) کے فاصلے پر نجف (مشہدِ علیؓ) سے جنوب مشرق کی جانب گھوڑے کی سواری کے ذریعے ایک گھنٹے کی مسافت پر نجف کی جھیل کے کنارے (جو اب بالکل خشک ہو چکی ہے) اور صحرا کے نزدیک واقع تھا۔ یہ نام آرامی ہے (جو سُریانی حِرتا اور عِبرانی حاصِرْ کے مترادف ہے)۔ اس کے لغوی معنی "کیمپ" یا چھاؤنی کے ہیں لیکن ایک اسم معرفہ کی صورت میں تبدیل ہو کر اس کا اطلاق لخمی سرداروں کے (جو ایرانی سیادت میں تھے) اس مستقل کیمپ پر ہونے لگا جو بعد میں بتدریج ایک شہر بن گیا۔ عربوں کی روایات کے مطابق حیرہ کی بنیاد بُخْت نصر کے عہد میں پڑی تھی مگر اس کا صحیح طور پر تعین نہیں کیا جا سکتا۔ اَلْحِیْرَہ کے اُسْقُفوں کا ذکر کلیسا کی ان مجالس کے ضمن میں آیا ہے جو پانچویں صدی عیسوی میں منعقد ہوئی تھیں [مزید معلومات کے لیے رَكَ بہ مقالۂ لَخْم و جَذِیْمَہ]۔ اب کتبوں میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے Florilegium de Vogüé، ص ٣٨٩،

۴۶۴ ببعد) ۔ اس کا محل وقوع بہت مناسب حال اور موزوں تھا کیونکہ نجف اور فرات کے درمیانی علاقے میں بہت سی نہریں ایک دوسرے کو قطع کرتی تھیں اور یہ علاقہ اناج کی پیداوار اور کھجور کے باغات کی وجہ سے بہت مشہور تھا ۔ یہاں کی آب و ہوا بھی صحت بخش ہونے کے اعتبار سے مشہور تھی ۔ یہاں کے باشندوں میں، جیسا کہ اسقفوں کے ذکر سے ظاہر ہوتا ہے، کچھ عیسائی بھی تھے، جو نسطوری کلیسا کے پیرو تھے، ان میں حیرہ کے شاعر عدی بن زید کا خاندان بھی شامل تھا ۔ خود لخمی بادشاہوں نے بھی بالآخر عیسائی مذہب اختیار کر لیا تھا اور بادشاہ عمرو (۵۵۰ء کے بعد حکمران رہا) کی ماں ہند نے شہر کے اندر ایک دیر (خانقاہ) کی بنیاد رکھی تھی ۔ حیرہ کے قریب بہت سے قلعے اور محلات تھے، جن میں ”قصر ابیض“، جو ایک ایرانی بادشاہ نے بنوایا تھا، ابن بُقیلہ کا قلعہ اور کعب کے علسیوں کا قصر شامل تھے [دیکھیے نیز مقالہ الخورنق] ۔ شہر کی مصنوعات میں حیرہ کی زیتون کا ذکر قدیم شعراء (امرؤ القیس، ۴، ۴۹؛ نابغہ، ۵، ۲۹) نے کیا ہے ۔ یہ شہر تمدن کے ایک خاص معیار کو پہنچ گیا تھا اور بادشاہوں کے دربار میں شعرا جمع رہتے تھے، روایتوں میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حیرہ کے لوگ فن کتابت بخوبی جانتے تھے اور وہیں سے یہ فن عرب میں پھیلا ۔ نعمان سوم (۶۰۲ء) کی موت کے بعد ایرانی بادشاہوں نے اپنی بے تدبیری سے لخمی باجگزار سرداروں کا نظام ختم کر کے وہاں ایرانی حکام (گورنروں) کو مقرر کیا اور عرب سرداروں کو ان کا ماتحت بنا دیا ۔ ۶۳۳ء تک یہی نظام قائم تھا ۔ جب خالد نے مسلمان فوج کے ساتھ حیرہ پر حملہ کیا، اس شہر نے بغیر جنگ کے ہتیار ڈال دیے اور بہت بڑی رقم بطور خراج دینی منظور کی ۔ اس کے بعد اس شہر کی اہمیت ختم ہو گئی اگرچہ ایک عرصے تک یہ شہر موجود رہا اور اس کا ذکر کہیں کہیں ملتا ہے ۔ عباسیوں نے اس مقام کو اپنی سکونت کے لیے پسند نہیں کیا اور کوفے کی روز افزوں ترقی نے اس شہر کو رفتہ رفتہ اور بھی پس پشت ڈال دیا ۔ خلیفہ ہارون الرشید کچھ دنوں حیرہ میں مقیم رہا، وہاں اس نے عمارتیں بھی تعمیر کرائیں مگر اس سے کوفے میں ناراضی پھیل گئی اس لیے خلیفہ شہر کی اقامت چھوڑ گیا ۔ مقتدر (۹۰۸ تا ۹۳۲ء) کے زمانے میں بدویوں کے حملے سے سواد کے دوسرے مقامات کی طرح اسے بھی نقصان پہنچا یہاں تک کہ حکومت کو وہاں ایک فوج بھیجنی پڑی ۔ حیرہ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں وہ بہت وسیع مگر بہت کم آباد تھا ۔ پورے ضلع کے زوال و انحطاط کی وجہ سے بعد میں حیرہ پر اتنا سخت اثر پڑا کہ آخر میں وہ روے زمین سے معدوم ہو گیا ۔ اس کی جاے وقوع اب ایک چراگاہ ہے جہاں چند پست ٹیلے اور ٹھیکروں کے ڈھیر اس کے ماضی کی یاد دلاتے ہیں ۔

مآخذ : (۱) الطبری : تاریخ، طبع ڈخویہ de Goeje، ۱ : ۸۲۱ ببعد، ۸۰۳، ۲۰۱۶ ببعد؛ ۲۰۳۸ ببعد؛ ۲ : ۶۴۵ (دیکھیے مزید بمدد اشاریہ)؛ (۲) البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۲۴۱ ببعد؛ (۳) الدینوری، طبع Guirgas، ص ۱۱۷؛ (۴) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۶ : ۱۰۵؛ ۸ : ۱۳۱؛ (۵) یاقوت، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۲ : ۳۷۵ تا ۳۷۹؛ (۶) *Bibliotheca Geographi. Arabicorum*، ۱ : ۸۲؛ ۲ : ۱۶۳؛ ۷ : ۱۹۲، ۳۰۹؛ (۷) نولدیکہ Nöldeke : *Geschichte der Sassaniden*، ص ۲۵، ۳۳۸؛ (۸) Rothstein : *Die Dynastie der Lakhmiden*، ص ۱۲ تا ۲۰، ۱۳۸؛ (۹) ولہاؤزن Wellhausen : *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ : ۳۸ ببعد، ۶۸ ببعد؛ (۱۰)

Sendschreivon Babylon nach den Ruinen : Meissuer *von Ḥira und Huarnaḳ ben der Dentschen Orient.* ‹*Gesellschaft* ؛ ۱۹۰۱ء.

(Fr. Buhl)

- **خَیْص** : جنوبی عرب کا ایک قصبہ، جو جبل راس کے دامن میں ایک وادی کے مدخل کے پاس، زَبِید [رکّ باں] سے پانچ میل جنوب مشرق میں واقع ہے۔

تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائڈن، بار اوّل.

مآخذ : (۱) الہمْدانی : جزیرہ، ص ۵۳، ۷۱، ۷۵، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۹؛ (۲) یاقوت : معجم، ۲ : ۳۸۰؛ (۳) K. Niebuhr : *Beschreibung Von Arabien*، ص ۲۲۴؛ (۴) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۷۴۹، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸ تا ۷۵۹، ۷۷۹ تا ۸۰۲، ۸۰۳ تا ۸۰۸، ۸۰۹؛ (۵) Manzoni : *El. Yemen*، روما ۱۸۸۴ء؛ (۶) A. Sprenger : *Die alte Geographie Arabiens*، ص ۶۶، ۳۱۰.

(J. Schleifer [تلخیص از ادارہ])

- **حَیْص بَیْص** : ایک عرب شاعر شہاب الدین ابو الفوارس سعد بن محمد بن سعد بن الصَّیفی التّمیمی کا لقب، جس کا دعوی تھا کہ وہ اکثم بن صَیفی کی اولاد ہے (قب اسد الغابة، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۱ : ۱۱۲ ببعد) ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا نام حَیْص بَیْص اس لیے ہو گیا کہ اس نے یہ لفظ ایک دفعہ کسی مجمع کے جوش و خروش کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا تھا (قب لسان، ۷ : ۲۷۳، ۲۸۵ ببعد؛ Grünert : در *Verhandlungen des VII Oriental Congresses*، وی انا ۱۸۸۸ء، Sem. Sect، ص ۲۰۲ ببعد) ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی تاریخ ولادت کا خود اسے بھی علم نہ تھا، خریدة القصر (ورق ۷۰ ۔ الف سطر ۲) کے ایک حاشیے کے مطابق ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء میں وہ پورا جوان تھا (فی ریعان عمرہ) ۔ اس نے شافعی قاضی محمد بن عبدالکریم الوزّان سے رَی میں فقہ پڑھی (قب السبکی : طبقات الشافعیة، ۴ : ۷۷ ببعد)، لیکن اس اثنا میں وہ علوم ادبیہ میں بھی اپنے رجحان طبع کی تسکین کرتا رہا اور اپنی خوبی تحریر کی وجہ سے ایک شاعر اور صاحب طرز انشاپرداز کی حیثیت سے بہت شہرت حاصل کر لی ۔ اسے فن شعر اور بدوی محاورات کا ماہر سمجھا جاتا تھا اور وہ ہمیشہ خالص عربی زبان بولتا تھا ۔ اسے بدوی لباس پہننے کا بھی شوق تھا اور اسی چیز کو اس کے ایک حریف شاعر نے اس کی ہجو کا موضوع بنایا ہے ۔ مشہور ہجو گو شاعر ابن القطّان (۴۷۷-۴۷۸ تا ۵۵۸ھ) سے اس کی اکثر جھڑپیں ہوتی رہتی تھیں اور کہا جاتا ہے کہ اس کا لقب (حَیْص بَیْص) اسی شاعر کی ظرافت طبع کا نتیجہ ہے ۔ اس کے مربیوں میں خلیفہ المسترشد اور المقتفی کا وزیر شرف الدین علی بن طرّاد الزینبی خاص طور پر قابل ذکر ہے ۔ عماد الدین الاصفہانی کی تصنیف خریدة القصر میں اس کے قطعات کا ایک طویل سلسلہ موجود ہے ۔ ان میں متعدد وصفیہ اشعار کے علاوہ ایک بڑی تعداد ان قصائد کی ہے جو اس نے خلیفہ المسترشد (۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء تا ۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء)، خلیفہ المستضیٔ (۵۶۶ھ/۱۱۷۰ء تا ۵۷۵ھ/۱۱۸۰ء)، سلجوقی سلاطین، مثلاً محمود بن محمد بن ملک شاہ (۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء تا ۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء) و مسعود بن محمد بن ملک شاہ (۵۲۷ھ/۱۱۳۳ء تا ۵۴۷ھ/۱۱۵۲ء) اور وزراء خصوصاً الزینبی مذکور، نیز دوسرے امرا کی مدح میں لکھے ہیں [رکّ بہ غازی، سیف الدین] ۔ مراثی کے کچھ ٹکڑے اور اس کے خطوط کے نمونے بھی الاصبہانی کی کتاب میں محفوظ ہیں.

برلن کے قلمی نسخے (Ahlwardt : *Verzeichnis*، عدد ۸۶۲۸، ۳) میں سات مختصر خطوط ہیں، جو شاعر نے خلیفہ کے نام ایک سائل کی حیثیت سے لکھے تھے اور ان کے جواب میں خلیفہ کے خطوط

بھی اس میں موجود ہیں.

حَیص بَیص کا انتقال ۶ شعبان ۵۷۴ھ/۱۷ جنوری ۱۱۷۹ء کو بغداد میں ہوا .

مآخذ : (۱) ابن خَلّکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۵۷، ۷۲۳، ۷۸۰، ۸۱۷ (ترجمہ de Slane، ۱ : ۵۵۹ بعد و ۲ : ۳۲۷، ۵۸۳ بعد و ۳ : ۱۱۹ بعد)؛ (۲) الکتبی : فوات الوفیات (طبع بُولاق ۱۲۸۳ھ)، ۲ : ۳۹۲ بعد؛ (۳) عماد الدین الاصبہانی : خریدۃ القصر، مخطوطۂ لائڈن، ورق ۲۱ الف، Gol. (Cat. Cod. Orient.، ۲ : ۲۰۸ بعد)، ورق ۳۳ ب تا ۵۷ الف (ص ۷۷ تا ۱۲۸)؛ (۴) ہوتسما : Houtsma : Recueil de Textes relatifs à l'Histoire des Seldjoucides، ۲ : ۱۷۵، ۲۱۲؛ (۵) ابن ابی اصیبعہ، طبع A. Müller، ۱ : ۲۸۳ بعد؛ (۶) ابن الاثیر، طبع تورنبرگ، ۱۱ : ۹۱، ۱۰۶، ۲۱۸، ۳۰۰؛ (۷) ابن طِقْطَقی، طبع Ahlwardt، ص ۳۰۰.

(C. VAN ARENDONK)

• **حَیْض** : وہ خون جو انتیس تیس دن میں چند دنوں کے لیے عورتوں کے رحم سے خارج ہوتا ہے۔ حیض کے لیے فقہا نے جو شرعی مدت مقرر کی ہے اگر اس کے بعد بھی خون آتا رہے تو اسے استحاضہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم (۲ [البقرۃ] : ۲۲۲) اس عورت کے ساتھ جنسی تعلقات رکھنے سے منع کرتا ہے۔ غسل [رک بآں] حالت پاکیزگی کو دوبارہ لانے کے لیے ضروری ہے۔ نماز اور رمضان کے روزے حیض والی عورتوں کے لیے معاف ہیں۔ نفاس [رک بآں] کے متعلق بھی ضوابط تقریباً وہی ہیں جو حیض کے ہیں۔ اس موضوع پر مختلف مکاتب فقہ میں اجتہادی اختلافات ہیں، جنھیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے (ان تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب فقہ).

طلاق کے معاملے میں بھی حیض فیصلہ کن عنصر ہے۔ عدت کی مقررہ مدت بھی اسی سے متعین ہوتی ہے۔ بعض بچوں کے حلالی ہونے کے سلسلے میں بھی حیض کے ایام سے مدد ملتی ہے، مگر فقہ میں اس بات کی رعایت کی گئی ہے کہ حمل کی مدت طویل ہو سکتی ہے اور اس کا تعلق بھی مسائل حیض سے ہے.

[ایام حیض سے پاک ہونے کو طُہر کہا جاتا ہے۔ عورت میں حالت طہر وہ ہے جس میں استقرار حمل ہو سکتا ہے، اس لیے گو حالت حیض میں عورت بذاتہ نجس و ناپاک نہیں ہو جاتی تاہم اس کی اس حالت پر طُہر کا لفظ اس لیے استعمال نہیں ہوتا کہ ان دنوں میں وہ نماز اور روزے جیسی عبادتوں کے قابل نہیں ہوتی، جن میں ہر قسم کی پاکیزگی کی ضرورت ہوتی ہے اور حالتِ حیض میں جسمانی آلودگی ہوتی ہے].

مآخذ : (۱) قرآن مجید، ۲ [البقرۃ] : ۲۲۲؛ (۲) احادیث کے مجموعوں (قب ونسنک Wensinck : Handbook) اور (۳) تمام کتب فقہ میں اس مسئلے پر بحث موجود ہے.

(G. H. BOUSQUET)

* **حَیْفا** : جبل الکرمل کے دامن میں فلسطین کی ایک بندرگاہ۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عکّا [رک بآں] کی اتنی شہرت تھی کہ حیفا گوشۂ خمول میں رہا۔ اس کا ذکر سب سے پہلے ناصر خسرو نے کیا ہے، جو ۴۳۸ھ / ۱۰۴۶ء میں وہاں موجود تھا۔ وہ کھجوروں کے جھنڈوں اور بہت سے درختوں کا ذکر کرتا ہے، وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ اس نے جہاز سازوں کو بھی دیکھا، جو بقول اس کے بڑے بڑے بحری جہاز (جُوجی) بناتے تھے (سفرنامہ، طبع و فرانسیسی ترجمہ از Ch. Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء، متن ص ۱۸، ترجمہ ص ۶۰ و طبع Kaviani، برلن s. ۱۳۴۰، ص ۲۶ و انگریزی ترجمہ، در PPTS، ۴ : ۱۲).

صلیبی جنوب کی طرف جاتے ہوئے پہلے تو حیفا کو ایک جانب چھوڑ کر نکل گئے تھے لیکن جلد ہی

ان کی توجہ اس مفید بندرگاہ کی طرف مبذول ہو گئی۔ شاید ان دنوں بھی یہاں جہاز سازی کا ایک مرکز تھا؟ چنانچہ انھوں نے وینس کے ایک بیڑے کی مدد سے شوّال ۴۹۳ھ / اگست ۱۱۰۰ء کے لگ بھگ ایک ماہ کے محاصرے کے بعد اس پر قبضہ کر لیا۔ یہودی یہاں آباد تھے اور فاطمی خلیفہ کی ایک خاص اجازت سے قابض تھے۔ اس کے بدلے میں وہ خراج ادا کرتے تھے اور مسلم دستوں کی مدد سے اس کی حفاظت کرتے تھے۔ قبضہ کرنے کے بعد صلیبیوں نے ان چند لوگوں کے سوا جنھوں نے بھاگ کر جان بچائی یہودیوں، محافظ مسلم دستے اور باشندوں کو جمع کر کے قتل کر دیا۔

صلیبیوں اور مسلمانوں کے درمیان جنگوں کے دوران میں فلسطین کے ساحل پر واقع دوسری بندرگاہوں (رک بہ ارسوف، قیسریہ، یافہ) کی طرح حیفا کا مقدر بھی عکّا سے وابستہ رہا۔ عکّا کی فتح کے بعد ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں دوسرے مقامات کے ساتھ حیفا پر بھی صلاح الدین ایوبی کی فوجوں کا قبضہ ہو گیا (بہاء الدین بن شدّاد: النّوادر السّلطانیہ، طبع الشیال، قاہرہ ۱۹۶۴ء، ص ۷۹؛ ابو شامہ: الروضتین، بار اوّل، ۲ : ۸۸؛ محمد الحموی: التاریخ المنصوری، طبع P. A. Gryaznevič، ماسکو ۱۹۶۰ء، ورق ۹۲ ب؛ ابن واصل: مفرّج الکروب، طبع الشیال، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ۲ : ۲۰۲)۔ بعض فرنگی مآخذ کی رو سے، جن کا صلیبیوں کے بعض جدید ترین مغربی مؤرخین نے بار بار حوالہ دیا ہے، حیفا پر عکّا کی فتح سے پہلے ہی قبضہ ہو گیا تھا، لیکن اسے مسلم مآخذ کی شہادت کے مدنظر لازمی طور پر رد کر دینا چاہیے (دیکھیے W. B. Stevenson : *The Crusaders in the East*، کیمبرج ۱۹۰۷ء، ص ۲۵۰)۔ آخر کار مملوک سلطان الاشرف خلیل نے عکّا کو دوبارہ فتح کرنے کے بعد ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء میں حیفا دوبارہ فتح کر لیا۔

مملوک عہد میں یہ حکمت عملی اختیار کی گئی کہ صلیبیوں کو دوبارہ قابض ہونے سے روکنے کے لیے فلسطین کے ساحل کو برباد ہی رکھا جائے۔ القلقشندی اس کا ذکر صرف ایک کھنڈر کی حیثیت سے کرتا ہے (صبح الاعشٰی، ۴ : ۱۰۰؛ Gaudefroy-Demombynos : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۴)۔ فتح کے بارے میں اولین عثمانی دفاتر [رک بہ دفتر خاقانی] میں حیفا کو آباد مقامات کی فہرست میں شامل نہیں کیا گیا۔ تقریباً اسی زمانے میں پیری رئیس نے اپنے ساحل فلسطین کے تذکرے میں صرف ایک برباد قلعے کا ذکر کیا ہے (U. Heyd : *A Turkish description of the coast of Palestine in the early sixteenth century*، در *IEJ*، ۶ / ۴ (۱۹۵۶ء) : ۲۰۹ اور ۲۱۰ تا ۲۱۱)؛ تاہم ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۱ء کی ایک ترکی دستاویز میں فرنگی تاجروں کا ذکر ملتا ہے جو حیفا کی بندرگاہ کی طرف آیا کرتے تھے (U. Heyd : *Ottoman documents on Palestine 1552-1615*، آکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۹)۔ اس دور میں حیفا طربے Tarabay خاندان کے مقبوضات کا ایک حصّہ دکھائی دیتا ہے۔ ۱۰۳۲ھ / ۱۶۲۳ء میں فخرالدین ثانی معن [رک باں] نے اس کا محاصرہ کیا، جس نے اس شرط پر محاصرہ اٹھا لینے کی پیش کش کی کہ احمد ابن طربے علاقۂ صفد پر حملہ نہیں کرے گا؛ تاہم مؤخرالذکر نے اپنے دشمن کے ہاتھ چڑھ جانے کے خطرے پر حیفا کی تباہی کو ترجیح دی (I. Ben-Zvi : *Ereṣ-Yisrā'ēl we Yishūvā biyyĕme ha-shilton ha-Othmanli*، بیت المقدس ۱۹۵۵ء، بحوالۂ E. Roger : *La terre sainte*، پیرس ۱۶۶۴ء، ص ۷۶ تا ۷۷؛ P. Carali : *Fakhr-al-Din II*، روما ۱۹۳۶ء، اطالوی: ص ۸۰ و عربی: ص ۸۳؛ احمد الخالدی: لبنان

فی عہد الامیر فخرالدین . . . .، طبع A. J. Rustum، بیروت ۱۹۳۶ء، ص ۱۹۷ تا ۱۹۸)۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے دوران میں سیاحوں نے اس کا اکثر ذکر کیا ہے، جس سے بندرگاہ حیفا کے روز افزوں استعمال کی تصدیق ہوتی ہے، اگرچہ آبادی بہت ہی تھوڑی رہی ہے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے چوتھے عشرے کے اواخر یا پانچویں عشرے کے شروع میں حیفا اور اس کے نواح پر شیخ ظاہر العمر [رک باں] کا قبضہ ہو گیا۔ شوال ۱۱۷۴ھ / مئی ۱۷۶۱ء میں دمشق کے عثمانی گورنر عثمان پاشا نے سلطان سے حیفا اور اس کے گرد و نواح کو اپنے صوبے میں مدغم کرنے کا اختیار حاصل کر لیا اور بیروت سے حیفا جانے والے ایک فرانسیسی جہاز پر تیس سپاہی یہ احکام دے کر بھیجے کہ وہ اچانک حملہ کر کے اس گاؤں اور قلعے پر قبضہ کر لیں۔ شیخ ظاہر کو اپنے جاسوسوں سے یہ اطلاع مل گئی، چنانچہ وہ توپ سے گولہ باری کر کے اس جہاز کو دور بھگانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس واقعے کے بعد اس نے موجودہ گاؤں کو مسمار کر کے دو کیلو میٹر شمال مشرق میں ایک نیا گاؤں تعمیر کرایا اور باشندوں کو اس میں منتقل کر دیا۔ اس نئے گاؤں کا نام العمارۃ الجدیدۃ (''نئی تعمیر'') رکھا گیا تھا، لیکن یہ مشہور حیفا الجدیدۃ (یعنی نیا حیفا) کے نام سے ہوا۔ اس کی حفاظت کے لیے خشکی کے تینوں طرف گول برجوں والی فصیلیں بنائی گئیں اور گاؤں اور بندرگاہ کے اوپر ایک مستطیل شکل کا دو منزلہ قلعہ بنایا گیا، جس میں توپیں نصب کی گئیں۔ بقول میخائیل صبّاح یہ قلعہ کافر قزاقوں کے خلاف مدافعت کے لیے، لیکن در اصل نابلس سے متوقع حملوں کا دفاع کرنے کے لیے تعمیر کیا گیا تھا؛ اسے برج ابو سلام یا برج السّلام کہتے تھے۔ پہاڑی پر اس کے کچھ کھنڈر باقی ہیں، جنھیں اب بھی البرج کہتے ہیں (U. Heyd: ذاہر العمر (عبرانی میں)، بیت المقدس ۱۹۴۲ء، ص ۲۹ تا ۳۰، ۳۹ تا ۴۰، ۴۹، بحوالۂ نعمان قسطلی: ملخص تاریخ الزیادنہ در مجلۃ الجنان، ۱۸۷۷ء، ص ۸۵۱؛ عبود الصبّاغ: الروض الزاھر فی تاریخ ظاہر، مخطوطہ، در کتاب خانۂ دانشگاہ امریکیہ، بیروت، ورق ۹ الف و ب؛ میخائیل نقولۃ الصبّاغ: تاریخ الشیخ ظاھر العمر الزّیدانی (Documents inédits pour servir a l'histoire du patriarcat melkite d'Antioche، ج ۳، طبع P. Constantin Bacha، حریصا بدون تاریخ (۱۹۲۷ء؟)، ص ۴۵۰ تا ۴۶).

نیا گاؤں، جسے الشیخ ظاہر نے تعمیر کرایا تھا، جدید حیفا کی اساس ثابت ہوا۔ اس کے زوال کے بعد اس پر جزّار احمد پاشا نے حکومت کی۔ ۱۷۹۹ء میں اس پر فرانسیسیوں نے قبضہ کر لیا، تاہم جب وہ عکّا پر قبضہ کرنے میں ناکام رہے تو اسے بھی چھوڑ دیا۔ ۱۸۳۲ء میں اس پر مصر کے ابراہیم پاشا نے قبضہ کر لیا۔ ۱۸۴۰ء میں ترکی، برطانوی اور آسٹروی جہازوں نے بمباری کر کے عکّا اور حیفا کی بندرگاہوں کو برباد کر دیا۔

عکّا کی بندرگاہ آہستہ آہستہ کار سے اٹ گئی تو آمد و رفت حیفا کی طرف سے ہونے لگی اور اس علاقے کی اہمیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ مراکش، ترکیہ اور بعد میں یورپ سے نوواردوں کی وجہ سے یہودی آبادی میں اضافہ ہو گیا۔ ایک نیا عنصر وہ صلیبی جنگجو تھے جو ٹمپلر Templars کہلاتے تھے اور حیفا میں آباد ہو گئے تھے۔ انھوں نے حیفا کی جدید معاشی ترقی کا آغاز کیا، سڑکیں بنائیں، چار پہیے والی گاڑیوں کو متعارف کرایا؛ دوسرے کارناموں کے ساتھ انھوں نے بھاپ سے چلنے والا ایک کارخانہ تعمیر کیا، انگوروں کے باغات لگائے اور جدید زرعی طریقوں کو متعارف کرایا۔

۲۳ ستمبر ۱۹۱۸ء کو حیفا پر برطانوی دستوں نے قبضہ کر لیا اور وہ فلسطین کے زیر انتداب علاقے کے ایک حصے کی حیثیت سے انتہائی ترقی کے دور میں داخل ہو گیا۔ ۱۹۰۵ء میں حجاز ریلوے [رك بآن] کی شاخ دَرْعَہ-حیفا کے کھل جانے سے اس قصبے کی معاشی زندگی کا ایک نیا دور پہلے ہی سے شروع ہو چکا تھا۔ دمشق اور حوران، نیز عرب کے ساتھ مل جانے سے حیفا کو بندرگاہ کی حیثیت سے ترقی کرنے میں بڑی مدد ملی۔ اسے یافہ اور بیروت پر جلد ہی برتری حاصل ہو گئی۔ ۱۹۱۸ء میں ایک نئی سڑک نے حیفا کو جنوبی فلسطین اور مصر کے ساتھ ملا دیا؛ ۱۹۲۱ء میں اس بندرگاہ کو بہتر بنایا گیا اور بڑے پیمانے پر اس کی توسیع ۱۹۳۳ء میں مکمل ہوئی، جب کہ دس سال کے اندر حیفا کی بندرگاہ میں داخل ہونے والے جہازوں کی تعداد چار گنا ہو گئی تھی۔ ۱۹۳۹ء میں عراق سے تیل کی ایک پائپ لائن کے مکمل ہونے اور ۱۹۳۹ء میں تیل صاف کرنے کے کارخانے کی تکمیل سے اس شہر کی اقتصادی ترقی میں خاصی مدد ملی۔ حیفا کی ترقی میں جو دوسرے عناصر ممد اور معاون ثابت ہوے ان میں خاص طور پر اس صدی کے تیسرے اور چوتھے عشرے میں عربوں کا خاصی تعداد میں یہاں نقل مکانی کر لینا اور زیادہ‌تر وسطی اور مشرقی یورپ سے کثیرالتعداد یہودیوں کا آ کر بس جانا قابل ذکر ہے۔ انتداب کے تحت ہونے والی مردم شماریوں سے آبادی کے یہ اعداد معلوم ہوتے ہیں: ۱۹۲۲ء: ۹۳۷۷ مسلمان، ۸۸۶۳ عیسائی، ۶۲۳۰ یہودی، ۱۶۳ دیگر؛ ۱۹۳۱ء: ۲۰۳۲۴ مسلمان، ۱۳۸۲۴ عیسائی، ۱۵۹۲۳ یہودی، اور ۳۳۲ دیگر۔ ۱۹۴۸ء میں انتداب کے آخر میں حیفا کی آبادی کا تخمینہ ۱۲۰۰۰۰ لگایا گیا تھا، جن میں دو تہائی یہودی تھے اور باقی عرب۔

۲۱ اپریل ۱۹۴۸ء میں حیفا میں مقیم برطانوی دستوں کے سپہ‌سالار نے عرب اور یہودی قائدین کو اطلاع دی کہ وہ اپنی فوجوں کو شہر سے نکال کر بندرگاہ کے علاقے اور اِدھر آنے والی سڑکوں پر مرتکز کرنا چاہتا ہے۔ اس اعلان کے ساتھ ہی [عربوں اور یہودیوں کے درمیان] سخت کشمکش شروع ہو گئی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ شہر یہودیوں کے ہتّے چڑھ گیا اور گفت و شنید کی ناکامی کے بعد عرب آبادی کا بیشتر حصہ بحری راستے سے عکّا اور لبنان، یا خشکی کے راستے سے الناصرہ (Nazareth) کی طرف چلا گیا۔ اس کوچ کے حالات نامعلوم اور مختلف فیہ ہیں (مختلف بیانات کے لیے دیکھیے عارف العارف: النکبة، بیروت ۱۹۵۶ء، ۱: ۲۰۶ تا ۲۲۳؛ R.E. Gabbay : *A Political study of the Arab-Jewish Conflict*، جنیوا - پیرس ۱۹۵۹ء، ص ۹۳ تا ۹۵؛ J. and D. Kimche : *Both sides of the hill*، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۵ تا ۱۱۶، ۱۱۸ تا ۱۲۴؛ G. Kirk : *The Middle East 1945 - 1950*، لنڈن ۱۹۲۴ء، ص ۲۶۱ تا ۲۶۳؛ ولید خالدی: *The Fall of Haifa*، در *Middle East Forum*، دسمبر ۱۹۵۹ء، ص ۲۲ تا ۳۲؛ محمد نمر الخطیب: من اثر النکبة، [دمشق؟] ۱۹۵۱ء؛ N. S. Horch : *The edge of the Sword*، لنڈن و نیویارک ۱۹۶۱ء، ص ۹۷ تا ۱۰۰؛ H. Sacher : *Israel, the establishment of a state*، لنڈن ۱۹۵۲ء، ص ۲۳۱ تا ۲۳۵).

۱۹۶۵ء میں حیفا میں عربوں کی دس ہزار کی آبادی تھی، جس میں مسلمان، دروز، بہائی اور عیسائی شامل تھے۔ بیشتر مسلمان کوہ کرمل کی ڈھلانوں پر وادی نسناس کے محلے میں رہتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ:
(۱) لسٹرینج: *Palestine*، ص ۴۴۶؛ (۲) A. S. Marmaruji : *Textes géographiques arabes sur la*

Palestine، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۵۸؛ (۳) L. A. Mayer و J. Pinkerfeld : *Some principal muslim religious buildings in Israel*، بیت المقدس ۱۹۵۰ء، انگریزی متن: ص ۳۹ تا ۵۰، عربی متن: ص ۳۵ تا ۳۶؛ (۴) Palestine Exploration Fund : *Survey of Western Palestine, Memoires*؛ (۵) R. Guérin : *Description de la Palestine, Samarie*، ج ۲، پیرس ۱۸۷۶ء، ص ۲۵۱ تا ۲۵۹، *Galilée*، پیرس ۱۸۸۰ء، ۱ : ۳۹۹ تا ۴۰۰؛ (۶) F. M. Abel : *Géographie de la Palestine*، ج ۲، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۷) B. T. Dawling : *The Town of Haifa*، در *QSPEF*، ۱۹۱۴ء، ص ۱۸۴ تا ۱۹۱؛ (۸) L. Oliphant : *Haifa, or life in modern Palestine*، لنڈن ۱۸۸۷ء؛ (۹) J. J. Rothschild : *History of Haifa and Mt. Carmel*، (عام خاکہ)، حیفا ۱۹۳۴ء۔

(ادارہ د۲، لائڈن)

حِیَل: (ع)، حیلہ کی جمع، بمعنی تدبیر، ترکیب، چارۂ کار، چال، بچنے کا طریقہ، مقصد حاصل کرنے کا ذریعہ۔ اس کے علاوہ یہ بہت سے فنون کی اصطلاح کے طور پر آتا ہے، مثلاً حِیَل جنگی چالوں کے لیے بھی ایک فنی اصطلاح ہے۔ یہ اصطلاح فنون جنگ کی کئی کتابوں کے نام کا جزو ہے اور کتابوں میں جا بجا اس کی بحث آئی ہے۔ ان میں سے قدیم ترین تصنیف ہرثمی الشعرانی کی کتاب الحیل ہے، جو مأمون الرشید کے نام معنون ہے (الفہرست، ص ۳۱۴، سطور ۲۲ تا ۲۷) میں اس کی ترتیب کے بارے میں تفصیلی معلومات ملتی ہیں، لیکن بدقسمتی سے مندرجات کے متعلق کچھ مذکور نہیں۔ زمانۂ ما بعد کی ایک مقبول عام تصنیف علی بن ابی بکر الہروی (م ۶۱۱ھ/ ۱۲۱۵ء) کی التذکرة الهرویة فی الحیل الحربیه ہے (براکلمان: تکملہ، ۱ : ۸۷۹)۔ فنون حرب کی دوسری تصانیف کے ساتھ H. Ritter نے اس کا تجزیہ *Isl.*، ۱۸ (۱۹۲۹ء): ۱۴۴ ببعد، میں کیا ہے۔ J. Sourdel-Thomine نے ایک ضروری مقدمے اور فرانسیسی ترجمے کے ساتھ اس کو BEO، ۱۷ (۱۹۶۲ء): ۱۰۵ تا ۲۶۸، میں شائع کیا ہے۔ کتاب الحیل فی الحروب و فتح المدائن و حفظ الدروب بھی مقبول رہی ہے، جو سکندر اعظم کی طرف منسوب کی جاتی ہے، مگر جعلی ہے۔ درحقیقت یہ ایک مسلم مصنف کا علمی کارنامہ ہے، جو ۶۲۲ھ/ ۱۲۲۵ء سے قبل گزرا ہے (دیکھیے Ritter : کتاب مذکور، ص ۱۵۱ ببعد؛ فہرستِ مخطوطات لائڈن، بار اول، ۱۹۱۴ و ۱۹۱۵؛ P. Voorhaeve : *Hand List*، ص ۱۱۶ ببعد؛ نیز دیکھیے ابن النحاس الدمشقی (م ۸۱۴ھ/ ۱۴۱۱ء) کی مشارع الاشواق الی مصارع العشاق کے آخری باب کی دوسری فصل (براکلمان، ۲ : ۹۱ ببعد و تکملہ، ۲ : ۸۳)۔

حِیَل کے دوسرے معنی میکانکی تدبیریں (میکانیات) اور مشینی ایجادات ہیں۔ اس عنوان پر مقبول عام تصنیفیں بنو موسٰی بن شاکر (تیسری صدی ہجری کا نصف آخر / نویں صدی عیسوی، براکلمان: ۱ : ۲۱۶ و تکملہ، ص ۳۸۳، جہاں *Isis* کے بجائے *ISL* پڑھنا چاہیے) کی ہیں، اس کے علاوہ ابن الرزاز الجزری کی تصنیف کتاب فی معرفة الحیل الهندسیه ہے (زمانۂ تصنیف ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۵ء، براکلمان، ۱ : ۴۹۴ و تکملہ، ص ۹۰۳)۔ اس کتاب کی مختلف فصول کے ترجموں کی فہرست کے لیے دیکھیے ISL، ۱۱ (۱۹۲۱)، ۳۱۲، شمارہ، K. Weitzmann : *The Greek sources of Islamic Scientif Illustrations*، در Analecta Grientatia Herzfeld، نیویارک ۱۹۵۲ء، ۲۴۴ تا ۲۶۶؛ R. Ettinghausen : *Arab painting*، ۱۹۶۲ء، ۹۳، ۹۵ ببعد)۔ رمل پر ایک رسالہ موسومہ کتاب الحیل الروحانیة کا بھی ذکر ضروری ہے جو غلط طور پر الفارابی سے منسوب ہے (دیکھیے براکلمان،

۱، ۲۳۳، نمبر ۹)۔

اس کے علاوہ حِیَل کی ایک قسم وہ بھی ہے جس میں بھکاریوں، مداریوں اور جعل سازوں کے حیلے اور فریب آتے ہیں۔ الجاحظ نے اس مبحث پر چند رسائل لکھے ہیں (براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۴۴ عدد ۵۵، ۶۶؛ دیکھیے Arabica، ۳ / ۲ (۱۹۵۶ء)، عدد ۹۵، ۱۱۱؛ الجوبری کی کتاب المختار فی کشف الاسرار (مندرجات کی تفصیلی فہرست کے لیے دیکھیے Ahlwardt: فہرست مخطوطات برلن، عدد ۵۵۶۳؛ نیز دیکھیے حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۳: ۱۱۸ ببعد، عدد ۳۶۵۷؛ Isl، ۱۵ (۱۹۲۶ء)، ۲۲۷، حاشیہ ۱۳) جس سے بہت سے اقتباس اخذ کیے گئے ہیں، اس سلسلے کی اہم کتاب ہے جس میں ان دھوکے بازوں کے پوست کندہ حالات بیان کیے گئے ہیں۔ شعبدہ بازی اور ہر قسم کی مشکلات کے ظریفانہ حل ایسے ادب میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ [بعض کتابوں میں شرعی حیلوں کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جب شرعی حدود میں مقاصد کا حصول ممکن نہ ہوتا ہو تو ان کے ایسے قانونی حیلے نکالے جائیں جو ظاہر میں شرع کے مطابق ہوں مگر ان کے ذریعے احکام کے عمل اور اس کے لازمی نتائج سے بچ نکلنے کی صورت نکل آئے، یعنی خلاف ورزی بھی نظر نہ آئے اور تکلیف شرعی سے بھی بچنے کا پہلو نکل آئے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ بعض کم درجے کے فقیہوں نے یہ حیلے نکالے ہوں، مگر ممتاز فقہا کا دامن ان سے پاک ہے۔ بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ کی طرف بھی حیلے منسوب کیے ہیں مگر یہ ان پر بہتان ہے (دیکھیے شبلی: سیرۃ النعمان؛ خضری: تاریخ فقہ اسلامی، ترجمۂ اردو از عبدالسلام ندوی)۔ یہ حیلے اس زمانے میں عام ہوئے ہوں گے جب لوگ دین کو ماننے کے باوجود تکالیف شرعیہ کو اپنے اوپر بوجھ سمجھنے لگے ہوں گے اور قوموں پر ایسے ادوار آیا کرتے ہیں، مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس بارے میں فرقے کے اختلاف نے بھی بڑا حصہ لیا ہے۔ فرقوں کی اس مناقشت میں اپنے مخالفوں کو بدنام کرنے کا اچھا موقع مل جاتا تھا۔ اس لیے ان کے خلاف حِیَل کا الزام بڑا کارگر ثابت ہوتا تھا۔ ایک پہلو یہ بھی نظر آتا ہے کہ بعض فقہا کی فقہی تعبیروں اور فتووں کو بھی حِیَل کا نام دیا گیا، حالانکہ قیاس کے اصول کو تسلیم کر لینے کے بعد، جب مسائل کی قیاسی تعبیریں کی گئیں تو فقہا (وکلا) کے ایک طبقے نے اس سے فائدہ اٹھایا اور اپنے موکلوں کے لیے آسانیوں کے کچھ راستے نکالے۔ چنانچہ مخاطرہ، مواضعہ وغیرہ کی اصطلاحیں ان کی نشاندہی کرتی ہیں۔ با ایں ہمہ ائمۂ کبار اور بڑے بڑے فقہا اکثر بچتے رہے اور اہل حدیث کا گروہ تو اس قسم کے حیلوں کا شدید دشمن رہا]۔

اہل حدیث شرعی حیلوں کو مسترد کرتے رہے۔ امام بخاریؒ [رک بآں] نے اپنی الصحیح میں ایک مستقل عنوان سے کتاب الحیل (عدد ۹۰) اس کے رد میں لکھی ہے۔ صحیح البخاری کے شارحین، العینی اور القسطلانی اشارہ کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے مناقشات احادیث کے الفاظ سے بھی آگے نکل جاتے ہیں جن کو وہ اس باب میں استدلال کے طور پر لاتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ علمی ذرائع سے پتا چلتا ہے کہ حنبلی بھی شرعی حیلوں کے خلاف تھے۔ قاضی ابو یعلی (م ۴۵۸ھ / ۱۰۶۶ء) نے ایک کتاب، کتاب ابطال الحیل لکھی تھی (H. Laoust: Méthodologie Canonique، ۲۰۰، حاشیہ ۱)۔ امام ابن تیمیہ [رک بآں] نے ایک خاص کتاب (اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل) میں عام طور پر شرعی حیلوں کو اعتراضات کا نشانہ بنایا ہے اور خاص کر اس نام نہاد تحلیل کی دھجیاں اڑا دی ہیں جس کا مقصد تین

طلاقوں کے بعد سابق شوہر اور سابقہ بیوی میں دوبارہ شادی کرانا تھا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس عورت کا نکاح ایک دوسرے شخص سے اس شرط پر کر دیا جاتا تھا کہ وہ صحیح یا فرضی خلوت کے بعد طلاق دے دے گا (دیکھیے Laoust: *Essai*، ۳۵۳ ببعد)۔ ابن قیم الجوزیہ [رَكَ بآں] (م ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء) نے کتاب الموقعین (۳: ۱۰۳ تا ۱۰۹، ۱۱۹ تا ۳۷۷) میں حیل سے متعلقہ کتابوں کے بہت سے حوالوں سے شرعی حیلوں پر بڑی لمبی چوڑی بحث کی ہے۔ انہوں نے جائز و ناجائز شرعی حیلوں میں فرق بتایا ہے۔ جائز وہ شرعی حیلے ہیں جن سے جائز مقاصد حاصل کیے جا سکتے ہیں اور ناجائز وہ حیلے ہیں جن کے ذریعے مذموم مقاصد حاصل ہوسکتے ہیں۔ جائز حیلوں میں تجارتی قانون کی بہت سی تدبیریں شامل ہیں (اس کے خلاصے اور جزوی ترجمے کے لیے دیکھیے J. P. M. Mensing: *De bepaalde Straffen*، لائڈن ۱۹۳۶ء، ۱۰۲ تا ۱۲۷)۔ حنفی ان شرعی حیلوں کو جو کسی کے لیے نقصان دہ ہوں یا جن میں فرار ضیق کا رنگ ہو، ممنوع مانتے ہیں، لیکن جن حیلوں میں تیسیر (جائز آسانی) کے انداز ہوں انہیں مذموم نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے کے مطابق جو حیلے قابل ملامت نہیں ہیں ان کی مثال وہ حیلے ہیں جو حق شفع سے بچنے کے لیے اختیار کیے جائیں؛ اس کا مقصد دوسروں کو نقصان پہنچانا نہیں ہوتا تھا، بلکہ اپنے حق کو محفوظ کرنا اور اپنی جائز ضرورت کے لیے ہوتا ہے۔ احناف، مالکی اور شوافع آج تک تحلیل کا استعمال کرتے چلے آئے ہیں، زمانۂ حال کے روشن خیال مسلمانوں کا قانونی زاویۂ فکر شرعی حیلوں کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اس میں تکلیف شرعی سے فرار کے پہلو نکلتے ہیں جو خود غرضی اور خواہش نفس پر مبنی ہیں۔

مآخذ: I. Goldziher: *Die Zâhiriten*، ۶۸ ببعد؛ J. Schacht کے طبعات (۲) الخصاف: کتاب الحیل والمخارج، Hanover ۱۹۲۳ء؛ (۳) القزوینی: کتاب الحیل فی الفقہ، Hanover ۱۹۲۴ء؛ (۴) امام محمد الشیبانی: کتاب المخارج فی الحیل، لائپزگ ۱۹۳۰ء؛ (۵) *Die arabische hijal-Literatur*، در *Isl.*، ۱۵ (۱۹۲۶ء): ۲۱۱ تا ۲۳۲؛ مزید دیکھیے در *Revue Africaine*، ۹۶ (۱۹۵۲ء): ۳۲۲ تا ۳۲۷؛ Introduction to Islamic Law، ۷۸ تا ۸۲، ۸۳ ببعد، ۲۳۱۔

(J. SCHACT)

اَلْحَیْمَة: صنعاء [رَكَ بآں] کے جنوب مغرب میں یمن کے پہاڑوں میں ایک ضلع جو الحیمة الخارجیة (بیرونی یا مغربی الحیمة) اور الحیمة الداخلیة (اندرونی یا مشرقی الحیمة) میں منقسم ہے الحدیدة کی بندرگاہ سے صنعاء تک جانے والی شاہ راہ پر دور دور تک پھیلا ہوا ہے۔ الحیمۃ تک پہنچنے کے لیے مسافر کو تہامہ سے اتر کر حراز [رَكَ بآں] کے ضلع سے گزرنا پڑتا ہے۔ حراز کا دارالحکومت مَناخہ ہے جو سطح سمندر سے ۲۳۰۰ ملی میٹر بلند ہے۔ مشرقی جانب یہ راستہ آٹھ سو میٹر نیچے مَفْحَق کے نشیب سے ہو کر گزرتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے وو۲، لائڈن بذیل مادہ۔

مآخذ: (۱) وو۱، لائڈن میں جو مصادر مذکور ہیں، ان کے علاوہ دیکھیے حسن بن علی اَنُوبِیسی: الیمن الکبری، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۲) A. Deflers: *Voyage en Yemen*، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۳) W. Harris: *A Journey through the Yemen*، ایڈنبرا ۱۸۹۳ء؛ (۴) C. Rathjens اور H. v. Wissmann: *Südarabien Reise*، ۳، ہیمبرگ ۱۹۳۴ء (نقشے اور تصویریں)۔

(G. RENTZ تلخیص از ادارہ)

حَیَوان: (ع)، بمعنی جانوروں کی دنیا۔ یہ لفظ قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے [وَ اِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ] (۲۹ [العنکبوت]:

۶۴) یعنی دار آخرت کی زندگی ہی اصل زندگی ہے۔ بعض کتب لغت میں بتایا گیا ہے کہ جنّت کا ایک چشمہ بھی اسی نام سے موسوم ہے، لیکن لفظ حیوان کے سب سے زیادہ عام معنے، خواہ اسے صیغۂ واحد میں استعمال کیا جائے یا صیغۂ جمع میں، بالعموم ایک یا ایک سے زیادہ جانور ہیں بشمول انسان، جسے صحیح تر الفاظ میں الحیوان النّاطق کہا جاتا ہے۔

۱۔ لغوی اشتقاق: جزیرہ نماے عرب کے جانوروں کا ذکر عرب کے مادّے کے تحت آئے گا اور گمان غالب یہ ہے کہ ان میں زمانۂ جاہلیت سے لے کر اب تک کوئی فرق نہیں ہوا سوا شیر ببر کے جو ایک عرصے سے معدوم ہو چکا ہے اور زمانۂ حال میں شتر مرغ ناپید ہو گیا ہے۔ خود جزیرہ نماے عرب میں بھی وہ قدیم مصطلحات اب باقی نہیں رہیں جو قدیم کتب لغت میں موجود ہیں۔ مزید برآں دوسرے عرب ممالک کے مقامی اور درآمدہ جانوروں میں اگرچہ بحیرۂ روم کے ممالک جیسے خواص پائے جاتے ہیں، تاہم ایسے نہیں ہیں جو قدیم عرب کے جانوروں کے مطابق ہوں، وہ یا تو مقامی بولیوں میں اپنا لیے گئے ہیں یا مقامی زبانوں سے مستعار لیے گئے ہیں (مثلاً دیکھیے V. Monteil : *Faune du Sahara occidental*، پیرس ۱۹۵۱ء)۔ علاوہ بریں ممکن ہے کہ ایک ہی نام کا اطلاق مختلف علاقوں میں مختلف جانوروں پر ہوتا ہو، تاہم عربی ممالک میں زیادہ معروف جانوروں کے لیے جو نام رائج ہیں وہ تقریباً یکساں ہیں۔

جہاں تک کلاسیکی عہد کا تعلق ہے، یہ الفاظ دوسری۔ تیسری صدی ہجری / آٹھویں۔ نویں صدی عیسوی ہی میں ایسی متعدّد کتابوں کا موضوع بن گئے تھے جو بالخصوص گھریلو جانوروں سے بحث کرتی تھیں (گھوڑا، اونٹ، وغیرہ)۔ عربی لغات میں ان الفاظ کو بہت احتیاط سے ضبط کر دیا گیا ہے۔ ابن سیدہ کی المخصّص میں جانوروں کو خاصی جگہ دی گئی ہے اور یہ عربوں کی زندگی میں ان کی اہمیت کے متناسب ہے (۶ : ۱۳۵ ; ۸ : ۱۸۶)۔ جانوروں کی بعض انواع کو بیان کرنے کے لیے عربی زبان کی وسعت کا اعتراف عرصے سے کیا جاتا رہا ہے۔ اس وسعت کا ایک سبب تو یہ ہے کہ عرب محقّقین نے مختلف متروک بولیوں کی اصطلاحات جمع کر دی ہیں۔ دوسرا یہ کہ عرب شعرا نے بکثرت استعارات استعمال کیے ہیں۔ آخری وجہ یہ ہے کہ جانوروں کے مابین عمر، جنس، اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت، بالوں یا پروں کے رنگ، اعضا کی ساخت، ہونٹوں وغیرہ کے لحاظ سے بہت دقیق امتیاز روا رکھا گیا ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ Fr. Hommel : *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern*، لائپزگ ۱۸۷۹ء، نے گھوڑے کے لیے ۱۲۰ سے زائد الفاظ اور اونٹ کے لیے ۱۶۰ سے زائد لکھے ہیں۔ تاہم حقیقی معنوں میں مخصوص اصطلاحات کی تعداد، مختلف عوامل کے مطابق ایک سے لے کر چار تک ہوتی ہے۔

(الف) عربی میں تذکیر و تانیث کے لحاظ سے بعض جنگلی جانوروں کا صرف ایک نام ہے، بشرطیکہ مترادف ناموں یا ان مختلف اقسام کے ناموں کو مستثنی کر دیں جنھیں مشخّص کرنا مشکل ہے (عقاب، مؤنث؛ طاؤس، مذکر)۔

(ب) (۱) ان جنگلی جانوروں کے لیے جو گلّوں یا ریوڑوں میں رہتے ہیں دو نام مستعمل ہیں، یعنی ایک اسم جمع اور ایک اسم وحدت اور یہ ہر دو جنسوں کے لیے آتے ہیں (نَمل = چیونٹیاں؛ نَملة = ایک چیونٹی)، لیکن اسم وحدت چونکہ اس صورت میں وہی لاحقہ رکھتا ہے جو تانیث کے لیے آتا ہے، اس لیے اسے مؤنث خیال کرنے کا رجحان پیدا

ہوتا ہے (حَمام : بہت سے کبوتر؛ حَمامَة = ایک کبوتر یا ایک کبوتری؛ (۲) ان جنگلی یا گھریلو جانوروں میں جن کی جنسوں میں فرق کیا جاتا ہے - اسم مذکر نوع اور نر کے لیے مخصوص ہوتا ہے جب کہ مؤنث بھی اسی مادّے سے آتا ہے (کَلْب = کتا؛ کَلْبَة = کتیا) - جب صورت اس کے برعکس ہو تو مادہ کے نام کی شکل مذکر کی سی ہوتی ہے حالانکہ نحوی اعتبار سے وہ مؤنث ہوتا ہے، اور وہ مادّہ اور نوع دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے ضَبُع (مؤنث) = بجو؛ ذِیْخ (مذکر) = نر چرخ.

(ج) تین نام بعض انواع کے لیے مستعمل ہیں : اسم جمع؛ اسم وحدت جس میں جنس کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا؛ اور بعض ایسے جانوروں کے نر کا نام جو گلّوں میں رہتے ہیں (نَعام = شتر مرغ [جمع]؛ نَعامة مذکر یا مؤنث جنس کا ایک شتر مرغ؛ ایسی صورتوں میں جیسے کہ حِمار = گدھا؛ حِمارة اور أتان = گدھی. حِمارة بظاہر ایک ثانوی اسم مؤنث ہے، اور کسی ایک جنس کے لیے بھی اسم وحدت نہیں ہے (قب عبرانی : حَمور / أتون).

(د) بعض پالتو حیوانات کے لیے جو بدویوں کے بہت نزدیک رہتے ہیں، چار اصطلاحیں پائی جاتی ہیں: ایک نوع کے لیے؛ ایک فرد کے لیے بلا لحاظ جنس؛ ایک مادہ کے لیے اور ایک چوتؤی نر کے لیے : (إبِل = اونٹ [نوع]؛ بَعِیْر = ریوڑ کا ایک اونٹ یا اونٹنی؛ نَاقَة = اونٹنی : جَمَل = نر اونٹ - اس قسم میں نوع کا نام بالعموم بشکل مذکر ہوتا ہے، لیکن نحوی لحاظ سے اسے مؤنث مانا جاتا ہے (مثلاً إبِل، غَنَم، وغیرہ) اس لیے کہ مادئیں نروں سے تعداد میں زیادہ ہوتی ہیں.

بعض جانوروں کے ناموں کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ مادہ کا نام نر کے نام سے بالکل الگ ہوتا ہے اور ة / ہ کے اضافے سے تانیث محض ثانوی حیثیت رکھتی ہے؛ یہ لاحقۂ تخصیص بنیادی طور پر اسمائے وحدت بنانے کے کام آتا ہے جو دونوں جنسوں کے لیے استعمال ہوتے ہیں (بَغْلَة سے مراد نر خچر بھی ہے اور مادہ خچر بھی)، لیکن چونکہ ان جانوروں میں جو ریوڑوں میں رہتے ہیں، مادئیں نروں سے تعداد میں زیادہ ہوتی ہیں اس لیے اسم وحدت کو مادہ کے نام سے ملتبس کر دیا جاتا ہے (مثلاً دَجاجَة مرغی خانے کا ایک مرغ یا مرغی) - اس موضوع پر دیکھیے Ch. Pellat : *Sur quelques noms d' animaux en arabe classique*، در *GLECS*، ۵ مئی ۱۹۶۰ء.

ان بکثرت ناموں میں جو لغت یا علم حیوانات کی کتابوں میں ملتے ہیں، مخصوص یا استعاری شکلوں کے ساتھ ساتھ، ایسے ناموں کے وجود کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے جو انسانوں کی کنیت [رک بآں] یا اسم معرفہ کی طرح بنائے گئے ہیں: مثلاً [ابو یَقْظان = مرغ]، اُم حُبَیْن = گرگٹ؛ ابن آوی = گیدڑ؛ وغیرہ) ان مجازی ناموں نے، جو صدیوں سے مستعمل ہیں، خصوصاً عربی بولیوں میں (دیکھیے *Suppl* : Dozy، بذیل مادّہ‌ہائے اِبن، اَبو، اُمّ) بعض اوقات اپنے مخصوص ناموں کی جگہ لے لی ہے، لیکن ایسے متعلقہ جانوروں کے لیے صفاتی نام رکھنے کا کوئی منظّم عمل نہیں سمجھا جا سکتا، کیونکہ کئی پودوں کے بھی ایسے ہی نام ہیں - ہم ان اصطلاحات کو حسن تعبیر کا نام دے سکتے ہیں جن میں تفاؤل یا پیار کا پہلو پایا جاتا ہے، بالخصوص جب چڑیا جیسے پیارے جانور کو ابو مُحْرِز، ابو مُزاحِم، ابو یَعْقوب، وغیرہ کہا جائے.

۲ - زمانۂ جاہلیت کے عربوں کے جانور: دوسری اقوام کی طرح بدوی بھی جانوروں سے انسان کے صفات اور عیوب منسوب کیا کرتے تھے - اس کے ثبوت میں زمانۂ جاہلیت کی بہت سی امثال پیش کی جا سکتی ہیں - ان مثالوں میں تقریباً ہمیشہ

کوئی نہ کوئی مدحیہ بات ہوتی ہے جس کے بعد جانور کا نام آتا ہے، مثلاً سخاوت مرغ سے منسوب کی جاتی ہے (أَسْخٰی مِنْ لَافِظَه)؛ دغابازی گوہ سے (أَخْدَعُ مِنْ ضَبٍّ)؛ سادہ لوحی بٹیر سے (أَحْمَقُ مِنْ حُبَارٰی)؛ جرأت شیر ببر سے (أَجْرَأُ مِنْ لَيْثٍ)، وغیرہ (دیکھیے امثال کے مجموعے اور بالخصوص الجاحظ کی کتاب الحیوان میں مذکورہ امثال کا اشاریہ).

مزید برآں یہ بات بھی دیکھی گئی ہے کہ قدیم عرب کے متعدّد قبیلوں کے نام جانوروں کے ناموں پر ہیں: اسد (= شیر)؛ قریش (= آدم خور مچھلی) وغیرہ اور یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ان ناموں کی شاید کوئی علامتی (طوطمی) اہمیت ہو؛ اس موضوع پر W. R. Smith (*Kinship and marriage in early Arabia*، لنڈن ۱۹۰۳ء) نے بعض حقیقی جزئیات جمع کیے تھے جو حیوان پرستی، بعض قسم کے کھانوں کی ممانعت اور دوسری باتوں سے متعلّق تھے: اور ان سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قدیم عربوں میں ایک علامتی نظام موجود تھا؛ تاہم اس کے نظریے کو بالعموم ماہرین نسلیات نے قبول نہیں کیا، اور عین ممکن ہے کہ جو اہمیت بدوی ضرورۃً ہر قسم کے جانوروں کو دیتے ہیں وہ علامت پرستی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ محض ”حیوانیت“ کی ایک شکل ہے (دیکھیے J. Henninger در F. Gabrieli (طبع) *L' antica società beduina*، روم ۱۹۵۹ء، ص ۸۵ - ۸۶، اور وہ حوالے جو وہاں مذکور ہیں) ۔ یہاں شاید یہ یاد دلانا مناسب ہوگا کہ قدیم عرب مرنے والوں کی روحوں کو کسی پرندے کی شکل میں پیش کرتے تھے (هامة) ۔ یہ اُلّو ہوتا تھا، جو کچھ عرصے تک قبر کے اردگرد اڑتا رہتا تھا اور بعض موقعوں پر انتقام کے لیے چلّاتا تھا (دیکھیے J. Goldziher، در Globus، ج ۸۳ (۱۹۰۳ء)، ص ۳ ببعد، تجزیہ از G. H. Bousquet در Arabica، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۳ء، ص ۲۵۷ تا ۲۹۰)، اگرچہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس عقیدے کو مردود قرار دیا (لَا عَدْوٰی وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَةَ) تاہم یہ جاہل مسلمانوں میں کسی نہ کسی شکل میں باقی رہ گیا ہے (دیکھیے مادّہ طیر).

قرآن مجید (۵ [المآئدہ] : ۱۰۳؛ ۶ [الانعام] ۱۳۸، ۱۳۹ ببعد) میں جاہلیت کی ان رسوم کی مذمت کی گئی ہے جن کی رو سے بعض جانوروں کو خاص خاص دیوتاؤں سے منسوب کر دیا جاتا تھا، یا ریوڑوں میں سے بعض اونٹوں، بھیڑوں اور دوسرے جانوروں کو حرام قرار دے دیا جاتا تھا ۔ قدیم زمانے کی ”حیوانیت“ میں بَلِیّہ کے علاوہ، کئی قسم کی قربانیاں بھی شامل تھیں جن کے لیے J. Chelhod کی جامع کتاب : *Le Sacrifice chez les Arabes*، پیرس ۱۹۵۵ء، کا حوالہ دینا کافی ہوگا؛ تاہم ان میں سے بعض مسلمانوں کے ہاں برقرار رہی ہیں [رک بہ ذبیحہ] اور مسلمان اب بھی بہت سے موقعوں پر قربانی کرتے ہیں (دیکھیے مثلاً A. Jaussen : *Coutume des Arabes au Pays de Moab*، ص ۳۳۷ تا ۳۶۳) ۔ جانوروں کا پہلے اور اب بھی سحر و ساحری مثلاً استمطار سے تعلق رہا ہے، زمانۂ حال کے بعض ماہرین حیوانیات اب بھی بہت ذوق و شوق سے کسی ایک یا دوسرے جانور کو خواب میں دیکھنے کی تعبیر کا ذکر کرتے ہیں [رک بہ الرؤیا]، نیز ان مختلف اعضا کے طلسمی خواص بیان کرتے ہیں جن سے جادوگر بہت کام لیتے ہیں [رک بہ سحر] ۔ صحراؤں میں افسانوی جانور رہتے تھے [رک بہ غول] اور جن [رک بہ جان] اکثر جانوروں کی شکل ہی میں انسانوں کے پاس آتے تھے ۔ اونٹ، گھوڑے، گائیں، بھیڑیں، شکاری کتے، بلیاں اور شہد کی مکھیاں بابرکت ہیں، لیکن کتوں بلیوں اور بعض اور جانوروں میں نظر بد بھی ہوتی

ہے۔ (ان سب مسائل کے بارے میں دیکھیے *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization* : E. Westermarck، لنڈن ۱۹۳۳ء، مواضع کثیرہ)۔

۳۔ جانوروں کی تخلیق: مذکورۂ بالا امثال کے سوا قدیم عرب کے عوامی ادب میں، اس شکل میں جس میں یہ ہم تک پہنچا ہے، جانوروں کی کہانیاں نہ ہونے کے برابر ہیں (دیکھیے نیچے)۔ زیادہ سے زیادہ ہمیں ایسی داستانیں ملتی ہیں جن میں بعض جانوروں کی تخلیق یا تبدیل ہیئت کی تشریح کی گئی ہے۔ مثلاً چوہیا (فَارَة) کسی کمہارے کی بیوی یا کوئی یہودی عورت تھی جس کی ہیئت تبدیل کر دی گئی؛ اسی طرح بعض قسم کے گرگٹ پہلے محصول جمع کرنے والے تھے، وغیرہ (دیکھیے الجاحظ: التربیع، ص ۱۹۷ و حواشی)۔ جانوروں کی اس تبدیل ہیئت (مسخ) کے مسئلے میں اسلامی عہد میں کسی قدر تو اہمیت باقی رہی، مگر قرآن مجید میں یہ مسئلہ واضح طور سے حل کر دیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ اس میں بار بار یہ کہا گیا ہے کہ جانوروں کو اللہ نے پیدا کیا تھا (۲ [البقرہ]: ۱۶۴؛ ۶ [الانعام]: ۱۴۲ تا ۱۴۴؛ ۳۱ [لقمٰن]: ۱۰؛ ۴۲ [الشورٰی]: ۱۱؛ ۴۳ [الزخرف]: ۱۲ تا ۱۳؛ ۴۵ [الجاثیہ]: ۴) نیز یہ کہ اللہ نے ہر چیز کا ایک جوڑا پیدا کیا [وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ] (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۴۹)۔ لفظ "دابّہ" (جمع: دوابّ) کے مقابلے میں جو یہاں بجائے حیوان کے استعمال ہوا ہے، ان آیات میں جن میں اللہ کے لطف و کرم پر زور دیا گیا ہے، لفظ "انعام" (چوپائے) استعمال ہوا ہے، جن میں سے خدا نے "آٹھ آٹھ جوڑے اتارے" [وَ اَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ الْاَنْعَامِ ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ] (۳۹ [الزمر]: ۶، دیکھیے نیز ۲۵ [الفرقان]: ۴۹)۔ اونٹ خاص طور پر قابل ذکر ہیں کیونکہ "وہ اس نے تمھارے لیے پیدا کیے" [وَ الْاَنْعَامَ خَلَقَهَا] (۱۶ [النحل]: ۵)۔

تاہم بعض انسانوں کے عارضی یا مستقل طور پر جانوروں کی شکل میں مسخ ہو جانے کے قدیم عقائد کی بعض آیات سے تصدیق ہوتی ہے [قُلْ هَلْ اُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذٰلِكَ مَثُوْبَةً عِنْدَ اللّٰهِ مَنْ لَّعَنَهُ اللّٰهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيْرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوْتَ] (۵ [المآئدة]: ۶۰): (...... وہ جن پر اللہ نے لعنت کی ہے، جن پر اس کا عتاب نازل ہوا ہے؛ جن کو اس نے سوروں اور بندروں کی شکل کا بنا دیا ہے، اور انھوں نے شیطان کی پرستش کی)؛ [فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً خٰسِئِيْنَ]، (۲ [البقرہ]: ۶۵) (= ہم نے (ان لوگوں سے جنھوں نے یوم سبت کی بے حرمتی کی) کہا ہو جاؤ ذلیل "بندر"؛ نیز فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَّا نُهُوْا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً خٰسِئِيْنَ (۷ [الاعراف]: ۱۶۶) (پھر جب حد سے بڑھنے لگے اس کام میں جس سے وہ روکے گئے تو ہم نے حکم دیا کہ ہو جاؤ بندر ذلیل)۔ مفسرین کو دو سوالوں کا حل تلاش کرنا تھا: اول یہ معلوم کرنا تھا کہ مذکورۂ بالا آیات کا اشارہ کن واقعات کی طرف ہے، اور دوسرا یہ کہ جن لوگوں کو اس طرح مسخ کر دیا گیا تھا، ان کا انجام کیا ہوا۔ ان میں سے پہلے سوال کے جوابات مختلف تھے: مثلاً الکسائی (قصص الانبیاء، ص ۲۷۴ ببعد) کا خیال تھا کہ یہ بندر اسرائیلی تھے جن کی حضرت داؤدؑ کے زمانے میں ہفتے کے روز مچھلی پکڑنے اور پکانے کی بنا پر یہ تبدیل ہیئت ہو گئی تھی، اور یہ کہ سور (کتاب مذکور، ص ۳۰۷) حضرت عیسیٰؑ کے وہ ہم عصر ہیں جو ان پر ایمان نہیں لائے تھے۔ یہی الکسائی دیگر مصنّفین کے تتبع میں، یہ بھی خیال کرتا ہے کہ اس تبدیل ہیئت سے جو جانور بنے ان کی تعداد بڑھتی رہی، اس کے برعکس بعض اور مفسّرین کا خیال ہے کہ وہ لاولد مر گئے یعنی اللہ نے مذکورہ انواع کو جداگانہ پیدا کیا تھا (دیکھیے الجاحظ: کتاب الحیوان، ۴: ۶۸)۔ تبدیل ہیئت

کے ذریعے تخلیق یا بعض جانوروں کی شکل و صورت میں ترمیم کا عقیدہ اب بھی باقی ہے (دیکھیے مثلاً H. Massé : Croyances et Coutumes persanes، پیرس ۱۹۳۸ء، ۱ : ۱۸۵ ببعد ۔ مسخ سے تناسخ metempsychosis کے مسئلے کا بہت قریبی تعلق ہے، کم از کم غیر راسخ العقیدہ فرقوں کے لیے اور ان لوگوں کے نزدیک جو روحوں کے جانوروں کے اجسام میں منتقل ہونے کے قائل ہیں (رك به تناسخ اور حلول) ۔ نیز یہ کہ ایک آیت قرآنی (۶ [الأنعام] ۳۸)، [وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ۚ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ] (= کوئی جانور ایسا نہیں جو زمین پر رینگتا ہو یا اپنے بازوؤں سے اڑتا ہو مگر وہ سب تمھاری طرح کی جماعتیں ہیں۔ ہم نے لکھنے میں کوئی چیز نہیں چھوڑی، پھر یہ سب اپنے رب کی طرف محشور ہوں گے) سے مفسرین کو یہ نتیجہ نکالنے کا موقع مل جاتا ہے کہ حشر و نشر اور یوم حساب جانوروں کو بھی دیکھنا ہوگا [رك به قیامة] ۔ مزید براں قرآن مجید میں کوئی بارہ مختلف انواع حیوانات کا ذکر آیا ہے؛ پانچ سورتوں کے نام جانوروں کے ناموں پر ہیں، یعنی البقرة ”گائے“ (سورہ ۲)، النّحل ”شہد کی مکھی“ (سورہ ۱۶)، النّمل ”چیونٹی“ (سورہ ۲۸)، العنکبوت ”مکڑی“ (سورہ ۲۹) اور الفیل ”ہاتھی“ (سورہ ۱۰۵) ۔ جن میں گویا بڑے سے بڑے اور چھوٹے سے چھوٹے جانوروں کو شامل کر لیا گیا ہے ۔ ایک سورة کا نام الانعام (= چوپائے) ہے ۔

۴ ۔ جانور اور قانون اسلامی :۔ اسلام میں کئی اعتبارات سے جانوروں سے اعتنا کیا گیا ہے ۔ فقہ اسلامی کا بمشکل ہی کوئی ایسا باب ہوگا جس میں ان کا ذکر نہ ہو۔ پالتو جانوروں پر زکوۃ [رك بآں] واجب ہے ۔ جانوروں کی فروخت پر [رك به بیع و تجارة]، ان کے گوشت کے حلال یا حرام ہونے کی حیثیت سے بعض پابندیاں عائد کر دی گئی ہیں ۔ (مثلاً سؤروں کی فروخت ممنوع ہے، لیکن جونکوں کی بیع جائز ہے، اگرچہ انھیں بھی کھانا حرام ہے)؛ ان کا دوسرے جانوروں سے مبادلہ (دیکھیے J. Schacht : Origins، ص ۱۰۸) یا انھیں مشتری کو دینے سے پہلے ان کی قیمت کی ادائی کا معاملہ [رك به سَلَم] بھی متنازع فیہ ہے ۔ شرعی قربانیوں کے لیے معینہ ہدایات دی گئی ہیں اور اسی طرح ان جانوروں کے لیے بھی جنھیں کھانے کے لیے ذبح کیا جائے [رك به ذبیحة]؛ اسی باب سے صید و شکار کا باب بھی متعلق ہے [رك به صید] اور ثانوی حیثیت سے کھالوں کا [رك به فرو]؛ ایک اور فقہی مسئلہ ان پابندیوں سے تعلق رکھتا ہے جو حاجیوں پر حالت احرام میں عائد ہوتی ہیں [رك به حجّ اور احرام] ۔

قرآن مجید میں کئی جگہ ایسے جانور کے کھانے کے بارے میں جنھیں شرعی طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، نیز بہائے ہوئے خون اور سؤر کے بارے میں ذکر آیا ہے (۵ [المائدة] : ۱ تا ۴؛ نیز دیکھیے ۲ [البقرة] : ۱۷۳؛ (۶ [الأنعام] : ۱۴۵ تا ۱۴۶؛ ۱۶ [النّحل] : ۱۱۵ تا ۱۱۶)؛ لیکن آخر الذکر آیت میں اشدّ اضطرار کی صورت میں اجازت کا بھی ذکر ہے [فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ الآية]؛ (سؤر کے لیے رك به خنزیر؛ بہائے ہوئے خون کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ قدیم عرب، جب وہ صحرا میں پیاس سے جاں بلب ہوتے تھے تو کسی اونٹ کو ذبح کرنے اور اس کا خون پی لینے پر قناعت کر لیتے تھے (مَجْدُوح: دیکھیے Arabica، ۱۹۵۵ء، ۲ : ۳۳۷) ۔ حدیث نبوی اور فقہ اسلامی میں اس ”ضرورت“ کو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن ان دونوں میں اس پر کڑی پابندی لگا دی

گئی ہے کیونکہ وہ ایسی انواع کو حرام قرار دیتے ہیں جن کا قرآن میں کوئی ذکر نہیں کیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ فقہی مکاتب نے، ایک بالکل تجربی (empirical) طریقے پر اس عدم تیقّن کو ختم کرنے کی کوشش کی ہے جو اسلامی عہد کے آغاز میں پایا جاتا تھا (دیکھیے J. Goldziher : *Muh. Stud.*، ۲ : ۷۷) ۔ انھوں نے ان جانوروں کی فہرستیں مرتب کر دی ہیں جن کا کھانا حلال، حرام یا مکروہ ہے، اگرچہ ان میں مکمّل اتفاق نہیں ہے (الدمیری کی حیوۃ الحیوان اس موضوع پر سب سے زیادہ کارآمد کتاب ہے، بشرطیکہ اسے احتیاط سے استعمال کیا جائے، کیونکہ مصنف نے ہر نوع کی فقہی تقسیم کو مختلف مکاتب فقہ کے نقطۂ نظر سے بیان کر دیا ہے).

سب مکاتب (مسالک) میں حکم تک پہنچنے کے لیے کئی عام معیاروں، قرآنی یا مبنی برحدیث، سے کام لیا ہے، چنانچہ اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُہٗ (۵ [المآئدہ] : ۹۶) یعنی تمھارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا جائز ہے” کے بموجب سب قسم کی مچھلیاں حلال قرار دی گئی ہیں اور ان کا گوشت بغیر شرعی ذبح کے کھایا جا سکتا ہے ۔ آیت [قل اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ] ۵ [المآئدۃ] : ۴ کہ دے ”اچھی چیزیں (طیّبات) تمھارے لیے حلال ہیں” کی رو سے حلال اشیا کے باب میں وہ جانور بھی شامل ہیں جن کے گوشت کو اس کے مزے کی بنا پر پسند کیا جاتا ہے (مرغیاں، بٹیر، وغیرہ)، اس کے برعکس بعض جانور حرام بتائے گئے ہیں کیونکہ ان کا گوشت اچھا نہیں ہوتا ۔ حقیقت یہ ہے کہ احادیث نبوی میں بھی جن کا حوالہ اکثر دیا جاتا ہے، ایک حدیث ایسی ہے (دیکھیے ابو داؤد، ۲۶ : ۳۲، زید بن علی : *Corpus iuris*، نمبر ۵۲۸) جسے بہائم اور سباع (دیکھیے نیچے) میں فرق کا مدار قرار دیا گیا ہے اور جس کی رو سے تمام گوشت خور جانور حرام ہیں، خواہ وہ دودھ پلانے والے جانور ہوں جن کے تیز دانت (ناب، انیاب)، ہوتے ہیں یا وہ پرندے جن کے پنجے (مِخْلَب، مَخالِب) ہوں، لیکن اس حکم کو سب فقہا نے تسلیم نہیں کیا، اور مالکیوں کے ہاں (دیکھیے القیروانی : رسالہ طبع و ترجمہ Bercher، الجزائر ۱۹۳۹ء، ص ۲۹۹) شکاری پرندوں کا گوشت کھانا جائز ہے، بحالیکہ اوزاعیوں (دیکھیے الدّمیری، بذیل مادّہ البازی) کے نزدیک کوئی پرندہ بھی حرام نہیں ۔ تمام فقہا بلّی، کتّے، بھیڑیے، مگرمچھ، وغیرہ کو حرام سمجھتے ہیں، اور سیّاح اگر کہیں لوگوں کو کتے کھاتے دیکھتے ہیں تو اس کا ذکر بہت نفرت سے کرتے ہیں (دیکھیے مثلاً المقدسی : *Description de l' occident musulman* الجزائر ۱۹۵۰ء، ص ۹۱ اور حاشیہ ۱۷۲) ۔ بعض جانور اس لیے حرام ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے انھیں ان کے فاسقانہ طرز عمل کی بنا پر مارنے کا حکم دیا ہے ۔ ان ”فواسق“ میں چیل (حِداء)، سیاہ و سفید کوّا (اَبْقَع)، بچھو، چوہا اور دیوانہ کتا (کَلْب عَقُور) شامل ہیں؛ چیل اور کتا پہلے سے ہی حرام قرار دیے جا چکے ہیں؛ کوے کی دوسری اقسام حلال ہیں، اور چوہے کے حرام ہونے کے حکم میں سب ہی کترنے والے جانور (rodents) شامل ہیں، سوا یربوع (Jerboa) کے، جسے بہر حال بعض اوقات حشرات میں شمار کیا جاتا ہے، جنھیں سوا مالکیوں کے سب حرام سمجھتے ہیں ۔ [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب حدیث و فقہ].

بالعموم وہ پرندے جائز ہیں جن کے تیز پنجے نہیں ہوتے، لیکن ان میں سے بعض موضوع بحث اور مختلف مذاہب کی رو سے مختلف اقسام میں رکھے جاتے ہیں؛ اس ذیل میں بالخصوص طوطا اور

الّو آتے ہیں۔

پالتو جانوروں میں سے اونٹ، بیل، بھیڑ بکری وغیرہ کے بارے میں کوئی نزاع نہیں، لیکن گھوڑے کی طرح کے جانوروں کے معاملے میں اختلافات ہیں: شافعیوں اور حنبلیوں کے نزدیک گھوڑا حلال ہے، لیکن دوسرے مذاہب اسے مکروہ سمجھتے ہیں، گھریلو گدھا حرام ہے، البتہ حنابلہ اسے مکروہ مانتے ہیں، بحالیکہ جنگلی گدھا حنفیوں کے سوا اور سب مذاہب میں حلال ہے۔ خچر جو دو مختلف نوعوں کے میل سے پیدا ہوتا ہے، حرام ہے، لیکن ان لوگوں کے نزدیک جو گھوڑے کو حلال سمجھتے ہیں، گھوڑے اور جنگلی گدھی کی اولاد حلال ہے۔

دوسرے مکاتب فقہ کے برعکس ظاہریہ، اور بالخصوص ابن حزم [رک باں] اپنے بنیادی معیار کے پابند رہتے ہیں اور قرآن مجید کی آیت (وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ)، (۶ [الانعام] : ۱۱۹) (یہ "دیکھتے ہوئے کہ اس نے تمہارے لیے صاف طور پر بیان کر دیا ہے اس چیز کو جسے اس نے تم پر حرام کیا ہے)" پر انحصار کرتے ہیں، چنانچہ وہ ان ممانعتوں کو رد کرتے ہیں جو قرآن مجید میں مذکور نہیں ہیں۔

اس معاملے میں شیعوں کا سنّیوں سے کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے، اگرچہ بعض جزئیات میں وہ ان سے اختلاف کرتے ہیں، تاہم وہ بھی اپنے احکام مسائل معیاروں پر مبنی کرتے ہیں، مثلاً قاضی النّعمان (کتاب الاقتصار، طبع محمد وحید میرزا، دمشق ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۷ء، ص ۹۰، ۹۶) نے اسمٰعیلی عقیدہ تحریر کیا ہے کہ اللہ نے مردار، بہایا ہوا خون اور سؤر کا گوشت کھانا حرام کیا ہے (قرآن مجید ۵ [المائدة] : ۳ تا ۴) اور یہ کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے گوشت خوار جانوروں کو جن کے تیز دانت (انیاب) ہوں اور ان پرندوں کو جن کے تیز پنجے ہوں، حرام قرار دیا ہے (دیکھیے اوپر)؛ مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ جانوروں بالخصوص سواری کے جانوروں سے اچھا سلوک کریں، کیونکہ انہیں آئندہ دنیا میں اس ظلم کی جوابدہی کرنا ہو گی جو انہوں نے اس دنیا میں ان پر روا رکھا ہو گا (جانوروں سے سلوک کے بارے میں دیکھیے G. H. Bousquet: *Des animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le christianisme et l' Islam*، در *St. Isl.*، ج ۹ (۱۹۵۸)ء، ص ۳۱ تا ۴۸؛ H. Ritter: *Das Meer der Seele*، لائڈن ۱۹۵۵ء، باب ۲۲۔

۵۔ حیوانات ادب میں: جانوروں کی کئی انواع کو زمانۂ جاہلیت کی عربی شاعری میں ایک نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اس کی وسعت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ فؤاد البستانی نے المجانی الحدیثة بیروت ۱۹۴۵ء، ج ۱ میں، جس میں جاہلی شاعری پر مکمّل تبصرہ کیا ہے، مختلف ناموں کے تحت اسّی جانوروں کا ذکر کیا ہے، جن میں اونٹ (دیکھیے مادّہ ابل)، گھوڑے (دیکھیے مادّہ فرس)، شتر مرغ (دیکھیے مادّہ نعام) اور شیر (دیکھیے مادّہ اسد) بکثرت مذکور ہیں النویحی M. M. D. al-Nuwaihi نے اس مسئلے کا ایک غیر شائع شدہ مقالے میں مطالعہ کیا ہے جو ۱۹۴۲ء میں لنڈن یونیورسٹی میں پیش کیا گیا تھا: *Animales in ancient Arabic Poetry* (ماسوا گھوڑے اور اونٹ کے)؛ ایک اور مقالہ بعنوان: *La chameau dans la poesie arabe anteislamique*، از E. K. Zakharia، پیرس میں زیر تسوید ہے۔

اسلامی عہد کی عربی شاعری میں عام طور پر صحرائی جانوروں کو کچھ کم اہمیت دی گئی ہے۔ کلاسیکی اور نو کلاسیکی شاعروں کے ہاں بھی یہی رجحان پایا جاتا ہے، اگرچہ یہ اب بھی اپنے

اونٹوں کی صفات اور سنسان مقامات میں سفروں کی کیفیات فخریہ انداز میں بیان کرتے ہیں۔ وجدان شعری کے نئے اور متعدد سرچشموں کے باوجود، ”جدید شعرا“ نے طَرْدِیّات کے بارے میں اپنی لسانی معلومات کے اظہار میں تأمل نہیں کیا، جس میں انہوں نے مصنوعی طور پر حیرت انگیز وسیع ذخیرۂ الفاظ جمع کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض نے پالتو جانوروں پر دلکش نظمیں لکھی ہیں، بالخصوص محمد بن یاسر نے، (دیکھیے Ch. Pellat : محمد بن یاسر الرّیاشی و اشعارہ، در مشرق، ۱۹۵۰ء، ص ۲۸۹ تا ۳۳۸)، یا القاسم بن یوسف بن القاسم (دیکھیے D. Sourdel : *Vizirat*، ص ۲۲۹ اور اشاریہ)، جس نے بکریوں، بلّیوں اور پرندوں کے مراثی لکھے ہیں (دیکھیے خورشید احمد فارق : *An Abbasid secretary-poet who was interested in animals*، در *IC*، ج ۴۲ (۱۹۵۰ء)، ص ۲۶۱ تا ۲۷۰)۔ آئندہ صدیوں میں کوّے (دیکھیے مادّہ غراب) اور شیر ببر نے ادب میں اپنا مقام برقرار رکھا، (کیونکہ وہ اپنی اپنی جگہ فراق کے رنج و غم اور قوت و جرأت کی علامت ہیں)، اور بعض نئی انواع مثلاً ہاتھی اور زرافہ کا بھی ظہور ہوا۔ مناظر فطرت کے بیان سے ادب میں نئے موضوعات اور جدید علامات داخل ہوئیں اور شاعروں نے زیادہ سے زیادہ بدصورت اور خوشنما ترین دونوں قسم کے جانوروں پر نظمیں کہیں: کبوتر (دیکھیے مادّہ حمام، بلبل [رک باں]، مور [رک بہ طاؤس] کو نہ صرف عربی بلکہ فارسی اور ترکی ادب میں بھی علامتی طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ المغرب کے شعرا نے پالتو جانوروں کی طرف بہت توجہ کی جب کہ انہوں نے اونٹ کو جس سے وہ بمشکل ہی واقف تھے، نظر انداز کر دیا۔ (دیکھیے H. Peres : *Poesie andalouse*، ص ۲۳۵ تا ۲۴۷)۔

نثر کے میدان میں صورت حال بہت مختلف ہے۔ زمانۂ جاہلیت کے عرب میں جانوروں کی کہانیاں نہیں ملتیں۔ اس زمانے میں زیادہ ترقی یافتہ عوامی ادب موجود نہیں تھا (رک بہ حکایة) اور لقمان کی حکایات کا آغاز زیادہ تر آغاز اسلام کے بعد سے ہوتا ہے۔ کلیلة و دمنة [رک باں] عربوں کے لیے نئی چیز تھی، لیکن یہ ایک ایسا شاہکار تھا جس کی تقلید بہتوں نے کی، مگر اس پر کوئی بھی سبقت نہ لے جا سکا۔ پہلے ان کہانیوں کے منظوم ترجمے از ابان اللّاحقی [رک باں] کا ذکر کرنا چاہیے اور پھر اس ترجمے کا جو ابن الہبّاریة نے اپنی نتائج الفطنة فی نظم کلیلة و دمنة میں دیا ہے۔ اس کے بعد ان چربوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو سہل بن ہارون [رک باں] نے اپنی کتاب ثعلا و عفرا اور اپنی تصنیف النّمر و الثعلب میں کیے ہیں۔ مؤخرالذکر کتاب کے مخطوطے کا ابھی حال میں تونس میں پتا چلا ہے، دیکھیے ع۔ المہیری، در حولیّات الجامعة التّونسیّة، ج ۱، ۱۹۶۴ء، ص ۱۹ تا ۴۰)، نیز ابن ظفر [رک باں] کی نقل اس کی سلوان المطاع فی عُدوان الأتباع میں؛ ابن الہبّاریہ کی کتاب الصّادح و الباغم میں اور ابن عرب شاہ کی فاکہة الخلفاء میں۔ ان تصانیف میں سے بظاہر کسی کو بھی کلیلة و دمنة جیسی کامیابی نصیب نہیں ہوئی اور کہا جا سکتا ہے کہ عربی ادب اب تک نئے ابن المقفع کا منتظر ہے۔

ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ چند جانوروں کا ذکر الف لیلة و لیلة میں بھی آیا ہے اور اس کتاب میں تناسخ بھی عام طور پر موضوع سخن رہا ہے (دیکھیے N. Elisseeff : *Thèmes et motifs des mille et une nuits*، بیروت ۱۹۴۹ء، ص ۹۳، ۱۳۲ تا ۱۴۴، ۱۹۳ و مواضع کثیرہ؛ M. I. Gerhardt : *The art of story-telling*، لائڈن ۱۹۶۳ء، ص ۳۰۵ ببعد)۔

علاوہ جنوں اور غولوں کے (دیکھیے اوپر) کئی افسانوی جانور، زیادہ تر پرندے بھی موجود ہیں (دیکھیے عنقا، رُخ، سیمرغ)۔

مسلم ممالک کے بعض علاقوں میں جانوروں کی کہانیاں بکثرت رائج ہیں۔ یہ کہانیاں بالخصوص شمالی افریقہ کے بربری ادب کا ایک اہم عنصر ہیں اور ان میں ہمجنس مغربی کہانیوں سے ملتی جلتی بہت سی باتیں پائی جاتی ہیں۔ یہاں مرکزی کردار گیدڑ (دیکھیے مادہ ابن آوی) ہے جو بھیڑیے اور لومڑی کے بین بین ہے (دیکھیے *‘Essai sur la littérature des Berberes* : H. Bassett الجزائر ۱۹۲۰ء، ص ۲۳۰ ببعد)۔ شمالی افریقہ کی عوامی عربی زبان میں ان چیزوں کے ساتھ جو مشرقی کلاسیکی ادب بالخصوص کلیلہ و دمنہ سے مستعار لی گئی ہیں، بربری اثر بھی نمایاں ہے۔ گیدڑ کے علاوہ معروف جانور، مثلاً گدھا، بیل، سینڈھا، بکرا، مرغی، کتّا، بلّی، نیز لومڑی، غزال، چرخ اور شیر ببر نظر آتے ہیں۔ یہ کہانیاں زیادہ تر مقامی عربی زبان کی درسی کتابوں میں منقول ہیں۔ (دیکھیے مآخذ بذیل مادۂ حکایہ)۔

(CH. PELLAT)

۲۔ **حیوانات اور فن: اسلامی دنیا کے ممالک** میں جانوروں کی تصویروں کو محض ایک محدود [اور استثنائی] مقام حاصل ہے، کیونکہ اس فن کا رجحان [جاندار چیزوں کی] تصویریں نہ بنانے اور آرائشی تجرید کی جانب ہے، اور یہی اس فن کا طرّۂ امتیاز ہے اور اسی نے اسلامی تہذیب و تمدّن کی ایک جداگانہ نوعیت کی تشکیل میں بڑا حصہ لیا ہے، اگرچہ اس کا ارتقا ایک خطّے اور دوسرے خطّے میں اور ایک عہد سے دوسرے عہد میں معتدبہ اختلافات کے ساتھ ہوا ہے [رَكَ بہ فنّ]۔ جاندار چیزوں کی تصویریں بنانے سے یہ اجتناب ابتدا میں مذہبی پابندیوں کی وجہ سے ہوا اور اسی سے عام عمارتوں، مثلاً مساجد میں اس قسم کی تصویروں کے مکمّل فقدان کی توجیہ ہو سکتی ہے۔

زمانۂ مابعد میں جانوروں کی بعض تصاویر نہ صرف آرائشی اغراض کے لیے استعمال ہونے لگی تھیں، بلکہ ان سے اکثر شاہی اقتدار کی تعظیم و تکریم کا اظہار بھی ہوتا تھا۔ ایسی تصاویر اسلامی فن میں بنو امیّہ کے قدیم دور ہی سے ظہور میں آ گئی تھیں۔ اس طرح بعض جانوروں کی تصاویر ان نیم ابھرواں سنگی نقوش میں بھی شامل کر لی گئی تھیں جو مشتّا (Mshatta) [رَكَ بآں] کے قصر کی روکار پر بنائے گئے تھے۔ اسی قسم کے معروف نقش و نگار، قُصَیر عَمرۃ [رَكَ بآں] کے حمّام کی چھت پر رنگوں سے بنے تھے؛ خِربَۃُ المَفجر [رَكَ بآں] کے قصر کی بڑی کاشی کاری کا موضوع ایک شاندار درخت کے دونوں طرف رو برو کھڑے اور گھاس چرتے ہوئے دو غزال تھے جن میں سے ایک پر ایک شیر حملہ کر رہا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت طویل عرصے تک محلّوں اور شاندار عمارتوں کی آرائش میں یہ کوشش کی جاتی رہی کہ طرح طرح کی کم و بیش یکساں حیواناتی تصاویر کے لیے جگہ نکالی جائے جنھیں ساسانی یا یونانی مشرقی ممالک سے مستعار لیا گیا تھا اور وہ بعد کو نئے حکمرانوں کی تفریح طبع اور عیش پسند زندگی کا لازمہ بن گئی تھیں۔ اسی وجہ سے ان جانوروں کی تصاویر کو خاص طور سے ترجیح دی جاتی تھی جو قدیم زمانے سے شاہی اقتدار کا مظہر سمجھے جاتے تھے (شیر ببر، شکاری پرند، وغیرہ) یا جن میں بادشاہ کی سیر و تفریح کے مشاغل دکھائے گئے ہوں (صید و شکار کے مناظر)، یا جن میں کسی قسم کے طلسماتی یا تنجیمی اعتبار سے سودمند خواص پائے جاتے ہوں۔ ابھرواں نقش و نگار پر جانے پہچانے جانوروں کی تصاویر بنائی جاتی تھیں، بالخصوص لوٹوں [ابریق]

اور انگیٹھیوں [مجمر] پر.

بویہی عہد میں سونے کے زیورات اور کپڑوں کو نہایت خوبصورتی سے جانوروں مثلاً شیر، بارہ سنگھے، ہاتھی، عقاب، مور اور سیمرغ کی تصویروں سے آراستہ کیا جاتا تھا، (ان موضوعات کا تجزیہ در *Soieries Persanes* از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۴۷ء) - ہم مثال کے طور پر ہاتھی دانت کے ان ڈبوں کا بھی ذکر کر سکتے ہیں جو اندلس میں چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں تیار کیے گئے تھے (دیکھیے مادۂ عاج)، نیز بلور، ہاتھی دانت یا لکڑی کے وہ مجسمے بھی قابل ذکر ہیں، جو مصر میں فاطمی عہد میں بنائے گئے تھے - (دیکھیے بالخصوص G. Marcais: *Les figures d'hommes et de bêtes dans les bois sculptés d'epoque fâtimite conservés au musée arabe du Caire*، در *Melanges Maspero III*، ۱۹۳۵ - ۱۹۴۰ء، ص ۲۴۱ تا ۲۵۷) - ہمیں روغنی مٹی کے ان ظروف کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے جو اس زمانے میں عالم اسلامی کے مختلف حصوں میں تیار کیے جاتے تھے - ان کے علاوہ تانبے اور پیتل کے برتنوں پر بھی جانوروں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں.

اسی زمانے میں جانوروں کی تصاویر سے عمارات عامّہ کی دیواروں کو مزیّن کرنے کا کام لیا جاتا تھا (اس قسم کی آرائشوں کے تجزیے کے لیے دیکھیے D. S. Rice کے مطالعات جو دھات کے کام کے نمونوں کے لیے وقف ہیں اور جن میں چاندی کی پچی کاری کی گئی ہے - ایسے شاہکار ایران اور سلجوقی اناطولیا کے علاوہ شام اور مصر (پہلے ایوبیوں اور پھر مملوکوں کے عہد) سے بھی تعلق رکھتے ہیں - موصل کا علاقہ بھی قابل ذکر ہے (اس کے کانسی کے کام کے کارخانوں کے لیے دیکھیے مادۂ موصل).

مزید برآں یہ ایرانی یا ہند کی حیواناتی تصاویر جو تازگی اور نزاکت سے معمور ہیں، صفوی عہد کے زربفت کے کپڑوں اور قالینوں میں بھی نظر آتی ہیں - حیوانی تصاویر سے بعض ادبی کتب بھی آراستہ ہوتی تھیں، مثال کے طور پر ابن المقفع کی کلیلۃ و دمنۃ کے ان مصوّر نسخوں کا حوالہ دینا کافی ہوگا جو دستبرد زمانہ سے بچ گئے ہیں (نسخے در کتاب خانہ ملی پیرس، عربی عدد ۳۴۶۵ و ۳۴۶۷، در میونخ Staatsbibl. عربی عدد ۶۱۶، در دارالکتب المصریہ قاہرہ، عدد ۶۱؛ کتاب خانہ باڈلین اوکسفرڈ، Pococke عدد ۴۰۰)، نیز کتاب منافع الحیوان کے ان دو نسخوں کا ذکر بھی ضروری ہے جن میں ایک ابن بختیشوع نے (فارسی میں) لکھا ہے (نیویارک، کتاب خانۂ مارگن ۵۰۰؛ واشنگٹن فریر گیلری، عدد ۲۷ - ۵)، اور دوسری کو ابن الدُّرَیہم الموصلی نے (اسکوریال، عربی عدد ۸۹۸) - ان کے علاوہ احمد بن الحسین بن الاحنف کی کتاب البیطرہ (استانبول، طوپ قپوسرای، احمد ثالث، عدد ۲۱۱۵)، یا ابن غانم المقدسی کی کشف الاسرار (استانبول، سلیمانیہ، لالا اسمٰعیل عدد، ۵۶۵)، اور الجاحظ کی کتاب الحیوان بھی قابل ذکر ہیں (دیکھیے O. Löfgren: *Ambrosian fragments of an illuminated manuscript containing the zoology of al-Gāhiz*، اپسالا - لائپزگ ۱۹۳۶ء).

ان متفرق تصانیف میں، بعض مصور مناظر کا بھی اضافہ ہو سکتا ہے جن میں مانوس جانوروں کی تصویریں پائی جاتی ہیں اور جو اسی عہد کے دوسرے مصوّر مخطوطوں میں کبھی کبھی نظر آتی ہیں (مثلاً دیکھیے وہ مناظر جو ''اونٹوں کا گلّہ''، ''قافلے کی روانگی''، یا ''ایک گاؤں کے قریب مباحثے'' سے تعلق رکھتے ہیں) - اس رجحان کا نقطۂ عروج مقامات حریری کے ایک مصور نسخے سے لگایا جا سکتا ہے جس پر الواسطی نامی شخص نے ۶۳۴ھ / ۱۲۳۷ء میں دستخط ثبت کیے تھے.

اس طرح کتابی تصاویر بنانے والے مسلم نقاشوں

کو بحیثیت مجموعی ”جانوروں کی تصویروں کے ماہر نقاش“ کا لقب دیا جا سکتا ہے جس کے وہ بخوبی مستحق ہیں۔

مآخذ: اس مسئلے سے متعلق کوئی جامع مطالعہ موجود نہیں ہے۔ متفرق انفرادی مطالعات کا حوالہ متن مقالہ میں دیا جا چکا ہے۔ مذکورۂ بالا مظاہر میں سے بعض کے مزید مطالعے کے لیے ان کتابوں سے رجوع کرنا چاہیے: (۱) K.A.C. Creswell: *A Bibliography of the architecture, arts and crafts of Islam*، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ اس کے ساتھ اب مندرجۂ ذیل کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے: (۲) E.J. Grube: *Three miniatures from Fustāt in the Metropolitan Museum of Art*، در *Ars Or.*، ج ۵ (۱۹۶۳ء)، ص ۸۹ و ۹۰، اور (۳) H. Goetz: *Indo-Islamic figural sculpture*، کتاب مذکور، ص ۲۲۵ تا ۲۳۱۔

(SOURDELL THOMINE [و تلخیص از ادارہ])

۲۔ مسلمانوں کا علم حیوانات۔ اگرچہ یحیی بن البطریق نے ارسطو کی کتاب *Historia animalium* کا (دوسری ۔ تیسری صدی ہجری / آٹھویں ۔ نویں صدی عیسوی) میں ترجمہ کیا تھا، لیکن علم حیوانات کو کبھی قبولِ عام حاصل نہیں ہوا، چنانچہ الفارابی کی احصاء العلوم، طبع عثمان امین، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ص ۹۹ (دیکھیے M.M. Anwati و L. Gardet: *Introd. à la théol. mus.*، ص ۱۰۶) میں بھی اسے نفس کے ساتھ علوم طبیعی میں جگہ دی گئی ہے؛ اخوان الصفا کے ہاں یہ ایک علحدہ اور مستقل علم ہے (Anwati-Gardet، ص ۱۰۹)؛ الخوارزمی کی مفاتیح العلوم (Gardet-Anwati، ص ۱۱۱) میں اس کا ذکر اجنبی علوم میں کیا گیا ہے، لیکن بعد ازاں نہ تو الغزالی کی احیاء علوم الدین (Anwati-Gardet، ص ۱۱۷) اور نہ ابن خلدون کے مقدمے (Anwati-Gardet، ص ۱۲۳ – ۱۲۴) میں اس کا کوئی ذکر ملتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ القلقشندی کو بھی اس موضوع سے دلچسپی نہ تھی، کیونکہ وہ علم حیوانات کی کسی مخصوص کتاب کا نام اپنی *Les classiques du scribe égyptien* (G. Wiet، در *St. Isl.*، ۱۸ : ۵۰ تا ۵۳) میں نہیں دیتا۔

اس کمی کو الجاحظ نے ایک ضخیم کتاب، کتاب الحیوان لکھ کر پورا کیا ہے۔ کتاب کا مقصد، جیسا کہ اس نے خود اعتراف کیا ہے، جانوروں کا عالمانہ مطالعہ نہیں بلکہ کائنات کے مشاہدے سے خالق کائنات کے وجود کو ثابت کرنا ہے (۲ : ۱۰۹ ببعد؛ ۳ : ۶۰۹ ببعد) اور اس کی عقل و دانش کی تہلیل و تمجید ہے جس نے کوئی بیکار یا مضرت رساں چیز پیدا نہیں کی۔ یہ کتاب علمی اور ادبی لحاظ سے معلومات کا خزانہ ہے جس میں حیوانات کی عادات، نفسیات، خصوصیات، متعلقہ حکایات اور اشعار کا بیش بہا ذخیرہ ہے۔ الجاحظ کا سادہ اور فصیح اسلوب بیان سب پر مستزاد ہے۔ اس کتاب کا محققانہ ایڈیشن عبدالسلام ہارون نے سات جلدوں میں شائع کیا ہے (طبع قاہرہ ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۵ء)، جس کا اشاریہ نہایت مفید ہے اور کتاب کی عدم ترتیب کا ازالہ کر دیتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الحیوان سے اور بالعموم علم حیوانات سے بعد کے مصنفین نے کوئی استفادہ نہیں کیا۔ اسی زمانے میں جب ادب کو فروغ ہوا، ابن قتیبہ (رک بآں) نے عیون الاخبار (ترجمہ L. Kopf: *The Natural history etc.*، پیرس و لائڈن ۱۹۴۹ء) اور کچھ عرصے بعد ابو حیان التوحیدی (رک بآں) نے الامتاع و المؤانسۃ میں (ترجمہ L. Kopf در *Osiris*، ج ۱۲ (۱۹۵۶ء)، ص ۳۹۰ تا ۴۶۶)، بعض صفحات جانوروں کے لیے وقف کیے ہیں، لیکن ان کی باضابطہ تقسیم کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ یہی روش مقبول عام قاموسوں (encyclopaedias) میں بھی اختیار کی گئی ہے جن میں الابشیہی (رک بآں) کی

المستطرف (باب ۶۶) ایک مثال ہے ۔ اس کے برعکس اخوان الصفا نے اپنے رسائل کے دوسرے حصے کے آخر میں واضح طور پر مخلوقات کے مدارج (hierarchy) بیان کرنے کی کوشش کی ہے ۔

ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں القزوینی (م ۶۸۲ھ / ۱۲۸۳ء) [رک بآں] نے عجائب المخلوقات میں جانوروں کو سب سے بلند مقام دیا ۔

علمی اعتبار سے الدمیری (م ۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ء) (رک بآں) کی حیاۃ الحیوان الکبری بھی قابلِ ذکر ہے جو زیادہ‌تر کتاب الحیوان پر مبنی ہے ۔ وہ ابجدی اعتبار سے لسانی اشارات، مختلف روایات، متعلقہ جانوروں کی فقہی حیثیت، (مع مختلف مذاہب کے فقہا کے دلائل کے) ضرب الامثال، جانوروں کے مختلف اعضا کے ساحرانہ یا طبی خواص اور آخر میں خوابوں کی وہ تعبیرات جن میں حیوانات کا ذکر آتا ہے، ان سب کو جمع کر دیتا ہے ۔

کبھی کبھی اطبا اور طبیعیین، جیسے کہ ابن بختیشوع (کتاب منافع الحیوان، دیکھیے اوپر، فصل ۶)، ابن البیطار (رک بآں)، یا الانطاکی (رک بآں) نے جانوروں میں بھی دلچسپی لی ہے، لیکن علم حیوانات کی وہ شاخیں جو غائر اور منظم مطالعے کا موضوع رہی ہیں، صرف علم الافراس (دیکھیے مادہ فرس)، معالجۂ حیوانات (دیکھیے مادہ بیطارو خیانۃ) اور علم الطیور اور شکاری پرندوں سے متعلق ہیں ۔

جہاں تک راقم حروف کو علم ہے عربی سے باہر، کوئی جدید تصنیف نہیں ملتی ۔ عدنان ادیوار (عثمانلی ترکلرندہ علم، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۱۰، ۷۶، ۹۳) کتاب الحیوان کے صرف ایک ترکی ترجمے کا، مع چند اضافات کے، ذکر کرتا ہے جسے الدمیری کے ایک معاصر محمد بن سلیمان نے کیا تھا (مخطوطہ طوب قپوسرایی، ریوان کوسکو ۱۶۶۴ء)؛ تحفۃ الزمان و خریدۃ الاوان ایک ترک قاموس نگار مصطفی بن علی الموقت کی تصنیف ہے، جس میں نظام علم حیوانات شامل ہے جو الدمیری اور القزوینی [کی کتاب] پر مبنی ہے، اور آخر میں کتاب الحیوان کے ایک فارسی ترجمے کا ذکر بھی ضروری ہے جو حکیم شاہ قزوینی نے سلطان سلیم اول کے لیے کیا تھا ۔ علم حیوانات کی ایک کتاب خواص الحیوان کو بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی میں ایرانی مصنف حزین (رک بآں) نے مرتب کیا ۔

مآخذ: علاوہ ان حوالوں کے جو متن مقالہ میں مذکور ہیں: (۱) A. Malof: *Arabic zool. dict.*، قاہرہ ۱۹۳۲ء، جانوروں کے نام شناخت کرنے کے لیے ایک کارآمد کتاب ہے؛ مخصوص مقامات کے الفاظ کی تشریحات A. Hanoteau اور A. Letourneux: *La Kabylie et les coutumes Kabyles*، پیرس ۱۸۹۳ء، ۱: ۲۰۸ ببعد (قبائلیہ کے حیوانات) میں ملتی ہیں؛ (۳) J.B. Panouse: *Les mammifères du Maroc*، طنجہ ۱۹۵۷ء، ص ۱۹۱ ببعد؛ (۴) V. Monteil: *Faune du Sahara occidental*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۵) نیز دیکھیے A. Mez: *Renaissance*، ص ۴۲۹ تا ۴۳۱ (انگریزی ترجمہ، ص ۴۵۵ تا ۴۵۸) و بمواضع کثیرہ؛ (۶) D. Santillana: *Istituzioni*، روما تاریخ ندارد، اشاریہ، ۲: ۶۶۵؛ (۷) J.J. Rivlin: *Gesetz im Koran, Kultus und Ritus*، بیت المقدس ۱۹۳۴ء؛ (۸) Maswani: *Islam's contribution to Zoology and natural history*، در *IC*، ج ۱۲ (۱۹۳۸ء)، ص ۲۲۸ تا ۲۳۳؛ (۹) علم حیوانات پر ایک غیر معروف تصنیف کے ایک ٹکڑے کے لیے دیکھیے A.J. Arberry، در *JRAS*، ۱۹۳۷ء، ص ۴۸۱ تا ۴۸۳؛ نام نہاد "بارہ جانوروں کی تقویم" رک بہ تاریخ اور (۱۰) L. Bazin: *Remarques sur les noms turcs des "Douze animaux" du calendrier dans l' usage*

Persan، در Melanges H. Masse، تہران ۱۹۶۲ء، ص ۲۱ تا ۳۰۔

(CH. PELLAT [و تلخیص از ادارہ])

فارسی ادب میں جانوروں کی کہانیاں :

فارسی ادب میں جانوروں کی کہانیوں کی ابتدا کا پتا نہیں چلتا۔ سب سے پہلے ابو المعالی نصراللہ نے کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ ۵۳۸ تا ۵۳۹ھ / ۱۱۴۳ تا ۱۱۴۵ء) میں اور ظاہری سمرقندی نے سند باد نامے کا ۵۵۶ تا ۵۵۷ھ / ۱۱۶۰ تا ۱۱۶۱ء میں کیا۔ ان میں سے کلیلة و دمنة تو یقیناً ہندی الاصل ہے جب کہ سند باد نامہ کے بارے میں B. E. Perry نے بدلائل ثابت کیا ہے (The Origion of the Book of sindbad، برلن ۱۹۶۰ء) کہ وہ ایرانی اصل ہے، اگرچہ اس کا زمانہ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی سے پہلے کا نہیں ہے۔ ہزار افسانہ بھی اسی زمانے کا ہے۔

کلاسیکی فارسی ادب میں جانوروں کی حکایات داخل کرنے کا بڑا مقصد اخلاقی یا صوفیانہ نکات کی توضیح و تمثیل ہے۔ اس کی قابل ذکر مثالیں یہ ہیں: سنائی (م ۵۲۵ھ / ۱۱۳۰ء) کی حدیقة الحقیقة، ابوالفتوح رازی (م ۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ء) کی تفسیر اور عطّار (م تقریباً ۶۲۷ھ / ۱۲۲۹ء) کی مثنویاں اسرار نامہ اور الٰہی نامہ، اور سب سے بڑھ کر مثنوی جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳-۱۲۷۴ء)۔ ان کے علاوہ وراوینی (م ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء) کا مرزبان نامہ، نخشبی (م ۷۳۰ھ / ۱۳۳۰ء) کا طوطی نامہ، جامی کی بہارستان (۸۹۲ھ / ۱۴۸۷ء) کا آٹھواں ''باغ'' [روضہ] اور حسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰ھ / ۱۵۰۴-۱۵۰۵ء) کی انوار سہیلی صرف جانوروں کی حکایتوں کے لیے وقف ہیں۔ ان کے بعد فخرالدین علی صفی (م ۹۳۹ھ / ۱۵۳۲، ۱۵۳۳ء) کی لطائف الطوائف، محمد جبارودی کی جامع التمثیل (۱۰۵۴ھ / ۱۶۴۴ء) اور اسی قسم کے دوسرے مجموعوں کا نمبر آتا ہے جن میں کوئی اخلاقی مقصد مد نظر نہیں ہے۔ ان سب کے علاوہ ابھی بہت سا تازہ مواد ایسا باقی ہے جسے زمانۂ حال کے زبانی ادب سے جمع کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ : ان متون اور حوالوں کے علاوہ جو اوپر مذکور ہیں، عوامی قصّوں کے حسب ذیل مجموعوں کو جانوروں کی کہانیوں کی مثالوں کے لیے دیکھا جا سکتا ہے: (۱) امیر قلی امینی: داستانہای امثال، اصفہان ۱۹۴۵ء؛ (۲) A. Christensen: Contes persans en langue populaire، کوپن ہیگن ۱۹۱۸ء؛ (۳) حسین کوہی کرمانی: پانزدہ افسانۂ روستائی، تہران ۱۹۵۵ء؛ (۴) D.L.R و E.O. Lorimer: Persian tales، لنڈن ۱۹۱۹ء؛ (۵) صبحی مہدی: افسانہا، تہران ۱۹۴۵ و ۱۹۴۶ء؛ (۶) وہی مصنّف: افسانہای کہن، تہران ۱۹۳۹ء، ۱۹۴۵ء؛ دیکھیے نیز (۷) H. Massé: Les versions persanes des contes d' animaux، در L'âne de l' Iran، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۲۷ تا ۱۴۹۔

(L.P. ELWELL-SUTTON [و تلخیص از ادارہ])

ترک مصوری اسلامی دور میں بھی حیوانی موضوعات سے مالا مال رہی ہے۔ بافندگی اور کشیدہ کاری وغیرہ کے مختلف نمونوں میں بھی جانوروں کی تصاویر نظر آتی ہیں۔

گمنام مصنّفوں کی مقبول عام کتابوں اور معروف فنکاروں کی تصویروں (خاکے، رنگین تصویریں اور کتابی تصاویر) میں جانوروں کی ایسی شکلیں دکھائی دیتی ہیں جو حقیقت پسندانہ اور روزمرّہ کی زندگی سے مطابقت کے علاوہ تجریدی (abstract) بن گئی ہیں، مثلاً صید و شکار، جانور پالنے اور انھیں سدھانے کے مناظر وغیرہ (دیکھیے س۔ ایّوب اوغلو، م، ش، اِپشیر اوغلو: Sur l' Album du Conquérant، استانبول بلا تاریخ؛ مالک آقسل: اندلو خلق رسملری،

استانبول ۱۹۶۰ء۔

مآخذ: مقالے میں مذکور تصانیف کے علاوہ دیکھیے (۱) J. P. Roux: *La faune et la flore dans sociétés altaïques*، ڈاکٹریٹ کا مقالہ جو زیر طبع ہے؛ (۲) Abat O. Bikkul: ضرب بی سرایندہ خاص آخور، در گوزل صناعتلر، ج ۶ (۱۹۴۹ء)، ص ۱۱۸ تا ۱۳۱؛ (۳) اوکتائی اصلان آپا: *Turkish arts*، استانبول، بلا تاریخ؛ (۴) ح ۔ ز ۔ کوشای: حیوانجیلک در ترک اینتوگرافیا درگسی، ج ۳ (۱۹۵۸ء)، ص ۵ تا ۹۰؛ عالم حیوانات سے متعلق داستانوں، عقائد اور رسوم کے لیے تبصروں کا وہ سلسلہ جو ترکی رسالے ترک فولکلور آراشترمہ لری، نیز *Oriens*، ج ۱۰ (۱۹۵۷ء) و بعد میں P.N. Boratav نے لکھا ہے، اور اسی مصنف کی دی ہوئی ماخذ کی وہ فہرستیں جو دو بابوں یعنی *Le Conte et la légende* اور *L'épopée et la "ḥikāye"* کے آخر میں درج ہیں، در *Ph. T. F.*، ۲: ۳۸ تا ۴۴ اور ۶۲ تا ۷۶۔

([PERTEV NAILI BORATAV] و تلخیص از ادارہ)

⊗ حَیّ: (ع)، بمعنی زندہ، اس کی ضد مَیِّت ہے۔ ہر ناطق اور متکلم کو حی کہتے ہیں؛ تازہ سبزی اور نبات کے لیے بھی حی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حی بمعنی زندگی (حیات) بھی آتا ہے۔ شاداب زمین کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اَرْضٌ حَیَّةٌ (= شاداب و سرسبز زمین)۔

حَیّ (جمع: اَحیاء) بمعنی قبیلہ؛ عربوں کے بطون میں سے ایک بطن کو حَیّ کہتے ہیں؛ ایک باپ کی اولاد خواہ کثیر ہو یا قلیل؛ نیز ایک گروہ، قبیل یا قوم (شَعْب) جس میں کئی قبائل شامل ہوں (لسان العرب)۔ [الحَیّ اسمائے حسنٰی میں سے ہے [رک بہ الاسماء الحسنٰی و حیوۃ]؛

عربوں کا پورا نظام معاشرہ لفظ حی کے تحت آتا ہے۔ ابن الکلبی کے نزدیک اس قبائلی نظام کی ترتیب یہ ہے: اَلشَّعْب، القبیلة، العِمارة، البَطْن، الفَخِذ، لیکن دوسرے لوگوں نے یہ ترتیب تجویز کی: الشُّعْب، القبیلة، الفَصِیلة، العَشِیرة، الذُّرِّیة، العِتْرة، الاُسْرة۔ شَعْب سے مراد ہے قوم؛ بہت سے مختلف قبائل کا مجموعہ؛ قبیلہ سے مراد ہے ایسا معاشرہ جو ایک باپ کی اولاد پر مشتمل ہو؛ عِمارہ سے مراد ہے حی عَظِیم یعنی بڑا خانوادہ؛ بطن سے مراد ہے ایسا معاشرہ جو قبیلے سے چھوٹا ہو، لیکن صاحب لسان العرب کے نزدیک عِمارہ سے بڑا (بذیل مادۂ بطن)؛ فَخِذ سے مراد وہ معاشرہ ہے جو بطن سے چھوٹا ہو، (اصل میں بَطْن (= پیٹ) اور فَخِذ (= ران) جسم انسانی کے اعضا کے حصوں کے نام ہیں)؛ اسی طرح الفصیلة سے مراد آدمی کا خاندان ہے جو اس سے الگ رہتا ہو۔ العشیرة سے مراد ہے ایک آدمی کے باپ کی طرف سے قریبی رشتے دار؛ ذُرِّیة سے مراد آدمی کی اولاد اور نسل ہے؛ العِتْرة سے مراد ایک آدمی کی اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد۔

الاُسْرة سے مراد ایک آدمی کے گھر میں ساتھ رہنے والے اعزۃ و اقارب، نیز قریبی رشتے دار۔ بہت بڑے قبیلے کو حی حاذِر کہتے ہیں اور چھوٹے سے قبیلے کو الحَیّ الحَرِید۔

ہر قبیلے کے اپنے شاعر ہوتے تھے جو اپنے قبیلے کے گن گاتے تھے۔ شعری مجموعوں میں قبائلی شعرا کے مجموعے بھی ہیں مثلاً اَشعار الہُذَلِیِّین۔

قبائل کی امتیازی خصوصیات میں سے علم انساب ایک نمایاں خصوصیت تھی۔ عربوں کو اپنے انساب پر بڑا ناز تھا اور وہ اپنے قبائلی نظام کو مضبوط و محفوظ رکھنے کے لیے انساب کو یاد رکھتے تھے۔ علم الانساب ہی کے ذریعے قبائل کی انفرادیت قائم تھی۔

آغاز عہد اسلامی میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ مشہور ماہرین

انساب تھے۔

علم الانساب پر بعض ابتدائی اور بعض مستند کتابیں لکھی گئیں جن میں سے چند کتابوں کے نام درج ذیل ہیں: (۱) ابوالیقظان النسّابہ (م ۱۹۰ھ): النسب الکبیر؛ (۲) ہشام بن محمد الکلبی (م ۲۰۶ھ): النسب الکبیر؛ (۳) مصعب بن عبداللہ الزبیری (م ۲۳۳ھ): النسب الکبیر اور نسب قریش؛ (۴) الزبیر بن بکار (م ۲۵۶ھ): انساب قریش؛ (۵) البلاذری: انساب الاشراف؛ (۶) ابن حزم: جمهرة انساب العرب؛ (۷) القلقشندی: نهایة الأرب فی معرفة انساب العرب؛ (۸) النُّویری: نهایة الارب فی فنون الادب؛ (۹) الوصفی: عشائر الشام؛ (۱۰) العزاوی: عشائر العراق؛ (۱۱) احمد لطفی السید: قبائل العرب فی مصر؛ (۱۲) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب۔

ان کتابوں کے علاوہ مؤرخین نے بھی انساب پر بحث کی ہے۔ ابن خلدون نے بھی اپنی شہرۂ آفاق تاریخ کے ابتدائی صفحات میں علم الانساب پر خاصی روشنی ڈالی ہے اور متن کتاب میں بھی قبائل پر بحث کی ہے۔

ابن حزم نے جمهرة انساب العرب میں عربوں کے انساب کے علاوہ قبائل مغرب کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان اور دیگر ایسی کتابوں میں اَحیاے عرب کے نام اور ان کے نسب، بعض اوقات ان سے متعلق تاریخی معلومات بھی مندرج ہیں۔

انساب کے لحاظ سے اَحیاے عرب کو تین اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) عدنان؛ (۲) قحطان اور (۳) قُضاعة۔ عدنان اور قحطان حضرت اسمعیل علیہ السلام کی اولاد ہیں اور قُضاعہ کے متعلق ابن اسحٰق، ابن الکلبی اور دوسرے لوگوں کی راے یہ ہے کہ وہ حِمْیَر سے ہیں۔ بقول سُہَیلی "صحیح بات یہ ہے کہ قُضاعہ کی ماں عُکْبَرہ کا شوہر (جس کا نام مالک بن حِمْیَر تھا) مر گیا۔ اس وقت اس کے پیٹ میں قضاعة تھا۔ عُکبرہ نے معدّ سے شادی کر لی۔ اس کے بعد قضاعہ پیدا ہوا اور معد کی طرف منسوب ہو گیا۔ یہی قول زبیر بن بکار کا ہے"۔ عربوں کا سارا قبائلی نظام انہیں خانوادوں سے شروع ہوا۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بمواضع کثیرہ؛ (۲) تاج العروس، بمواضع کثیرہ؛ (۳) راغب: مفردات؛ (۴) ابن خلدون: تاریخ، جلد ۱؛ (۵) الثعالبی: فقه اللغة؛ (۶) ابن السکیت: کتاب تهذیب الالفاظ، نیز کتب انساب مذکورہ در متن؛ (۷) ادیب لحود: حضارة العرب؛ (۸) عمر فروخ: تاریخ الجاهلیة؛ (۹) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، جلد ۱؛ (۱۰) ابن درید: کتاب الاشتقاق؛ (۱۱) الهمدانی: الاکلیل؛ (۱۲) ابن حبیب: المحبّر؛ (۱۳) المبرد: نسب عدنان؛ (۱۴) ابن قتیبة: کتاب المعارف۔

[ادارہ]

● **حَیّ بن یَقْظان:** دو مختلف فلسفیانہ تمثیلی قصوں کے ایک اہم ترین کردار کا نام۔ ان قصوں میں سے ایک ابن سینا کا ہے، قصّة حیّ بن یقظان؛ اور دوسرا ابن طفیل کا: رسالة حیّ بن یقظان فی اسرار الحکمة المشرقیّة (Hourani اسے مشرقیّہ لکھتا ہے)۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک ابن طفیل کا رسالہ ابن سینا کی نسبةً چھوٹی تصنیف کے مقابلے میں زیادہ مشہور تھا، جس کا عنوان تو معروف تھا، لیکن مضامین غیر معروف تھے۔ عنوانوں کی مماثلت کی وجہ سے یہ یقین ہو گیا تھا کہ ان میں قریبی فکری تعلق موجود ہوگا۔ کبھی یہ بھی خیال کیا گیا کہ ان میں سے ایک دوسرے کا ترجمہ ہوگا۔ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء میں استانبول میں شائع ہونے والے رسالے کو جو نام دیا گیا اس کا ترجمہ Mehren (*Traités Mystiques*، ۱: ۷ تا ۸) اس طرح کرتا ہے: "*Traité Hayy ben Yaqẓān sur la philosophie orientale, que l'Imam Abou Djafar ben Thofeil a tiré des ouvrages précieux du grand maître Abou*

Ali ben Sīnā'' آخری صفحے پر یہ حاشیہ ہے: ابن خلّکان اس رسالے کو ابن سینا سے منسوب کرتا ہے: ''شاید اس نے یہ رسالہ فارسی میں لکھا اور اس کا ترجمہ ابن طفیل نے کیا ہوگا''۔ ڈ خویہ نے سب سے پہلے لائڈن میں ایک مخطوطے کا جائزہ لینے کے بعد یہ معلوم کیا کہ ابن سینا کا رسالہ در حقیقت عربی میں لکھا گیا تھا اور یہ کہ ان دونوں رسالوں میں محض نام مشترک تھا۔ ڈ خویہ کی دریافت سے اب اختلاف نہیں کیا جا سکتا اور اب بھی ماخذ کی سب فہرستوں میں موجود ہے، لیکن اس کا متن ابن طفیل کے رسالے کے دو سو سال بعد درست ہو کر شائع ہوا۔

۱۔ قصۂ حیّ بن یقظان، مصنفۂ ابن سینا، جس نے فردجان کے قلعے میں بحالت اسیری (غالباً ۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳ء میں) لکھا، کیوں کہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس کی گرفتاری ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۱-۱۰۲۲ء (جب بویہی شہزادہ سماء الدولہ اپنے باپ شمس الدولہ کا جانشین ہوا جس نے اپنی وفات کے وقت تک بھی ابن سینا کو ذاتی طبیب مقرر کر رکھا تھا) اور ۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳-۱۰۲۴ء کے مابین عمل میں آئی (جب ہمدان کے قصبے پر علاء الدولہ نے قبضہ کیا جس کا وہ وزیر تھا)۔ قصۂ حی بن یقظان کا ذکر الجُوزجانی نے ابن سینا کی تصانیف کی فہرست میں کیا ہے جسے تمام عربی مآخذ نے نقل کیا ہے۔ ابن سینا کی تصنیف سے متأثر ہو کر اندلس کے یہودی مصنف ابراہیم بن عَذرا (۱۰۹۲ تا ۱۱۶۷) نے منظوم تمثیل حیّ بن مِقیص لکھی — تنقیدی طباعتیں: (۱) Mehren: *Traités Mystiques*، ج ۱، ۱۸۸۹ء؛ اس میں متن سے پہلے ایک قسم کا توضیحی خلاصہ ہے (جسے ترجمہ نہیں کہا جا سکتا) اور اس کے ساتھ ابن سینا کے ایک شاگرد ابن زَیلہ کی عربی میں لکھی ہوئی شرح سے اقتباسات دیے گئے ہیں؛ (۲) Corbin، ۱۹۵۲ء: متن کے ساتھ ترجمہ بھی ہے جو کلیۃً عربی متن کا ترجمہ ہی نہیں، بلکہ فارسی ترجمہ اور فارسی شرح کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہ ایک ساتھ شائع ہوئے ہیں: یہ دونوں ابن سینا کی وفات کے بعد پانچ سال میں شہزادہ علاء الدولہ کی فرمائش پر ایک نامعلوم مصنف شاید الجوزجانی نے لکھے تھے (Corbin: *Avicenne et le récit visionnaire*، ۲: ۱۵۱)۔ فارسی شارحین نے جو پیرابندی کی ہے اس سے متن واضح ہو گیا ہے جو بذاتہ بہت مشکل ہے۔ فرانسیسی ترجمہ مکمل ہے، اس میں متن کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور اس کے ساتھ جامع حواشی ہیں جو ایرانی اور باطنی روایات کے ذریعے، جو اکثر ابن سینا کے بعد کی ہیں، اس کی مکمل توضیح کر دیتے ہیں۔ تاہم سہروردی نے لکھا ہے کہ اس نے قصۂ حیّ بن یقظان میں ان روایات کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا، نیز یہ کہ ابن سینا قدیم فارسی مصادر کا کوئی علم نہ رکھتا تھا (Corbin: *Le Recit d'initiation et l'hermétisme en Iran*، در *Eranos Jahrbuch*، ۱۷: ۱۲۴ اور ۱۳۵، اور *Cycle des Récites avicenniens*، ص ۴۸ تا ۴۹)۔

یہ بات واضح ہے کہ Mehren اس قصے کو سمجھتا نہیں جس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ یہ ''مبہم، پیچیدہ اور مرصّع انداز میں لکھا گیا ہے اور اس میں اتنی مبہم صوفیانہ اصطلاحات ہیں کہ مطلب مفقود ہو گیا ہے''۔ در اصل ابن سینا نے اپنی اہم تصانیف میں جو نظریہ پیش کیا ہے اس سے عدم واقفیت Mehren کے لیے مشکل کا سبب بنی۔

بہرحال اس قاری کے سامنے جو ابن سینا کے اسلوب سے مانوس ہے، یہ قصہ گراں بہا موضوعات پیش کرتا ہے یہاں تک کہ ۱۹۵۹ء میں A. M. Goichon نے جو فرانسیسی ترجمہ شائع کیا، اس میں مسلسل شرح بھی کی گئی ہے جو فلسفہ اور طب کی انہیں

تصانیف سے ماخوذ ہے۔ بالآخر فارسی شارح کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے مؤخرالذکر نے اپنی تصنیف کو ان الفاظ کے ساتھ ختم کیا ہے: "یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اس رسالے کے ہر مسئلے کے متعلق یہاں سادہ سا بیان دیا گیا ہے۔ رسائل کی مکمل شرح [ابن سینا کی] اہم تصانیف میں مل سکتی ہے۔ جن پر خود اس نے بحث کی ہے" . . . . (Corbin کے ترجمے کو پیش نظر رکھتے ہوئے)۔

جہاں تک ہو سکا اس نئے ترجمے کی پڑتال عربی متن کو سامنے رکھ کر نیز بیان شدہ تمام خیالات کا جملہ بہ جملہ اور اکثر لفظ بہ لفظ بڑی بڑی تصانیف کی عبارتوں کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے کی گئی ہے جس سے قصۂ حی بن یقظان کے مطالب عام مفہوم اور تفصیلات کے اعتبار سے بھی پوری طرح سمجھ میں آ جاتے ہیں۔ اسے منظوم بیانیہ سمجھا جاتا ہے، جو بظاہر مشہور *Poem of the Soul* سے مطابقت رکھتا ہے اور اسی طرح سے ایک فلسفیانہ نظریے پر مبنی بھی ہے۔ مرصع تشبیہات اور استعارات کے ساتھ ساتھ حقیقی بھی ہے۔

مصادر میں تحقیق ہونے کے بعد ابن سینا کے فلسفیانہ مطالب کی توثیق ہو جاتی ہے۔ یہ مطالب قرآن حکیم کے علاوہ ارسطو، افلاطون، فرفوریوس، جالینوس، بطلمیوس، الفارابی، نیز مقبول عام سامی روایتوں، ایرانی قصوں اور عرب جغرافیہ نویسوں کی کتابوں میں موجود ہیں۔ لیکن بعض ابواب، بالخصوص وہ خوبصورت ترین تین ابواب جن پر قصہ ختم ہوتا ہے، ابن سینا کے طبع زاد ہیں۔ اس قصے کا خاکہ دیا جاتا ہے:

انسانی روح، اپنی تمام تر حسّی صلاحیتوں کے ساتھ عقل عالم کے کنارے کی طرف آتی ہے۔ ایک عظیم عارف، جس کا حسن لازوال ہے اس کے سامنے نمودار ہوتا ہے اور روح انسانی میں اس سے شناسائی کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ وہ پہلے گفتگو کا آغاز کرتا ہے۔ گفتگو آگے بڑھتی ہے، وہ عارف اپنا نام حیّ ابن یقظان بتاتا ہے اور کہتا ہے: "میرا کام دنیا کے تمام ممالک میں سفر کرنا ہے تاکہ ان کے متعلق جامع اور قطعی علم حاصل کر سکوں۔ میری توجہ ہمیشہ اپنے باپ (یقظان) کی طرف رہتی ہے۔ میں نے اس سے تمام علم کی کنجیاں حاصل کر لی ہیں"۔ پھر وہ انسانی فطرت کی حامل روح پر نظر ڈالتے ہوئے اسے یہ بتاتا ہے کہ تمہاری خصوصیات سے ظاہر ہے کہ تم عالم ارضی میں بہترین فطرتوں کی مالک ہو، لیکن تمہیں اپنے برے ساتھیوں سے خبردار ضرور رہنا چاہیے۔ یہ ساتھی دنیوی لذتیں، تشدد اور سر چکرا دینے والے تخیل ہیں جن میں تھوڑی سی صداقت اور تھوڑا سا جھوٹ دونوں پائے جاتے ہیں۔ بہرحال زمین پر ان سے الگ تھلگ رہنا ناممکن ہے، لیکن کم از کم انہیں اطاعت پر مجبور کرنا، توازن قائم رکھنا، اور انہیں تسلط حاصل کرنے سے روکنا ضروری ہے۔

اس تنبیہ کے ساتھ انسانی روح غور و فکر کرتی ہے اور پھر یہ جاننا چاہتی ہے کہ ان سرکش ساتھیوں پر کسی طرح قابو پایا جائے۔ روح کہتی ہے کہ وہ اس عارف کی طرح سفر کرنے میں بہت خوشی محسوس کرے گی۔ عارف جواب دیتا ہے کہ تم، اپنی موجودہ صورت میں، صرف منزل بہ منزل ٹھہر ٹھہر کر ہی سفر کر سکتی ہو اور روح جواب میں اس سے ان علاقوں کے متعلق استفسار کرتی ہے جہاں جہاں وہ ٹھہرا اور جن کے متعلق مکمل معلومات حاصل کرنے کے لیے اس نے کوشش شروع کر رکھی ہے اور وہ اسے مابعد الطبیعیاتی حالات بتاتا ہے۔

تب وہ عارف روح کے لیے دنیا کا ایک مابعد الطبیعیاتی جغرافیائی خاکہ بتاتا ہے۔ ان علاقوں

میں سے ایک، جس کے ایک طرف مشرق اور ایک طرف مغرب ہے، اس کے مطالعے کا موضوع ہے، یہیں صورتیں مادّی شکل میں دکھائی دیتی ہیں، (یہ وہ عالم ہے جو انسان کو معمولاً پیش کیا گیا ہے)۔

یہاں ابن سینا بحر متلاطم کے متعلق جسے کوئی عبور نہیں کر سکتا، تمام جغرافیائی اعداد و شمار استعمال کرتا ہے اور اسے مادّے کا گھر بتاتا ہے۔ مغرب میں ایک خطہ ہے، جہاں مادّی صورتیں پناہ کے لیے یعنی اپنے آپ کو ضائع کرنے کے لیے آتی ہیں۔ مشرق کو روشنی کا مبدأ بتایا ہے جسے مادّیات یا معقولات اپنے ساتھ لیے ہوتی ہیں۔ ایک بیان میں معقولات کی زمین کو منکشف کرتا ہے جہاں ایک خوفناک چڑھائی کے بعد انسانی روح پہنچتی ہے۔ منطق کی مدد سے نفس ناطقہ نامعلوم صحراؤں اور مادّے کے سمندر کو عبور کر سکتا ہے اور معقولات کے پہاڑوں پر چڑھ سکتا ہے۔ کسی نامعلوم تاریکی کے بعد روح جو منطق کی بدولت مستحکم ہو چکی ہے ایک بڑی روشنی تک جا پہنچتی ہے۔ یہ حی بن یقظان کی بتائی ہوئی توضیحات سے پیدا ہونے والی روشنی ہے۔ یہیں اجرامِ فلکیہ کا عالم بھی بتایا گیا ہے جو ہماری دنیا کی بہ نسبت روشنی کے دریچے سے قریب تر ہے۔ یہ استحکام اور امن کا خطّہ ہے کیونکہ یہاں صورتوں کو مادّے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ آسمانوں کو ایسے مقامات بتایا گیا ہے جہاں باشندے آباد ہیں جن کی خصوصیات بطلمیوس کے مطابق اجرام فلکیہ کی طبعی خصوصیات کو ظاہر کرتی ہیں۔ عرش یعنی نویں آسمان کو عقول خالصہ کا مسکن بتایا گیا ہے۔ اس کے آگے کوئی آباد جگہ نہیں۔

ان سب سے بڑھ کر اور ہر بیان سے بالاتر خالق یعنی واجب الوجود ہے، وہ وحدت مطلقہ کی حالت میں ہے اور اس میں کوئی ایسی تقسیم نہیں پائی جا سکتی جسے ہماری زبان اس سے منسوب کر سکے۔ وہ مجسم جمال اور مجسم سخاوت ہے، اس نے اپنی تجلی کا پردہ اوڑھ رکھا ہے جس سے آنکھیں چندھیا کر رہ جاتی ہیں، بعض آدمی جو سب سے افضل ہیں، اس دنیا کی آلودگیوں کو چھوڑ دیتے ہیں تاکہ گوشہ نشینی کی حالت میں اس کی طرف راہ پائیں۔

کئی مواقع پر ابن سینا نے ظاہر کیا ہے کہ وہ خشک ناصح نہیں بن رہا، بلکہ اپنی عقل و فہم سے اضافہ کر کے علم اعلٰی یعنی عقل خالص کو جو خالق ہے، ایک ذاتی جذبے کے لہجے میں بیان کیا ہے، یہی وہ نکتہ ہے جو ابن سینا کے ادب میں سب سے گہرا ہے اور جو صحیح معنوں میں تصوف سے قریب تر ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ قصۂ حی ابن یقظان میں معقولات کی حاصل بہ نظم خالق کے ساتھ اتحاد کے ذکر سے پہلے ہی ختم ہو جاتی ہے۔

ایک چھوٹی سی تصنیف فی القضاء و القدر میں ابن سینا ایک شیخ کا ذکر کرتا ہے جو حی بن یقظان کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور یہ بھی بعید نہیں کہ وہ خود ہی یہ کردار ہو۔

۲ - رسالة حیّ بن یقظان فی اسرار الحکمة المشرقیة، جسے اندلسی فلسفی اور عالم ابن طفیل نے غالباً ۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ء اور ۵۸۱ھ / ۱۱۸۵ء (سال وفات) کے مابین تصنیف کیا۔ رسالة اس کی مشہورترین تصنیف ہے جو آج صحیح و سالم حالت میں باقی ہے۔ مخطوطات اور طباعت کی فہرست: (۱) Gauthier : *Ibn Thofail* ص ۴۳ تا ۵۱؛ (۲) Gauthier : *Hayy ben Yaqdhân* بار دوم، ج ۲۲ تا ۳۳، جس میں ۱۹۰۰ء کی طباعت میں شامل فہرست کو مکمل کیا گیا ہے۔ رسالہ کو سب سے پہلے پوکاک [ژنک بان] نے آوکسفرڈ سے ایک لاطینی ترجمے سمیت ۱۶۷۱ء میں شائع کیا، (دوبارہ اشاعت ۱۷۰۰ء)؛ اس کے فوراً بعد اس

لاطینی ترجمے سے انگریزی میں دو ترجمے ہوے اور ایک ولندیزی میں؛ نیز ۱۷۲۶ء میں ایک جرمن ترجمہ ہوا۔ عربی متن سے تراجم: ایک نامعلوم مصنف کے ہاتھ سے عبرانی ترجمہ، جس کی Narbonne کے Moses نے ۱۳۴۹ء میں عبرانی شرح لکھی؛ پھر پوکاک کے طبع شدہ متن سے انگریزی میں: Ockley، لنڈن ۱۷۰۸ء اور ۱۷۳۱ء؛ جرمن میں: Eichhorn، برلن ۱۷۸۳ء؛ Castilian Pons Boigues، Saragossa ۱۹۰۰ء (بار دوم قاہرہ ۱۹۰۵ء) ممکن ہے کہ Defoe کی *Robinson Crusoe* جس کا پہلا حصہ ۱۷۱۹ء میں منظر عام پر آیا، میں بعض چیزیں Ockley کے ترجمے سے مأخوذ ہوں؛ ایک اور انگریزی ترجمہ P. Brönnle نے لنڈن میں ۱۹۰۴ء میں کیا (نظرثانی از A. S. Fulton ۱۹۲۹ء)؛ صرف قاہرہ میں متن کی تین طباعتیں ۱۸۸۲ء، ۱۹۲۱ء؛ دو قسطنطینیہ میں، ایک بیروت میں (۱۹۳۶ء)؛ متن کی تنقیدی طباعت مع فرانسیسی ترجمہ: Gauthier، الجزائر ۱۹۰۰ء، جس کے بعد متن کی ایک جدید طباعت ہوئی جسے نئے مخطوطات سے مقابلہ کر کے بہتر بنایا گیا اور اس کے ساتھ ایک نیا ترجمہ شامل کیا گیا، الجزائر ۱۹۳۶ء؛ روسی ترجمہ از Kuzmin، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۲۰ء؛ ہسپانوی ترجمہ از Gonzalez Palencia، میڈرڈ ۱۹۳۴ء، Gauthier کے طبع کردہ متن سے۔

ابن طفیل [رک بآں] کے قصّے کی تلخیص کئی مصنفوں نے کی ہے۔ Duncan B. Macdonald اور Carra de Vaux نے بھی اس کی تلخیص کی ہے، اور زیادہ مختصر خلاصہ خود Gauthier (*Ibn Thofail*، ص ۶۲ تا ۶۳) نے کیا ہے۔ Duncan B. Macdonald نے اس کا خلاصہ اس طرح بیان کیا ہے: یہ رسالہ لکھتے ہوے ابن طفیل کے تخیل میں دو جزیرے ہیں۔ ایک میں لوگ آباد ہیں اور دوسرا غیر آباد ہے۔ آباد جزیرے کے رہنے والے عام مذہبی زندگی بسر کرتے ہیں اور عذاب و ثواب کے عقیدے کا ان کی زندگی میں بڑا دخل ہے۔ یہاں دو آدمی سلامان اور ابسال ایسے ہیں جو بلند ذہنی سطح کے حامل ہیں۔ سلامان مروجہ مذہب اختیار کرتا ہے اور جزیرے میں اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے۔ ابسال چاہتا ہے کہ اپنی تکمیل کے لیے کچھ اور وقت خلوت میں گزارے، اس لیے وہ غیر آباد جزیرے میں چلا جاتا ہے۔ یہاں اس کی ملاقات حی بن یقظان سے ہوتی ہے جو بچپن ہی سے یہاں رہتا آیا ہے اور فطری صلاحیتوں کی بدولت جو خارجی مفاسد سے مبرا ہیں، نشوونما پا کر بلندترین فلسفیانہ سطح پر پہنچا ہے اور براہ راست ذات خداوندی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ وہ علم و عرفان کے تمام مراحل سے گزرا ہے، اس لیے ساری کائنات کی حقیقت اسے صاف صاف دکھائی دیتی ہے، اب جو وہ ابسال سے ملا ہے تو اس کے خیالات سے آگاہی پا کر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کا فلسفہ جو اس نے کسی رہبر یا الہام کے بغیر حاصل کیا ہے اور ابسال کا مذہب دراصل ایک ہی چیز ہیں۔ آباد جزیرے کے لوگوں کی سرگزشت جو ابسال اندھیرے میں بیٹھ کر حی بن یقظان کو سناتا ہے، اس کے دماغ میں ہلچل پیدا کر دیتی ہے اور وہ ان کے پاس مبلغ بن کر جاتا ہے، لیکن جلد ہی وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی شریعت ہی عوام کے لیے صحیح ہے اور مادّی چیزوں کے ذریعے ہی اس پر عمل کر سکتے ہیں آخر پھر وہ بے آباد جزیرے کی طرف چلا جاتا ہے۔ (دیکھیے *Development of Muslim Theology*، ص ۲۵۳)۔

اس کتاب کی تقسیم ایک زیادہ مرتب صورت میں بھی کی جا سکتی ہے جس کی نشاندہی G. F. Hourani نے (*The Principal Subject...*، ص ۴۰)

اس طرح کی ہے: (۱) مصنّف کا دیباچہ، متصوفانہ فلسفے پر علم کے ماخذ؛ (۲) بغیر مدد کے، حیّ نہایت بنیادی علم سے ترقی کر کے بلند ترین متصوفانہ درجے تک پہنچ جاتا ہے؛ (۳) حیّ کے فلسفے کی اس مذہب کے ساتھ مطابقت، جس کے متعلق ابسال کا دعوی ہے کہ وہ آسمانی ہے؛ (۴) اکثر انسانوں کے لیے مذہب کے خارجی پہلوؤں کی کشش؛ (۵) مصنّف کا نتیجہ۔ Gauthier کے قول کے مطابق اس کتاب کا بنیادی مقصد "مذہب، زیادہ تر اسلام اور فلاسفہ کے فلسفیانہ نظریات کے درمیان تطبیق دینا ہے (*Ibn Tofail*، ص ۸۹، اعادہ در *Ibn Rochd*، ص ۲۰)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قاری نے اس تصنیف کی تشریح اپنے انداز میں کی ہے: Munk: "فلسفۂ فطرت کا ایک سادہ رسالہ"؛ پوکاک: "اپنے آپ کو وعظ کرنے والے ایک فلسفی کی تاریخ، جس کی زندگی اس پوری بلندی کو طے کر جاتی ہے جو انسانی عقل کے لیے ممکن ہے"؛ Renan: "وجدان سے بھی انسان وہی ترقی کر سکتا ہے جو تہذیب و تمدّن، وغیرہ سے کرتا ہے"۔

مآخذ: (الف) ابن سینا (۱) مخطوطات جن کا Anawati: *Essai de bibliographie avicennienne*، ۱۹۵۰ء، عدد ۲۱۹، اور Mehdavi: *Bibliographie d' Ibn Sina*، ۱۹۵۴ء، عدد ۹۵ نے خاص طور پر ذکر کیا؛ (۲) A. F. Mehren: *Traités Mystiques*، کراسہ ۱، لائڈن ۱۸۸۹ء، *L' allégorie mystique Hayy ben Yaqzān* اس سے پہلے اسی عنوان کا ایک مقالہ در *Muséon* ۱۸۸۶ء؛ (۳) رسالۃ حیّ بن یقظان، ص ۹۹ تا ۱۱۳، در مجموعۃ جامع البدائع، قاہرہ ۱۹۱۷ء، استانبول ۱۹۳۷ء، ص ۱۴ تا ۴۵؛ در احمد امین: حیّ بن یقظان لابن سینا و ابن طفیل و السّہروردی، قاہرہ ۱۹۵۲ء، لیکن اس نام کے تحت چھپنے والی اور السہروردی سے منسوب ہونے والی چھوٹی سی تصنیف در حقیقت مغرب سے جلا وطنی کا قصّہ ہے، قصّۃ الغربیۃ الغریبۃ، بقول مصنّف ابن سینا کے حیّ بن یقظان میں ایک کمی کو پورا کرنے کے لیے لکھا گیا، جس میں باطنی مفہوم میں عظیم کوہستان کا ذکر نہیں کیا گیا؛ تحقیق شدہ متن، فارسی ترجمہ، فارسی شرح، فرانسیسی ترجمہ از (۴) H. Corbin: *Le récit de Hayy ibn Yaqzān*، در *Avicenne et le récit visionnaire*، ج ۱، تہران ۱۹۵۲ء، اس کے بعد ج ۲: *Étude sur le cycle des récits avicenniens*، ۱۹۵۴ء؛ (۵) A. M. Goichon: *Le récit de Hayy ibn Yaqzān Commenté par des textes d' Avicenne*، پیرس ۱۹۵۹ء، فرانسیسی ترجمہ، مع تشریحی حواشی جو ابن سینا کی دوسری تصانیف سے لیے گئے، اور حواشی؛ (۶) وہی مصنّف: *Le prétendu ésotérisme d' Avicenne dans le Récit de Hayy ibn Yaqzān*، مستشرقین کی چوبیسویں کانگریس کے لیے ایک مراسلہ، میونخ ۱۹۵۷ء، مکمل شائع در *Giornate de metafisica*، ۱۹۵۹ء، ص ۵۲۸ تا ۵۳۶؛ (۷) وہی مصنّف: *La théorie des formes chez Avicenne*، در *Atti del XII congresso internazionale di filosofia*، ۹: ۱۳۱ تا ۱۳۸؛ (۸) وہی مصنّف: *Le Sirr, l' intime du coeur, dans la doctrine avicennienne de la connaissance*، در *Mélanges Jan Bakoš*، Prague ۱۹۶۵ء۔

(ب) - ابن طفیل، طباعتوں اور تراجم کے لیے، دیکھیے متن اور (۹) براکلمان، ۱: ۴۶۰؛ ۲: ۴۷۰؛ تکملہ، ۱: ۸۳۱؛ نیز طبع احمد امین ۱۹۵۲ء، جس کا پہلے ہی حوالہ دیا جا چکا ہے اور ایک فرانسیسی ترجمہ از Quatremère، ملی کتاب خانۂ میونخ میں بصورت مخطوطہ؛ (۱۰) Léon Gauthier: *Ibn Thofail sa vie, ses œuvres*، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۱۱) وہی مصنّف: *La théorie d' Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie*، پیرس ۱۹۰۹ء، بالخصوص ص ۶۸ تا ۷۱، ابن طفیل اور ابن رشد کے

درمیان فکری مشابہت؛ (۱۲) وہی مصنف: *Ibn Rochd* (Averroes)، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۱۳) E. García Gómez: *Un cuento arabe, fuente Común de Abentofáil y di Gracián*، در *Revista de Archivos Bibliotecas y Museas*، ۱۹۲۶ء؛ George F. Hourani: *The Principal Subject of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān*، در *JNES*، ج ۱۵، ۱۹۵۶ء، ص ۴۰ تا ۴۶؛ (۱۵) وہی مصنف: *Averroes on the harmony of Religion and Philosophy*، لنڈن ۱۹۶۱ء۔

(A. M. Goichon)

حَیّان بن خَلَف: رَكَ بہ ابن حیّان۔

اَلْحَیَّة: (ع)، بمعنی سانپ؛ اس مخلوق کی نوعی صفات و خصوصیات کا ذکر الجاحظ نے "کتاب الحیوان" میں اور الدَّمیری نے حیوۃ الحیوان میں کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی افسانوی حیثیت بھی کتابوں میں اکثر آتی ہے۔

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۱: ۲۳۲؛ (۲) الدَّمیری: حیاۃ الحیوان، طبع قاہرہ، ۱: ۲۰۰؛ (۳) A.v. Kremer: *Culturgesch. des Orients*، ۱: ۲۵۶ [انگریزی ترجمہ از صلاح الدین خدابخش: *History of Islamic Civilization*]۔

(J. Ruska [تلخیص از ادارہ])

خ

⊗ خ : عربی حروف تہجی کا ساتواں [فارسی کا نواں اور اردو کا سولھواں] حرف ہے۔ حساب جمل کے لحاظ سے اس کی عددی قیمت چھے سو (۶۰۰) ہے۔ سیبویہ (الکتاب، ۳ : ۴۵۲ بعد، پیرس ۱۸۸۹ء) نے انتیس حروف الھجاء کے لیے جو سولہ مخارج (حرف کے ادا ہونے کی جگہ) بیان کیے ہیں، ان میں سے تین مخارج حلقی حروف (جو حلق سے ادا ہوتے ہیں) کے لیے مختص ہیں۔ یہ حلقی حروف چھے ہیں : ء، ھاء، عین، حاء، غ، خ۔ حلقی حروف کے تین مخارج میں سے پہلا مخرج (اقصائے حلق) پہلے دو حرفوں (ء اور ھاء) کے لیے؛ دوسرا مخرج (وسطی حلق) عین و حاء کے لیے اور تیسرا مخرج (ادنی حلق یا حلق کا قریب ترین حصہ) غین اور خاء کے لیے مخصوص ہے۔ علمائے لغت نے خلیل بن احمد کا قول نقل کیا ہے کہ غین اور خاء بالکل ایک ہی مخرج سے ادا ہوتے ہیں اور ان میں تقدیم یا تاخیر کا کوئی سوال نہیں (دیکھیے لسان العرب، باب الخاء)۔ جن زبانوں نے عربی رسم الخط اپنایا ہے (جیسے فارسی اور اردو وغیرہ) ان کے علاوہ دیگر زبانوں میں خاء کا مقابل و ہم صورت لفظ موجود نہیں، حتّٰی کہ السنۂ سامیہ میں سے عبرانی اور سریانی زبانوں میں بھی خاء کا ہم آواز حرف موجود نہیں، اس لیے ان زبانوں میں (خ) کی آواز کے لیے کاف یا اس کے مشابہ آواز رکھنے والے مفرد یا مرکب حروف (جیسے Kh وغیرہ) حروف سے کام چلایا جاتا ہے (محیط المحیط، ۱ : ۴۹۵)۔ حافظ ابو الخیر ابن الجزری الدمشقی (النشر فی القراءات العشر، ۱ : ۱۹۹) نے سیبویہ کے برعکس عربی حروف الھجاء (یا حروف المبانی) کی تعداد سترہ بیان کی ہے اور ان سترہ مخارج میں سے چوتھا مخرج ان دو حروف حلقی، یعنی غین اور خاء، کے لیے مخصوص ہے۔ انھوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ اس بارے میں نُحاۃ اور قُرّاء میں اختلاف موجود ہے کہ غین اور خاء میں سے کون سا حرف مقدم ہے (بلحاظ مخرج کے)۔ قاری شُریح کا مسلک یہ ہے کہ غین کو مخرج کے لحاظ سے خاء پر تقدّم حاصل ہے۔ سیبویہ (الکتاب، ۲ : ۴۵۲ بعد) کے کلام سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن بعض قراء کا خیال ہے کہ مخرج کے لحاظ سے خاء کو غین پر مقدم ہونا چاہیے، اس سلسلے میں خلیل بن احمد کی رائے اوپر مذکور ہو چکی ہے۔

علم قراءت و تجوید اور لغت کے ماہرین نے صَوتی اعتبار سے حروف الھجاء کی جو صفاتی تقسیم کی ہے اس کی رُو سے خاء حروف مہموسہ میں شامل ہے، جو دس ہیں۔ یہ حروف مہموسہ اس جملے میں

جمع ہو گئے ہیں: سَکَتَ فَحَثَّہٗ شَخْصٌ (= وہ چپ ہوا تو اسے کسی نے برانگیختہ کیا) ۔ انہیں مہموسہ اس لیے کہتے ہیں کہ ان کے تلفظ کے وقت مخرج پر دباؤ نہیں پڑتا اور یہ بسہولت دھیمی آواز سے ادا ہو جاتے ہیں ۔ مہموسہ ''الہمس'' سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں صوتِ خفی یا دھیمی آواز؛ حروف مہموسہ کی ضد حروف مجہورہ (جہر سے مشتق) ہیں (النشر ۱ : ۲۰۲، کتاب السیبویہ ۲ : ۴۰۳ ببعد) ۔ حافظ ابن الجزری (النشر، ۱ : ۲۰۲) لکھتے ہیں کہ ان دس حروف مہموسہ میں سے خاء اور صاد دیگر حروف کی بہ نسبت زیادہ قوت اور دباؤ کے ساتھ ادا ہوتے ہیں ۔ غالباً اسی وجہ سے مشہور نحوی ابن کیسان نے خاء کو بیک وقت حروف مہموسہ اور حروف مجہورہ میں شمار کیا ہے (قب تاج العروس، باب الخاء، لسان العرب، باب الخاء) ۔

مآخذ: (۱) مرتضی الزبیدی: تاج العروس، باب الخاء؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، باب الخاء؛ (۳) بطرس البستانی: محیط المحیط، بیروت بلا تاریخ؛ (۴) سعید الخوری: اقرب الموارد، بیروت ۱۸۸۹ء؛ (۵) سیبویہ: کتاب سیبویہ، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۶) ابن الجزری: فی القراءات العشر، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۷) ابن الانباری: اسرار العربیہ، دمشق ۱۹۵۷ء ۔

(ظہور احمد اظہر)

خابُور: دو دریاؤں کا نام ۔

(۱) خابورِ الاکبر فرات کا معاون ہے، جو اس سے قَرقیسیا [رک باں] کے مقام پر جا ملتا ہے ۔ یونانی اور رومی مؤلفین کے ہاں بھی اس کا مختلف صورتوں میں نام ملتا ہے ۔

اس کا منبع شمالی الجزیرہ کے پہاڑوں میں ہے، جسے کلاسیکی مصنفین نے جبل ازالہ Izala اور جبل ماسیوس Masius لکھا ہے ۔ یہ دریا الجزیرہ کے میدان میں بہتا ہوا جبل عبدالعزیز اور سنجار کے پہاڑوں سے گزرتا ہے، جہاں سے وہ جنوبی سمت اختیار کر لیتا ہے اور پھر اپنی گزرگاہ کے آخری حصے میں جنوب مغربی سمت میں بہتا ہے ۔

خابور اور اس کے متعدّد معاون دریاؤں کے سرچشموں کا تعلق زیادہ تر تین بڑے اہم شہروں سے ہے، یعنی رأس العین (جسے اہلِ شام ریش عینا کہتے تھے) شمال و مغرب میں، ماردین شمال میں اور نصیبین شمال و مشرق میں ۔ رأس العین کے چشموں کی تعداد تین سو بتائی جاتی ہے؛ انہیں لوہے کی سلاخوں یا جالی سے ڈھانپ دیا گیا تھا تاکہ لوگ ان میں گر کر ڈوب نہ جائیں ۔

رأس العین سے نیچے اُتر کر خابُور میں دریائے ماردین شامل ہو جاتا ہے، جسے عرب جغرافیہ دانوں نے صُور کا نام دیا ہے ۔ زخاؤ Sachau کے نقشے میں اس کا نام نہر زرغان ہے ۔ جبل عبدالعزیز اور سنجار کے پہاڑوں سے گزرنے سے ذرا پہلے اس میں دریائے نصیبین شامل ہو جاتا ہے، جس کا نام کلاسیکی ادب میں مقدونیس (Mygdonius) ہے ۔ بظاہر جب عرب جغرافیہ دان ہرماس کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے بھی دریا مراد ہوتا ہے ۔ زخاؤ کے نقشے میں اس کا نام جغجغا Djaghdjagha ہے ۔ اس دریا اور اس کے دوسرے معاونوں کے نام ابھی تک تحقیق طلب ہیں ۔

عرب جغرافیہ دانوں نے ایسے متعدد مقامات کا ذکر کیا ہے جو کم و بیش اہم ہیں اور خابور کے کنارے جبلِ عبدالعزیز (کلاسیکی ادب میں Gauzanitis) اور قَرقیسیا کے درمیان واقع ہیں جیسے کہ شاعا، تُنینیر (تنینیر العلیا اور تنینیر السفلی) اور طابان (زخاؤ کے نقشے میں بھی ہے)، عَربان یا عَرابان (یہ بھی زخاؤ کے نقشے میں ہے)، سُکَیر، الشمسانیہ (غالباً زخاؤ کا شمیسن)، ماکسین (''چنگی خانہ'')، الغدیر (''تالاب'') اور صُوَر (زخاؤ کا الصُّوَر) ۔ ماکسین پر کشتیوں کا ایک پل تھا ۔ اس علاقے میں

کثرت سے کپاس بوئی جاتی تھی اور اس کے پاس ہی گہرے نیلے رنگ کی ایک چھوٹی سی جھیل تھی، جس کا نام المُنخَرِق تھا اور جس کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ اس کی گہرائی کا کچھ پتا نہیں چلتا (بحوالۂ Le Strange)۔

وہ تمام علاقہ جس سے خابور گزرتا ہے، خاص طور سے اس کا زیریں حصہ، اپنی زرخیزی کے لیے مشہور تھا ۔ اس کے درختوں کا ذکر عربی شاعری میں آیا ہے ۔ اس کے پھل عراق کے شہروں میں برآمد کیے جاتے تھے، مگر الادریسی نے اس قدیم زمانے میں بھی بدوؤں کی غارتگری کا ذکر کیا ہے، جس سے اس کی قدرتی دولت ماند سی پڑ گئی ۔ زخاؤ نے ان قبیلوں کو جو شدّادیّہ کے قریب میدان میں رہتے تھے جابور کا نام دیا ہے ۔ اس نے جب ۱۸۹۹ء میں وہاں کا سفر کیا، تو یہ وسیع اور زرخیز وادی شہروں، گانووں اور انسانوں سے عام طور پر خالی تھی ۔

مآخذ: (۱) المکتبة الجغرافیة العربیة، ۱: ۷۳ و ۲: ۱۵۵ و ۵: ۱۳۳ ببعد؛ (۲) الادریسی، مترجمۂ Jaubert، ۲: ۱۵۰؛ (۳) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud، ص ۵۲؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، طبع Wüstenfeld، ۲: ۳۸۳؛ (۵) حمد اللہ المستوفی: نزهة القلوب، طبع و مترجمۂ Le Strange، سلسلۂ یادگار گب، ج ۲۳، بمدد اشاریہ؛ (۶) Ritter: *Erdkunde*، ۱۱: ۲۵۳ ببعد؛ (۷) Reclus: *Nouvelle Géographie Universelle*، ۹: ۳۳۸ ببعد؛ (۸) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۹۵ ببعد؛ (۹) E. Sachau: *Reise in Syrien und Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، بمدد اشاریہ و نقشہ؛ (۱۰) وہی مصنف: *Am Euphrat und Tigris*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۳۴ ببعد؛ (۱۱) Chesney: *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris*، لنڈن ۱۸۵۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) وہی مصنف: *Narrative of the Euphrates Expedition*، لنڈن ۱۸۶۸ء، ص ۲۰۵؛ (۱۳) Ainsworth: *Travels in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۲: ۱۱۸؛ (۱۴) M. v. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، رجسٹر.

(۲) خابور الاصغر: دریاے دجلہ کی ایک معاون ندی، جو جنوبی ارمینیہ کے پہاڑوں سے نکلتی ہے ۔ یہ پہاڑ جھیل وان کے جنوب اور جھیل ارمیہ کے مغرب میں واقع ہیں ۔ اس ندی کی گزرگاہ ایک سلسلۂ کوہ کے درمیان ہے، جو جبل ہربال (شمال) اور زاخاطاغ (جنوب) کے نام سے موسوم ہیں ۔ مؤخرالذکر پہاڑ کا نام شہر زاخو (قدیم نام ازوخیس Azochis) سے مأخوذ ہے ۔ اس کے بعد یہ ندی مغارة اور مرزة کے درمیان دریاے دجلہ سے جا ملتی ہے ۔ عرب جغرافیہ نویس الحسنیة کے شہر کی نسبت سے اس ندی کو خابور الحسنیہ کے نام سے یاد کرتے ہیں ۔ اس مقام پر ایک بڑا سنگی پل بنا ہوا ہے جو تعمیری نقطۂ نظر سے معجزہ سمجھا جاتا تھا ۔ الحسنیة کا قصبہ آج بھی موجود ہے، لیکن اب اس کا نام دسکرہ حسن آغا پڑ گیا ہے ۔

مآخذ: الدمشقی: نخبة الدهر، طبع مہرن، ص ۱۹۰ ببعد؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۲: ۳۸۳؛ (۳) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۹۳؛ (۴) Ritter: *Erdkunde*، ۱۱: ۱۶۸؛ (۵) Chesney: *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris*، لنڈن ۱۸۵۰ء، اشاریہ.

(ادارۂ لائڈن)

خاتَم: عربی زبان کا لفظ ہے، جسے فارسی میں مُہر کہتے ہیں ۔ اس کے معنے ہیں مہر نگین، نگینے کی انگوٹھی، نشان یا چھاپ (جو خَتم بھی کہلاتا

ہے)، نیز بجاے خود قالب مہر۔ اس کا اطلاق نہ صرف ان خاص مہروں پر ہوتا ہے جن میں کوئی عبارت الٹی کندہ ہو بلکہ وہ رائج العام مہرنما چیزیں بھی اس نام سے موسوم کی جاتی ہیں جن پر کوئی دعائیہ کلمات یا نیک فال کی سیدھی تحریر ہوتی ہے۔ مؤخرالذکر دراصل تعویذ ہوتے ہیں، جنھیں مہروں سے بآسانی اس طرح متمیز کیا جا سکتا ہے کہ ان پر کسی شخص کا نام نہیں ہوتا۔ ان کے بیان کے لیے رک بہ طلسم۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ہر چیز کو جس پر کوئی عبارت منقوش ہو خاتم کہہ دیتے ہیں، تاہم یہاں ہماری دلچسپی صرف اس لفظ کے صحیح مفہوم تک محدود ہے۔ نولدکہ (Nöldeke: *Mandäische Grammatik*، ص ۱۱۲) کا قول ہے کہ خاتم دراصل آرامی زبان کا لفظ ہے۔ Fraenkel نے بھی اس کی پیروی کی ہے (*Aram. Fremdw*: ۲۵۲) اور قرقس (مُہر کی مٹی) کو بھی وہ ایک مستعار لفظ قرار دیتا ہے۔

مشرق میں مہر والی انگوٹھی جس طرح کام آتی رہی ہے اس کی بہترین وضاحت لین Lane کے مندرجۂ ذیل بیان سے ہو جائے گی، جو اس کی تصنیف *Modern Egyptians*، بار پنجم، ۱۸۹۰ء، ص ۳۱ سے ماخوذ ہے۔ ایک مصری مسلمان کے لباس کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے: "سیدھے ہاتھ کی چھوٹی انگلی (چھنگلیا) میں مہر والی انگوٹھی پہنی جاتی ہے، جو الٹے ہاتھ کی کسی انگلی میں بھی پہنی جا سکتی ہے۔ یہ انگوٹھی عام طور پر چاندی کی ہوتی ہے، جس میں عقیق یا کوئی اور پتھر جڑا ہوتا ہے۔ اس پر پہننے والے کا نام کندہ ہوتا ہے۔ نام کے ساتھ عموماً "عبدہ" (بمعنی خدا کا بندہ) لکھا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اکثر اوقات اور الفاظ بھی ہوتے ہیں، جن میں اس شخص کی جانب سے خدا پر بھروسے یا اعتماد کا اظہار ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سونے کا استعمال ناپسند فرماتے تھے، اس لیے مسلمان مرد سونے کی انگوٹھی کم ہی پہنتے ہیں، لیکن عورتیں کئی قسم کے زیور (مثلاً کڑے، انگوٹھیاں وغیرہ) پہنتی ہیں جو سونے کے بنے ہوتے ہیں۔ مہر والی انگوٹھی خطوں اور دوسرے کاغذات پر نام ثبت کرنے کے کام آتی ہے اور اس کا نشان دستخط سے زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے۔ ایک انگلی سے تھوڑی سی سیاہی اس پر لگا دی جاتی ہے اور پھر اسے کاغذ پر رکھ کر دبا دیا جاتا ہے۔ اسے استعمال کرنے والا پہلے ایک اور انگلی زبان پر لگا کر کاغذ کے اس حصے کو گیلا کر دیتا ہے جہاں مہر لگانی مقصود ہوتی ہے۔ تقریباً ہر شخص کے پاس جو اس کی استطاعت رکھتا ہے مہر والی انگوٹھی ہوتی ہے، خواہ وہ کوئی معمولی ملازم ہی کیوں نہ ہو"۔

مشرق میں مہروں کا استعمال بہت قدیم زمانے سے چلا آتا ہے اور بلادِ مغرب کے برعکس مشرق میں فنِ تحریر کے رواج اور دستخط کے استعمال کی وجہ سے انھیں ترک نہیں کیا گیا بلکہ مشرق میں دستخط کی جگہ بھی مہر استعمال کی جاتی ہے، اور مہر ہی سے دستاویز مستند ہو سکتی ہے خواہ اس پر دستخط ہی ہوں۔ مہر اس بات کی ضمانت کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے کہ کوئی مملوکہ چیز محفوظ رہے گی اور اس طرح وہ تالے کنجی کا کام دیتی ہے۔ سامان کو محض ایک ڈوری سے کسی پلندے میں باندھ دیا جاتا ہے اور ڈوری کے سروں پر مالک کی مہر لگا دی جاتی ہے۔ بعض لوگوں مثلاً شاردن Chardin کے خیال میں یہ ترکیب مغربی طریقے سے زیادہ قابل اعتماد ہے کیونکہ جعلی مہر بنانا عملی طور پر ناممکن ہے۔ مہر بعض چیزوں مثلاً کتابوں یا جلدوں پر اظہار ملکیت کے لیے بھی لگائی جاتی ہے۔ اس طرح وہ مغرب کی خاندانی ڈھال کے مماثل

ہو جاتی ہے۔ کسی ایک شخص کی مہر کا دوسرے کے پاس ہونا اس بات کی دلیل یا علامت ہے کہ اس شخص نے اپنے اختیارات دوسرے کو تفویض کر دیے ہیں۔ چنانچہ زمانۂ قبل از اسلام کے عربوں کی مہروں کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ قدیم ترین عربی مہریں مصر میں اوراق بردی (Papyri) کے ساتھ پائی گئی ہیں اور یہ عربوں کی فتح کے جلد ہی بعد کے زمانے کی ہیں۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے زمانے اور مشرقی ملکوں کی طرح مکۂ مکرّمہ ایسے تجارتی مرکز میں بھی مہریں عام طور پر استعمال ہوتی ہوں گی۔ بہر حال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی مہر کے متعلق چند باتوں کا پتا روایات سے چلتا ہے۔ الصحیح البخاری (طبع بولاق ۱۹۲۶ء، ج ۷، لباس ص ۳۸) کی روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اہلِ روم کو خط لکھنا چاہا تو آپؐ کی خدمت میں عرض کیا گیا کہ وہ لوگ آپؐ کا خط نہیں پڑھیں گے جب تک کہ اس پر کوئی مہر ثبت نہ ہو، اس لیے آپؐ نے چاندی کی ایک انگوٹھی بنوا لی جس پر ''محمدؐ رسول اللہ'' منقوش تھا۔ المسعودی کے بیان کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے یہ انگوٹھی محرم سنہ ۷ھ میں بنوائی۔ یہ بھی ایک روایت ہے کہ شروع میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سونے کی انگوٹھی پہنتے تھے، لیکن جب آپ نے سونے کی انگوٹھیوں اور ریشم اور زر بفت کے استعمال کی ممانعت کر دی تو خود بھی اس کا پہننا ترک کر دیا (البخاری: مقامِ مذکور)۔ سونے کی انگوٹھیاں پہننے کی جو ممانعت آئی ہے عورتیں اس سے مستثنیٰ تھیں، مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سونے کی انگوٹھی پہنتی تھیں (کتاب مذکور)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنی مہر کی انگوٹھی اپنے داہنے ہاتھ میں پہنتے تھے اور جب ضرورت سے جاتے تو اسے اتار دیتے تھے (الترمذی: الصحیح، بولاق ۱۲۳۲ھ، ج ۱، لباس، ص ۳۲۳)۔ اس بات کے متعلق اختلاف رائے ہے کہ انگوٹھی کس ہاتھ اور کس انگلی میں پہننی چاہیے [دیکھیے مفتاح کنوز السنة، بذیل خاتم]۔ بعد کی روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم چاندی کے سوا اور دھاتوں کی انگوٹھی پہننا پسند نہ فرماتے تھے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی مہر آپ کے بعد منتقل ہوتی رہی اور آپ کے خلفا اسے استعمال کرتے رہے، اگرچہ ان کے پاس خود اپنی مہریں بھی موجود تھیں۔ بالآخر حضرت عثمانؓ کے پاس سے وہ اریس کے مقام پر ایک کنویں میں یا چاہ زمزم میں گر گئی، یا بعض اور روایتوں کے مطابق موصل کے قریب دریاے دجلہ میں۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ہدایات کی پابندی ہوتی رہی اور ایسی انگوٹھیاں بمشکل نظر آتی ہیں جو زیادہ قیمتی دھاتوں کی بنی ہوں یا جن میں قیمتی پتھر جڑے ہوں [نیز دیکھیے البلاذری: فتوح البلدان، فصل: امر الخاتم]۔

جانداروں کی تصویریں بنانے کی ممانعت کا اثر مہروں پر بھی پڑا، اگرچہ شاذ مثالیں باتصویر مہروں کی بھی مل جاتی ہیں۔ مصر میں تھوڑے ہی عرصے بعد اسلامی طرز کی مہریں بننے لگی تھیں۔ مصر کی ایک قابل ذکر مہر ناجد بن مسلم محصّل کی ہے جس پر اس کا نام یونانی اور عربی دونوں حروف میں لکھا ہوا ہے (عدد ۶۸۹)۔ شام اوز ایشیاے کوچک میں بھی دسویں صدی کی مہریں دستیاب ہوئی ہیں جو دو زبانوں میں لکھی ہوئی ہیں۔ (قب Schlumberger: کتاب مذکور اور خلیل ادہم: کتاب مذکور)۔ انہیں ملکوں میں رومی اثر کے تحت سیسے کی کچھ دو رخی مہریں بھی ملی ہیں جن میں سب سے زیادہ قابل ذکر مہر علاء الدولہ الکاکوی کی ہے جس پر سنہ ۳۳۰ھ کندہ ہے اور جس کی سیدھی طرف

ایک اسپ سوار کی تصویر منقوش ہے (خلیل ادھم، عدد ۳)۔ اسی علاقے کی ایک اور قابل ذکر مہر ابوالمعالی محمد بن سعد الدولہ شریف الهمدانی کی ہے جس کے سیدھے رخ پر سینٹ تھیوڈور (St. Theodore) کے جسم کا بالائی حصہ ہے اور یونانی حروف میں اس کا نام کندہ ہے (کتاب مذکور، عدد ۲) [لیکن یہ شاذ ہے].

ان قدیم نقوش میں وہی چیزیں کام میں لائی گئی ہیں جو بعد کے زمانے میں بھی مستعمل رہیں یعنی ایک خاص قسم کی مٹی (قرقس) اور سیسہ جو دستاویزات میں ڈوریوں کے ذریعے بندھا ہوتا ہے جیسا کہ قرون وسطی میں یورپ میں بھی دستور رہا ہے۔ جب مہر کسی دستاویز کے اوپر ثبت کی جاتی ہے تو اس کے لیے ایک خاص قسم کی گاڑھی سیاہی استعمال ہوتی ہے اور مہر لگانے سے پہلے کاغذ کو گیلا کر لیا جاتا ہے۔ جہاں آب و ہوا موافق ہو وہاں سرخ موم بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ قرون وسطی کے یورپ کی طرح مشرق میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ بعض خاص خاص موقعوں پر دھاتوں یعنی چاندی اور سونے کی مہریں بھی استعمال کی جاتی تھیں (Reinaud ; کتاب مذکور، ج ۱، ص ۱۲۰).

چارلس وائیٹ Charles White (: کتاب مذکور) نے ترکوں کے ہاں مہروں کے استعمال اور قسطنطینیہ کے مہرکنوں کی تنظیم کے متعلق بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کا بیان ہے کہ ان کے لیے بازار کا ایک حصہ مخصوص ہے جو ان کے نام پر ''حکاکلر چارشی'' کہلاتا ہے۔ اس برادری کے افراد مسلمان ہیں (بخلاف قیمتی پتھروں کی تجارت کرنے والوں کے جو بالعموم یہودی ہوتے ہیں)۔ یہ حکاک خاصے تعلیم یافتہ اور عربی، فارسی اور ترکی زبانوں سے واقف ہیں۔ ان میں سے بعض کو کوفی رسم الخط پڑھنے کی بھی مہارت حاصل ہے۔ ان کی تربیت کا زمانہ طویل ہوتا ہے۔ اچھی تعلیم حاصل کرنے کے لیے شاگرد اپنے وقت کے بہترین خوشنویسوں سے سبق لیتے ہیں اور اس کے بعد کسی استاد مُہرکن کے یہاں سات سال تک کام کرتے ہیں۔ جب ان کی شاگردی کی میعاد ختم ہو جاتی ہے تو وہ ماہر کاریگر (= قلفہ) بن جاتے ہیں یعنی اس وقت تک کے لیے جب کہ وہ خود اپنا کاروبار شروع کر سکیں اور تنظیم میں بحیثیت استاد (= اوستاد) شامل ہو سکیں جن کی تعداد پچاس تک محدود ہوتی ہے۔ پولیس ان کی دکانوں کی باقاعدہ تلاشی لیتی رہتی ہے تاکہ کہیں لالچ میں آ کر وہ اپنے ہنر کو ناجائز طور پر (مثلاً سکوں کے جعلی سانچے بنانے کے لیے) استعمال کرنا شروع نہ کر دیں۔ مہر کی امنیت کے بارے میں اس قدر سخت احتیاط برتی جاتی ہے کہ پیشہ وروں کو یہ اجازت نہیں کہ وہ کسی شخص کے لیے دو مہریں بالکل ایک ہی طرح کی کندہ کریں۔ جب کوئی مہر کھو جاتی ہے تو اس کا مالک نئی مہر میں کچھ خفیف سی تبدیلی کرا لیتا ہے، مثلاً کسی بیل بوٹے یا سنہ تاریخ میں کچھ فرق رکھا جاتا ہے تاکہ اگر اس کی پہلی مہر کا ناجائز استعمال کیا گیا ہو تو اسے پہچانا جا سکے۔

استانبول کے مہرکن اپنے فن کی ابتدا حضرت عثمانؓ کے عہد سے بتاتے ہیں اور ان کا بیان ہے کہ پہلا مہرکن ایک شخص محمد الحجازی تھا جس نے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے لیے مہریں تیار کیں جن میں ان کے نام کے ساتھ ''عبداللّٰہ'' کی کنیت کا اضافہ کیا گیا تھا۔ ان مہروں کی انگوٹھیاں چاندی کی تھیں اور نگینے حجر الدّم کے۔

ترکی سلطان اور ترکی سلطنت کے امرا کی مہروں کی بابت وائیٹ White نے جو کچھ لکھا ہے وہ d'Ohsson کے تتبع میں ہے۔ (اس کے

بیان کے مطابق) سلطان کے پاس تین مہریں مختلف حجم کی ہوتی ہیں جو سب سونے میں جڑے ہوے زمرد کی ہیں اور ان پر ایک ہی کتبہ یعنی طغرا [رك بآن] اور ایک دینی عبارت منقوش ہے۔ پہلی مہر چھوٹی سی ہے جسے سلطان ہمیشہ اپنے پاس رکھتا ہے اور ضرورت کے وقت اپنے کاتب کو دیتا ہے۔ دوسری مہر کچھ بڑی ہے جو حرم کے بڑے خزانچی کی تحویل میں رہتی ہے اور وہ اسے حرم سے متعلق سب معاملات کے لیے استعمال کرتا ہے۔ مغل بادشاہ اکبر کے پاس بھی ایک اسی طرح کی مہر تھی جو حرم سے متعلق کاغذات کے لیے مخصوص تھی۔ تیسری مہر سلطانی خاص دولت عثمانیہ کی ہے جو حاضر وقت صدر اعظم کے سپرد کر دی جاتی ہے اور اسے یہ ہدایت ہے کہ وہ رات دن اسے اپنے گریبان کے اندر رکھے۔ حکومت کے ہر ایک محکمے کے افسر کے پاس اس کے عہدے سے متعلق معاملات کے لیے مہر موجود رہتی ہے۔

عام طور پر معزز آدمی مہر والی انگوٹھیاں انگلیوں میں نہیں پہنتے۔ بلند مرتبہ لوگوں کے یہاں ایک مہربردار ہوتا ہے جو ایک چھوٹی سی تھیلی میں مہر کی انگوٹھی کو اپنی اندر کی جیب میں رکھتا ہے اور بوقت ضرورت نشان کرنے کے لیے اس پر سیاہی لگا کر یا اگر موم استعمال کیا جائے تو صاف حالت میں بغیر سیاہی کے پیش کر دیتا ہے۔ کمتر حیثیت کے لوگ اپنی مہر اندر کی جیب میں رکھتے ہیں یا گلے میں لٹکا لیتے ہیں۔ مہر کا نشان دستخط کا بدل ہوتا ہے، لیکن اہم کاغذات پر دستخط کا ہونا بھی ضروری ہے۔ سلطان کی مختلف مہروں کا استعمال کاغذات کی اہمیت کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور مہر کے ساتھ سلطان کے دستخط کی موجودگی یا عدم موجودگی اور کاغذات کی تقطیع بھی اسی اہمیت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

شاہ ایران کی مہروں کے بارے میں بھی شاردان Chardin نے اسی قسم کی باتیں بیان کی ہیں۔ اس کے پاس تین آدمی مہر رکھنے والے ("مہر دار باشی") ہیں لیکن ان کا کام صرف مہریں لگانا ہوتا ہے۔ مہریں محل کے اندر ایک صندوقچے میں جس پر بادشاہ کی اپنی مہر لگی ہوتی ہے، رکھی جاتی ہیں۔ کاغذات پر مہر بالعموم جمعے کے دن لگائی جاتی ہے اور عام قاعدہ یہ ہے کہ شاہ خود مہر نہیں لگاتا، بلکہ مہردار پہلے کاغذ کو تیار کر لیتا ہے، اور شاہ کے اشارے پر مہر ثبت کر دیتا ہے۔ تین بڑی مہریں ہیں جو فوجی، دیوانی اور غیر ملکی معاملات کے لیے استعمال ہوتی ہیں اور دو چھوٹی مہریں محل کے حساب کتاب وغیرہ کے کام آتی ہیں۔ تینوں بڑی مہروں کے وسطی حصّے میں ایک ہی کتبہ ہے یعنی "بندۂ شاہ ولایت سلیمان است ۱۰۸۰ھ"۔ چھوٹی مہروں میں ولایت کی جگہ "دین" کا لفظ ہے۔ بڑی مہروں میں سے ایک کے حاشیے پر ایک رباعی ہے اور ایک اور مہر کے گرد بارہ اماموں کے نام ہیں۔ شاہ کے انتقال پر مہر پر سے اس کا نام مٹا دیا جاتا ہے اور اس کے جانشین کا نام کندہ کر دیا جاتا ہے۔ مہروں کے رواج عام کے بارے میں شاردان Chardin کا بیان ہے کہ کسی مہر کو چرا لینا آسان بات نہیں، کیونکہ لوگ مہروں کو گلے میں پہنے رہتے ہیں اور صرف نہاتے وقت انہیں اتارتے ہیں۔ انہیں انگوٹھیوں میں بھی پہنا جاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ایران میں جعلی مہریں یورپ میں جعلی دستخطوں کی بہ نسبت کم ہیں۔ مہر کن ایک برما اور ایک چھوٹا سا پہیّا جس میں ریگمال لگا ہوتا ہے استعمال کرتے تھے۔

آئین اکبری کے ایک باب میں ابوالفضل نے شہنشاہ اکبر کی مہروں کا ذکر کیا ہے جو حکومت

کے تین شعبوں میں استعمال ھوتی تھیں ۔ مہروں کے عام رواج کے متعلق وہ لکھتا ھے : ”واقعہ یہ ھے کہ ھر ایک آدمی کو اپنے کاروبار میں ان کی ضرورت ھوتی ھے“ ۔ (اس ضمن میں یہ ذکر کر دینا مناسب ھوگا کہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں انگریز حکّام کو ھندوستان میں یہ ضرورت پیش آئی تھی کہ وہ فارسی حروف میں اپنے ناموں کی مہریں اپنے پاس رکھیں)۔

شروع میں شہنشاہ اکبر کے پاس ایک مدوّر مہر تھی جس پر اس کا اپنا نام اور تیمور تک اس کے سب بزرگوں کے نام خطِ رقاع میں منقوش تھے ۔ بعد میں وہ ایک سادی سی مہر استعمال کرنے لگا جس پر صرف اس کا اپنا نام خطِ نستعلیق میں لکھا ھوا تھا ۔ ابتدا میں پہلی مہر غیر ممالک کے بادشاھوں کے نام مراسلات کے لیے استعمال ھوتی تھی اور دوسری مہر جو ”اوزوک“ کہلاتی تھی ملکی معاملات کے لیے تھی، لیکن یہ تفریق برقرار نہ رہ سکی ۔ چنانچہ ایک مہر جو عدالتی کاموں میں استعمال ھوتی تھی محرابی شکل کی تھی اور اس پر بادشاہ کے نام کے گرد عدل و انصاف کی تحسین میں ایک موزوں رباعی منقوش تھی ۔ دوسرے متفرق کاموں کے لیے ایک چھوٹی سی چوکور مہر استعمال ھوتی تھی جس پر ”اللہ اکبر جلّ جلالہٗ“ کندہ تھا ۔ یہ تو پہلے ھی ذکر کیا جاچکا ھے کہ شاھی حرم کی اپنی ایک خاص مہر ھوا کرتی تھی۔

یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اسلامی روایات کی عظیم الشان شخصیتوں کے پاس اپنی اپنی مہریں ھوتی تھیں ۔ ان میں حضرت سلیمان بن داؤدؑ کی مہر خاص طور پر مشہور ھے جو آپ کے معجزانہ کارناموں کی بہت سی حکایات کا ایک اھم جز ھے اور جس سے جنات بہت خائف رہتے تھے ۔ سعدی کے بیان کے مطابق جمشید (جسے ایران کا سولن Solon کہنا بجا ھوگا) پہلا شخص تھا جس نے مہر کی انگوٹھی اپنے بائیں ھاتھ میں پہنی ۔ شاہ پور ثانی کے رومیوں کی قید سے بچ نکلنے کی جو کہانی فردوسی نے لکھی ھے اس میں شاہ پور اپنی واپسی کی اطلاع موبد اعلٰی کو اپنی مہر کا نشان بھیج کر دیتا ھے۔

زیادہ تاریخی زمانے میں پہنچ کر ھمارے پاس اس امر کی یاد داشتیں موجود ھیں کہ خلفاے متقدمین کی مہروں پر کیا کیا نقوش تھے (مثلاً المسعودی : کتاب التنبیہ والاشراف میں ھر خلیفہ کے ضمن میں اس کی مہر کا بھی ذکر ھے ۔ ان نقوش کو Purgstall اور Von Murr نے جمع کیا ھے ۔ ان میں سے کئی مہروں کے نمونے اب تک موجود ھیں ۔ (قب خلیل ادھم : کتاب مذکور) ۔ تیمور کی مہر پر اس کا اپنا مخصوص نشان تھا یعنی ایک مثلث کے اندر تین چھوٹے دائرے اور اسی کا مقولہ ”راستی رستی“ کندہ تھے ۔ اس مہر کا ایک نقش کتاب خانہ ملی، پیرس (de Sacy : کتاب مذکور) میں موجود ھے ۔ Joinville نے سونے کی ایک نفیس انگوٹھی کا ذکر کیا ھے جو ان تحائف میں شامل تھی جو شیخ الجبال نے سینٹ لوئی St. Louis کے پاس بھیجے تھے ۔ اس انگوٹھی میں اس کی مہر جڑی ھوئی تھی ۔ ھامر پرگستال Hammer-Purgstall (کتاب مذکور) نے ترکی سلاطین اور ان کے عمائدین کی مہروں کے نمونے دیے ھیں جن میں سب سے زیادہ قابل ذکر سلطان مصطفٰی ثانی کی اصلی مہر ۱۱۰۶ھ کی ھے جو زنتا Zenta (۱۶۹۷ء) کے میدان جنگ میں پڑی ھوئی ملی تھی، جہاں اس کا حامل یعنی صدر اعظم الماس محمد پاشا مارا گیا تھا ۔ اھل آسٹریا نے اس نشان فتح کی یادگار میں ایک خاص تمغا بنوایا تھا ۔ طغرا ترکی شاھی مہروں کی خصوصیت ھے ۔ کہا جاتا ھے کہ یہ ھاتھ کے نشان کی نقل ھے کیوں کہ اورخان دستخط کے بجاے سرخی سے ھاتھ

کا نشان بناتا تھا۔ تیمور کے متعلق بھی یہ روایت مشہور ہے کہ اس نے دستخط کرنے کا یہی سادہ طریقہ اختیار کیا تھا، لیکن ہمیں یہ معلوم ہے کہ وہ ناخواندہ نہ تھا۔ طغریٰ کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے بھی منسوب کیا جاتا ہے.

مسلمانوں نے اپنی مہروں پر سادہ نقوش کندہ کرا کر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی پیروی کی ہے۔ بعض مرتبہ تو محض نام ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اور بعض اوقات نام کے ساتھ کچھ دینی عبارت بھی شامل کر دی جاتی ہے جس سے عموماً عجز و انکسار کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر مالک مہر کا نام کسی ایسے شخص کے نام پر ہو جس کا ذکر قرآن شریف میں آیا ہے تو اس کا حوالہ بھی کتبۂ مہر میں شامل کر دیا جاتا ہے۔ نام سادہ سا لکھ دیا جاتا ہے اور عام طور پر مہر کی عام سادگی کے مطابق القاب سے اجتناب کیا جاتا ہے (کتبوں (نقوش) کی مثالوں کے لیے دیکھیے Reinaud اور Hammer-Purgstall)۔ بعد کے زمانے میں ایران اور ہندوستان کی مہروں میں بہت تکلّف پیدا ہو گیا۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی کے خاتمے پر مغل دربار کے ایک ادنٰی منصبدار کی مہر پر بھی عموماً متعدد سطور ایسی عبارت کی ہوتی ہیں جس سے تعلّی اور خودستائی ظاہر ہوتی ہے، اور اس طرح ان مہروں اور سنان پاشا کی مہر میں جو پانچ مرتبہ ترکیہ کے صدر اعظم رہے، بہت نمایاں تضاد نظر آتا ہے، اس لیے کہ ان کی مہر پر صرف یہ سیدھی سادی تحریر نقش ہے: "اے اللہ تو بہت رحیم و کرم والا ہے غریب سنان ابن علی کو معاف کر دے".

عام طور پر مہر والی انگوٹھیاں چاندی یا تانبے کی بنائی جاتی ہیں، اور اگر ان میں کوئی پتھر جڑا ہو تو وہ نسبۃً کم قیمت والے پتھروں میں سے ہوتا ہے جیسے عقیق، حجر سیلانی (Garnet)، یاقوت زعفرانی یشم (یا حجر یمانی) اور مرجان۔ فیروزے کا استعمال بھی عام ہے اور اس پتھر کے بنے ہوئے تعویذ اکثر دیکھنے میں آتے ہیں، جن کے نقوش میں سونے کی مینا کاری ہوتی ہے۔ اگر مہر کو انگوٹھی میں نہ جڑا جائے تو اسے ایک دستے میں لگوا کر ایک تھیلی میں رکھ لیتے ہیں۔ بعض اوقات مہر کے نگینے ہی میں سوراخ کر دیا جاتا ہے تاکہ اسے گلے میں لٹکایا جا سکے۔ عربی مہروں کی شکلیں بہت مختلف ہیں جن میں قدرتی طور پر بیضوی شکل سب سے زیادہ عام ہے، لیکن چوکور، شش پہلو اور ہشت پہلو مہریں بھی ہوتی ہیں۔ بڑی مہروں کے سوا گول شکل کی مہریں بالعموم ناپید ہیں۔

خطاطی کی طرح مہر کنی کا فن بھی سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں اپنے منتہائے کمال پر تھا مگر اٹھارھویں صدی میں رو بہ تنزّل ہونے کے بعد انیسویں صدی میں یہ فن عملاً معدوم ہو گیا۔ نامور مہر کنوں میں سے بہت کم اشخاص کے نام باقی ہیں۔ التن جو تیمور کے دربار سے وابستہ تھا اپنے فن کا استاد سمجھا جاتا تھا۔ ابوالفضل نے اکبر کے دربار میں اس فن کے چار اساتذہ کے نام لکھے ہیں، جن میں سے ہر ایک کسی خاص صنف کا ماہر تھا.

مآخذ: (۱) Adrian Reland: *Dissertatio de Gemmis Arabicis*، در *Dissert. Misc.*، utrecht ۱۷۲۸ء، ۳ : ۲۳۳ تا ۲۰۱؛ (۲) C.G. von. murr: *Drey Abhandlungen von der Geschichte der Araber*، نورمبرگ ۱۷۷۰ء، ص ۸۵ تا ۱۰۲؛ (۳) Hammer-Purgstall: *Abhandlung über die Siegel der Araber, Perser und Türken*، وی آنا ۱۸۴۹ء؛ (۴) J. Reinaud: *Monuments Arabes, Persanes et Turcs*، پیرس ۱۸۲۸ء، ۱ : ۱ تا ۱۳۰؛ ۲ : ۱ تا

۲۹۹ ؛ (۵) D.H. Müller : *Südarabische Alterthümer*، وی آنا ۱۸۹۹ء، ص ۵۰ ببعد، لوحہ ۱۳ ؛ (۶) de Sacy، در *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*، پیرس ۱۸۲۲ء، ۶ : ۵۱۶ تا ۵۱۹ ؛ (۷) A. J. Wensinck : *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*، لائڈن ۱۹۲۷ء [عربی : مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ خاتم] ؛ (۸) خلیل ادھم : *Catalogue des Sceaux en Plomb Arabes, Arabo-Byzantins et ottomans*، قسطنطینیہ ۱۹۰۳ء (ترکی میں) ؛ (۹) M. D'ohsson : *Tableau Général*، پیرس ۱۷۹۰ء، ۲ : ۲۲۳ تا ۲۳۱، ۳۳۰ ؛ ۳ : ۲۲۵ ؛ (۱۰) G. Schlumberger : *Sigillographie de l'Empire Byzantine*، پیرس ۱۸۸۴ء، ص ۴۷ تا ۷۶ ؛ (۱۱) Papyrus Erzherzog Rainer : *Führer durch die Ausstellung*، وی آنا ۱۸۹۴ء، *Arabische Abtheilung*، بمواضع کثیرہ ؛ (۱۲) E. Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار پنجم، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۳۱ ؛ (۱۳) Charles White : *Three years in Constantinople*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۳ : ۱۴۷ تا ۱۵۸ ؛ (۱۴) J. Chardin : *Voyages en Perse*، پیرس ۱۸۱۱ء، ۳ : ۱۳۳ ؛ ۵ : ۴۵۹ تا ۴۶۳ ؛ (۱۵) المسعودی : کتاب التنبیہ و الاشراف، مترجمہ Carra de Vaux، پیرس ۱۸۹۷ء ؛ (۱۶) ابوالفضل : آئین اکبری، مترجمہ H. Blochmann : *Bibl. Ind.*، کلکتہ ۱۸۷۳ء، ۱ : ۴۵، ۵۲، ۲۶۳ تا ۲۶۶ ۔

(J. ALLAN)

* **خاتون** : (ترکی)، مغل شہنشاہوں کی بیویوں، شہزادیوں اور اعلیٰ طبقے کی بیگمات کا لقب ہے، جو بعد میں محض بی بی اور بیگم کا مرادف ہو کر رہ گیا۔ یہ اصطلاح قدیم ہے، کیونکہ چین کی تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ ابتدائی زمانے میں یعنی چھٹی صدی عیسوی میں Tu-Kiue نے خاقان کی بیوی کو یہ لقب دیا تھا۔ چینی زبان میں اس لفظ کو خوھوتن لکھا جاتا ہے (Stanislas julien : *Notice Sur les Tou-Kiue*، *J.A.*، سلسلہ ۴، ۳ : ۳۳۱ ببعد تاریخ تقریباً ۵۵۲ء تا ۵۸۱ء)۔ اورخون کے کتبوں میں یہ لفظ قتن کی شکل میں ملتا ہے (قب W. Thomsen : I.E.، ۲ : ۱۰۱ ؛ ''اوغم ایلبلگا قتن'' (Ögäm Ilbilgä Katun) یعنی ''میری ماں ملکہ ایلبلگہ''، I.E.، ۲۵ : ص ۱۰۶ و ۱۳۳ ص ۱۰۸ ؛ I.N.G. ص ۱۳ ؛ ص ۱۶۴، حاشیہ ۳۵)۔ چینی شہزادیاں جو کسی اویغور خاقان سے منسوب ہوتی تھیں، شادی کے بعد پیکی خاتون (Pikie Khatun) کہلاتی تھیں (Devéria : *Inscr. de Porkhon* ص ۳۳ عدد ۳)۔ الطبری نے تاریخ میں لکھا ہے کہ خاقان کی بیوی خاتون کہلاتی تھی، چنانچہ ساسانی بادشاہ بہرام گور کے عہد میں ایک خاتون کسی مہم کے دوران گرفتار ہو کر کنیز بنائی گئی تھی (ج ۱ : ص ۸۹۶)۔ خسرو ثانی پرویز کے زمانے میں ایک اور خاتون نے تحائف کے لالچ میں آ کر بہرام چوبین کو دشمنوں کے حوالے کر دیا تھا اور اس حرکت کی وجہ سے اس کو طلاق دے دی گئی (ج ۱ ص ۱۰۰۱)۔ اسلامی عہد میں ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں اسمعیل بن احمد نے ترکی علاقے پر حملہ کیا اور وہاں کے بادشاہ اور اس کی بیوی خاتون کو گرفتار کر لیا (ج ۳، ص ۲۱۳۸)۔ ترکی ۔ عربی لغات مطبوعہ M. Thomas Houtsma، ص ۸۹ پر یہ لفظ ''قاتون'' کی صورت میں موجود ہے۔ ''قتون'' سے عثمانی ترکی لفظ ''قادین'' بنا ہے مگر عربوں نے خاتون کے لفظ کو برقرار رکھا ہے اور اس کی جمع خواتین بنائی ہے۔

قتین (Katin) کی شکل میں اس لفظ کے معنی شادی شدہ عورت یا بیوی کے ہیں اور یہ قیرغیز، قومان (Koman) اور قازان کی ترکی بولی میں پایا جاتا ہے (Radolff : کتاب مذکور ج ۲، عمود ۲۸۳)۔

عثمانی ترکی میں قادین کے معنی محض بیگم یا بی بی کے ہیں ۔ مصر میں مملوک سلاطین کے عہد میں یہ لقب ملکہ اور ملکہ کی بیٹیوں، ماؤں اور بہنوں کے لیے مخصوص تھا (دیوان الانشاء جس کا حوالہ Max Van Berchem نے دیا ہے Corpus Inscr. Arabic [M.I.F.A.O، ج ۱۹] ج ۱ : ص ۲۷۳ عدد ۲).

وہ عورتیں جن کا ذاتی نام ''خاتون'' تھا :

بنو ایوب کے خاندان میں :

۱۔ والدۂ سلطان الملک العادل سیف الدین ابوبکر بن ایوب جس کا سنہ وفات ۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء ہے۔

(۲) الملک الاشرف موسی بن الملک العادل کی دختر جس کا سنہ وفات ۶۹۴ھ / ۱۲۹۵ء ہے اور جس کی شادی ایوبی فرمانروا الملک المنصور محمود بن صالح سے ہوئی تھی (محمد ذہنی : مشاہیر النساء، ۱ : ۱۸۷).

دیگر خاندانوں میں :

(۳) الملک رضوان کی بیٹی اور تُتش بن الپ ارسلان سلجوقی کی پوتی (نواسی ؟) جس کی شادی اتابک زنگی بن آق سُنقر سے ۵۲۳ھ / ۱۱۲۹ء سے پہلے ہوئی ۔ (کمال الدین بن العَدیم : زُبدۃ الحلب فی تاریخ حلب؛ Historiens orientaux des croisades : ۳ : ۶۵۸).

(۴) جناح الدّولہ حسین کی دختر جس کی شادی ۵۳۱ھ / [۱۱۳۷ء] میں اتابک زنگی سے ہوئی (کتاب مذکور، ۳ : ۶۷۳).

(۵) معین الدین انار کی دختر جس کی شادی یکے بعد دیگرے نورالدین محمود بن زنگی سے ۵۴۱ھ / ۱۱۴۷ء) میں اور صلاح الدین سے ۵۷۲ھ / ۱۱۷۶ء میں ہوئی ۔ اس کا انتقال محرم ۵۸۱ھ / اپریل ۱۱۸۵ء میں ہوا ۔ اس نے دمشق میں مدرسۂ خاتونیہ قائم کیا تھا جو بعد میں تباہ ہو گیا ۔ اس نے باب النصر کے باہر ایک خانقاہ بھی تعمیر کرائی (H. Sauvaire : Description de Damas، در J.A.، ۱۸۹۴ء سلسلہ ۹، ۳ : ۲۵۶، ۵ : ۳۰؛ ۵ : ۲۷۳؛ ابن بطوطہ، ۱ : ۲۱۲؛ ابو شامہ: Historiens Orientaux des Croisades، ۴ : ۵۱).

(۶) ۔ خاتون السفریہ : سلطان محمود ثانی سلجوقی کی دادی (اور سلطان سنجر کی ماں جس نے ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں بمقام مرو وفات پائی ۔ (ابن الاثیر : الکامل، ۱۰ : ۴۱۹) ۔ ایرانی مؤرخین اس کا نام 'ترکان خاتون' لکھتے ہیں (حمد اللہ مستوفی : تاریخ گزیدہ، طبع و ترجمہ Gantin، ۱ : ۲۵۹؛ طبع براؤن، ص ۴۴۴، ۴۵۸) ۔ سفریہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی شادی کا پیغام ۴۷۱ھ / ۱۰۷۸ء کی مہم کے دوران دیا گیا تھا۔

(۷) خاتون العِصمہ : ملک شاہ کی دختر جس کی شادی ۵۰۲ھ / ۱۱۰۸ء میں خلیفہ المستظہر باللہ سے ہوئی (ابن خلکان، ۳ : ۴۴۵) ۔

ان میں سے بیشتر خواتین کا اصل ذاتی نام مؤرخین کو یاد نہیں، صرف لقب باقی رہ گیا ہے ۔

[مآخذ : متن مقالہ میں درج ہیں]۔

(CL. HUART)

* **خادم** : (ع)، بمعنی خدمت گزار، نوکر؛ ترکی میں اکثر اس کے ثانوی معنی ''خواجہ سرا'' کے لیے جاتے ہیں ۔ اس لفظ کا اطلاق مرد و عورت آزاد اور غلام سب پر یکساں طور پر ہوتا ہے ۔ دوسرے مفہوم کے لیے رک بہ عَبْد ۔ خادم کا اسم جمع خَدَم اور جمع خُدّام ہے ۔ ''خادِمُ الحَرَمَینِ الشَّرِیفَین'' (دو مقدس مقامات یعنی مکے اور مدینے کی خدمت کرنے والا) ترکی سلطانوں کے خطابوں میں سے ایک تھا (دیکھیے Barthold : Islam، ج ۶، ۱۹۱۶ء، ص ۳۷۹ ببعد).

مسلمانوں میں غلاموں کے علاوہ آزاد نوکروں سے بھی خدمت لینے کا رواج ہمیشہ سے رہا ہے۔

حضرت انس بن مالک رض [رک بآں] جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خادم ہوئے تو وہ نو دس برس کے تھے (البخاری: کتاب الجہاد، باب ۷۴ وغیرہ) اور وہ اپنے آقا کی تعریف کرتے ہوئے یہ بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کبھی مجھے کوئی سخت کلمہ نہیں کہا اور نہ کبھی مجھ سے کسی کام کے نہ کرنے پر جواب طلب کیا"۔ (البخاری: کتاب الوصایا، باب ۲۵)۔ خادموں سے خاص طور پر سفر میں کام لیا جاتا تھا اور وہ خیمے وغیرہ نصب کرتے تھے۔ ان خادموں کو فراش (لغوی معنی: وہ جو فرش یا بساط بچھائے) کہتے ہیں مگر یہ نام ایسے خادموں کو خاص طور سے دیا جاتا ہے جو بستروں اور گھر کی عام دیکھ بھال کرتے ہیں۔ (*The Thousand and one Nights* : Lane، لنڈن ۱۸۵۹ء، ۲ : ۲۰۳، حاشیہ ۱۶)۔

لین کے زمانے میں مصر میں خادموں کی ایک تنظیم موجود تھی۔ یہ مخصوص شیخوں یعنی چودھریوں کے ماتحت ہوا کرتے تھے اور جس کسی کو خادم کی ضرورت ہوتی وہ ان شیخوں سے درخواست کرتا تھا۔ اگر کسی شیخ کی جماعت کا کوئی فرد بددیانتی کا مرتکب ہوتا یا امانت میں خیانت کرتا تو شیخ اس کے لیے جوابدہ ہوتا تھا۔ (*Manners and Customs* : Lane، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۱۳۹)۔ بہت سی آزاد عورتیں بھی خادمہ کی حیثیت سے کام کرتی تھیں اور گھر کی ادنی ترین خدمت بھی انجام دیا کرتی تھیں (کتاب مذکور، ص ۱۳۷، ۱۹۷) اور بہت قلیل معاوضہ لیتی تھیں (ص ۱۶۸)۔ بعض خادم ڈاڑھیاں منڈاتے تھے (ص ۵۷۳)۔

ترکی میں اعلیٰ طبقے کے گھرانوں میں یہ لوگ باورچیوں، سائیسوں اور دربانوں کا کام کرتے تھے۔ ان کو عموماً ان کے ناموں سے مخاطب کیا جاتا تھا مگر بعد میں لفظ آغا بڑھا دیتے تھے۔ وہ زنان خانوں سے دور رہتے اور اندرون خانہ بات چیت کرنے کے لیے دولاب استعمال کرتے تھے۔ اگر ان کی شادی ہو جاتی تو وہ اپنے آقا کے گھر میں نہیں رہتے تھے۔

ارباب ثروت کے گھروں (قوناق) میں خادمائیں زنان خانے میں رہتی ہیں اور ان کو شخصی آزادی بہت کم حاصل ہوتی ہے۔ اکثر اوقات وہ بہت غریب ترکی گھرانوں سے یا سابق ملازموں اور غلاموں کی اولاد سے ہوتی ہیں۔ یہ قلفہ (خلیفہ سے) یا خلائق (خلائق سے) کہلاتی ہیں اور مرد اوشاق، دفتیرہ، خدمت گر (خدمت گار) کہلاتے ہیں۔ خدمت گار لڑکیاں جو خدمتچی کہلاتی ہیں عام طور پر یونانی یا ارمنی ہوتی ہیں۔

وردی میں ملبوس عہدے دار جو شاہی اور سرکاری ملازمتوں میں ہوتے تھے، ان کی بہت سی جماعتیں ہوا کرتی تھیں۔ (حاجب، دربان اور گویے) اور ان کو ایک عام نام خدمہ سے پکارا جاتا تھا۔ (ڈاکٹر کرامرز نے یہ اطلاع بہم پہنچائی ہے)؛ ایسی جماعتوں کے بارے میں ملاحظہ ہو *Constantinople und der Bosporus Pest* : V. Hammer ۱۸۲۲ء، ج ۲، ص ۳۹۵ ببعد)۔

شمالی افریقہ خاص کر الجزائر میں حالات زندگی یورپی رواج سے بہت کچھ اثر پذیر ہو چکے ہیں۔ خادم کی جگہ (لفظ) صاحب (جمع: اصحاب) عام طور سے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ معزز خطاب ممتاز مراکشی خاندانوں کے موالی کو دیا جاتا ہے جو ادنی سے لے کر اعلی تک قابل اعتماد خدمات انجام دیتے ہیں۔ ان کو عموماً کوئی باقاعدہ تنخواہ نہیں ملتی، بلکہ وہ اپنے آقا کی بخشش و انعام پر گذر کرتے ہیں۔ وہ اس کے ہمراہ سڑک پر چلتے ہیں، اس کی سواری کا خیال رکھتے ہیں اور رات کے سفر کے لیے روشنی کا حکم دیتے ہیں وغیرہ

وغیرہ۔ اگر ان کا آقا کوئی بڑا قائد یا کسی اخوۃ کا سردار ہوتا ہے تو وہ اپنے اصحاب میں سے کسی خادم کو ان مسافروں کے ساتھ کر دیتا ہے جو اس سر زمین سے گذرتے ہوں جہاں اس کا حکم چلتا ہے۔ یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ وہ لوگ اس کی حمایت میں ہیں۔

زاویوں میں اس قسم کے خدّام اپنی برادری الگ بناتے ہیں جن کے ذمّے زائرین اور عمارتوں کی دیکھ بھال ہوتی ہے (دیکھیے Depont اور Coppolani : *Les Confréries religieuses musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء؛ Doutté : *L'Islam algérien en l'an* ۱۹۰۰ء؛ پروفیسر H. Basset نے یہ اطلاع فراہم کی ہے).

کتب احادیث میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بہت سے ارشادات موجود ہیں جن کا مفاد یہ ہے کہ خادموں کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جائے۔ خادم اپنے آقا کے مال کا نگہبان ہے (البخاری، کتاب الوصایا، باب ۹)۔ اس کے علاوہ وہ مسلم امین خازن جو اپنے آقا کے حکم کے مطابق بطیّب خاطر پورا پورا صدقہ پہنچا دیتا ہے ثواب کا حقدار (احد المصدقین) ہے (البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب ۲۵)۔ ہر ایک شخص کو اپنے خادم کو معاف کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے (الترمذی، کتاب البرّ، باب ۳۲)، نہ تو اسے زد و کوب کرنا چاہیے، نہ گالی دینی چاہیے (الترمذی، باب ۳۰، ۳۱، ۸۵)، جو خادم کھانا تیار کرے اسے اس میں سے کچھ ملنا چاہیے (البخاری، کتاب الاطعمۃ، باب ۵۵؛ الترمذی، کتاب الاطعمۃ، باب ۴۴۔ [ایک حدیث میں فرمایا کہ تمھارے خادم تمھارے بھائی ہیں].

(اے، جے، ونسنک)

خادم الحرمین : رک بہ الحرمین.

خارجہ : صحرائے لیبیا کے جنوب میں نخلستانوں کا ایک مجموعہ۔ یہ نخلستان ایک بڑی وادی پر مشتمل ہے، جو شمال سے جنوب کی طرف تقریباً سو میل تک پھیلی ہوئی ہے اور اس کا اوسط عرض بارہ میل ہے۔ خارجہ تک پہنچنے کے لیے اب تک اسنا Esna یا فرشوط farshūt کے راستے سے جانا پڑتا تھا اور مؤخرالذکر مقام سے اونٹ کے ذریعے چار دن کا سفر تھا۔ اب ایک چھوٹی پٹڑی کی ریل گاڑی، جو سو میل لمبی ہے، فرشوط کو خارجہ سے ملاتی ہے، جو نخلستان کا سب سے بڑا قصبہ ہے۔

مآخذ : (۱) البکری : صفۃ المغرب، طبع دیسلان de Slane، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۵؛ (۲) *Description de l'Afrique*، مترجمہ دیسلان، بار دوم، ص ۳۸؛ (۳) ابوصالح، ورق ۹۳؛ (۴) القلقشندی : صبح الاعشی، ۳ : ۳۹۳ تا ۳۹۴، قاہرہ ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۸ھ؛ (۵) ابن الجیعان : کتاب التحفۃ، ص ۱۷۳، قاہرہ ۱۸۹۸ء؛ (۶) المقریزی : الخطط، طبع Wiet، بمدد اشاریہ و ۱ : ۳۷۲؛ ۲ : ۲۰۸؛ ۳ : ۳۶۳؛ ۴ : ۳۰۱؛ (۷) Isambert : *Itinéraire de l'Orient, Egypte*، ص ۵۱۷ تا ۵۱۸؛ (۸) *Guide Joanne*، ص ۹۱۶ تا ۹۱۷؛ (۹) J. Maspero اور G. Wiet : *Matériaux pour Servir à la géogr. de l'Egypte*، ص ۲۱۹ تا ۲۲۵ (جس میں ماخذ کی ایک طویل فہرست دی گئی ہے)۔

(G. Wiet [تلخیص از ادارہ])

خارجی : (ع؛ جمع : خوارج)، اسلام کے قدیم ترین فرقے کے پیرو، جن کی اہمیت خاص طور پر مذہبی عقیدے کے ارتقائی نقطۂ نظر سے یہ ہے کہ انھوں نے خلافت اور تصویب بالایمان یا بالافعال کے نظریوں کے متعلق سوالات وضع کیے۔ اسلام کی سیاسی تاریخ میں ان کا کردار یہ تھا کہ انھوں نے متواتر بغاوتیں کیں، جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر پورے کے پورے صوبے عارضی طور پر ان کے قبضے میں آگئے، چنانچہ انھوں نے حضرت علیؓ کی خلافت کے آخری دو برسوں میں اسلامی

سلطنت کے مشرقی حصّے کے امن و امان میں خلل ڈال کر حضرت علیؓ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ کو غیر ارادی طور پر فتح دلائی اور پھر اسی طرح عباسیوں کو بنی امیّہ پر فتح دلانے میں ان کے مددگار ہوے۔

امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے سامنے جو تجویز جنگ صفین [رک بآں] (صفر ۳۷ھ / جولائی ۶۵۷ء) میں پیش کی تھی اس سے خوارج کا ایک علٰحدہ فرقہ پیدا ہوا۔ اس تجویز کا مدعا یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت سے مسلمانوں میں جو اختلاف پیدا ہوا اور بالآخر جنگ کا باعث بنا اس کو دو حَکَموں کے سپرد کر دیا جائے تاکہ وہ قرآن مجید کے مطابق فیصلہ کریں۔ حضرت علیؓ کی فوج کی اکثریت نے اس تجویز کو بلا تاخیر قبول کر لیا مگر سپاہیوں کے ایک گروہ نے، جو بیشتر بنو تمیم میں سے تھے، اس امر کی شدید مخالفت کی کہ کسی انسانی محاکمے کو احکام الٰہی سے بالاتر جگہ دی جائے اور بطور احتجاج یہ آواز بلند کی کہ ''لا حُکْمَ اِلَّا لِلّٰہ'' (یعنی سواے اللہ کے اور کوئی حُکْم نہیں لگا سکتا)۔ انہوں نے فوج کا ساتھ چھوڑ دیا اور حَرُوراء [رک بآں] کے گاؤں میں جا کر جو کوفے سے زیادہ فاصلے پر نہ تھا ایک گُمنام سپاہی عبداللہ بن وَہْب الرّاسبی [رک بآں] کو اپنا سردار چُن لیا۔ یہ لوگ جنہوں نے سب سے پہلے اختلاف کیا الحَرُوْرِیَّہ یا المُحَکِّمَہ کہلاتے (یعنی وہ لوگ جو مذکورۂ بالا جملے کو دُہراتے ہوں، قب *R.S.O.*، ۸ : ۸۹، تعلیقہ ۱)۔ پھر اس نام کے وسیع مفہوم میں بعد کے تمام خوارج شمار ہونے لگے۔ یہ چھوٹا سا گروہ بعد کے انحرافات کی وجہ سے رفتہ رفتہ بڑھتا رہا، خاص طور پر جب محاکمے کا فیصلہ قرّاء کی توقعات کے بالکل برعکس ہوا (یہ واقعہ غالبًا رمضان یا شوّال ۳۸ھ / فروری۔مارچ ۶۵۸ء کا ہے)۔ اس موقع پر حضرت علیؓ کے طرفداروں میں سے بہت سے لوگ، جن میں بعض قرّاء بھی شامل تھے، خُفیہ طور پر کوفے سے (جہاں عارضی صلح کے دوران حضرت علیؓ کی فوج واپس آگئی تھی) باہر نکل آئے (خَرَجَ) اور ابن وَہْب کی فوج میں شامل ہو گئے۔ اس اثنا میں ابن وَہْب جُوخا کے علاقے میں دریاے دجلہ کے بائیں کنارے پر ایک ایسے مقام پر چلا گیا تھا جہاں سے فارس سے آنے والے راستوں پر کڑی نگرانی رکھی جا سکتی تھی اور یہاں اس زمانے میں بغداد کا چھوٹا سا گاؤں آباد تھا، جو بعد میں پوری سلطنت کا مستقر بننے والا تھا۔ باغیوں کا پڑاؤ نَہْرَوان کی نہر کے کنارے تھا۔ ان کے کوفے سے باہر نکلنے (خروج) کی وجہ سے اس فرقے کا نام ''خوارج'' ہو گیا (یعنی وہ لوگ جنہوں نے خروج کیا یا باہر نکلے)۔ یہ توجیہ اس بیان سے زیادہ قرین قیاس ہے کہ خوارج وہ لوگ تھے جو مؤمنین کی جماعت سے علٰحدہ ہو گئے تھے۔ بعد کے زمانے میں اور غالبًا قدیم الایام ہی سے لفظ ''خارجی'' کی دونوں تشریح ہوتی رہی۔ ایک اور نام جو ان ابتدائی خوارج کو دیا جاتا ہے الشُّراة (الشاری کی جمع) ہے، جس کے معنی ہیں ''بیچنے والے'' یعنی وہ لوگ جنہوں نے اپنی جانوں کو خدا کے راستے میں بیچ ڈالا ہے۔ یہ فکر بہت سی معاصرانہ نظموں میں بھی پایا جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شُراة نے یہ نام خود اپنے لیے تجویز کیا تھا اور پھر اس کا اطلاق ان کے جانشینوں پر بھی ہونے لگا۔

خوارج نے جلد ہی اپنے انتہائی تعصّب اور تنگ نظری کا اظہار پے بہ پے انتہا پسند اعلانات اور دہشتناک افعال کی صورت میں کیا۔ انہوں نے اعلان کیا کہ حضرت علیؓ کا دعوی خلافت باطل ہے، مگر ساتھ ہی اسی شدّ و مد کے ساتھ انہوں نے حضرت عثمانؓ کے مسلک کی بھی مذمّت کی اور ان کی شہادت کا انتقام لینے کے ارادے سے بھی اپنی

بربت کا اظہار کیا ۔ وہ اس سے بھی تجاوز کر کے ہر اس شخص کو جو ان کے نظریے کو تسلیم نہیں کرتا تھا کافر اور دین سے خارج قرار دینے لگے۔ وہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ دونوں کی خلافت کے منکر تھے ۔ اس کے بعد انہوں نے بہت سے لوگ قتل کیے، یہاں تک کہ عورتوں کے خون سے بھی ان کے ہاتھ رنگین ہوے۔ رفتہ رفتہ خارجی فوج کی قوت تشدّد پسند اور فتنہ انگیز عناصر کے شامل ہونے سے بڑھتی گئی ۔ بہت سے غیر عرب بھی ان میں شامل ہو گئے ۔ حضرت علیؓ نے ابھی تک باغیوں سے تعرّض نہیں کیا تھا، [جس کے پیچھے ان کا تقوی اور اتحاد بین المسلمین کا جذبہ کارفرما تھا] جب خوارج کے ساتھ ان کی ابتدائی گفت و شنید ناکام رہی تو انہیں اس بڑھتے ہوے خطرے کو دور کرنے کے لیے مجبوراً کارروائی کرنی پڑی؛ چنانچہ انہوں نے خوارج کے کیمپ پر حملہ کیا اور ان کو بری طرح شکست دی، جس میں ابن وہب اور اس کے پیروؤں میں سے بیشتر لوگ مارے گئے (جنگ نہروان ۹ صفر ۳۸ھ/ ۱۷ جولائی ۶۵۸ء) ۔ یہ فتح حضرت علیؓ کو بہت مہنگی پڑی، نہ صرف اس لحاظ سے کہ بغاوت کا قطعی طور پر خاتمہ نہ ہو سکا اور ۳۹ھ اور ۴۰ھ میں مقامی بغاوتوں کا سلسلہ جاری رہا، بلکہ بعد میں خود حضرت علیؓ ایک خارجی عبدالرّحمٰن ابن مُلجَم المُرادی کے خنجر سے شہید ہو گئے [رک بہ علیؓ] ۔ ابن ملجم کے سسرال میں بہت سے لوگ نَہْرَوان کی جنگ میں قتل ہو چکے تھے ۔ ایک روایت یہ ہے کہ خارجیوں کی ایک سازش کا مقصد یہ تھا کہ حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور مصر کے گورنر حضرت عمروؓ بن العاص کو بیک وقت قتل کر دیا جائے [چنانچہ اس سازش کو عملی جامہ پہنانے کے لیے تین آدمیوں نے اپنی خدمات پیش کیں ۔ حملے کے لیے ایک ہی تاریخ اور ایک ہی وقت مقرر ہوا ۔ ابن ملجم کوفے پہنچا، دوسرا شخص دمشق پہنچا اور تیسرا مصر ۔ امیر معاویہؓ پر حملہ ہوا اور وہ زخمی ہو گئے ۔ حضرت عمروؓ بن العاص اس رات بیمار تھے، ان کی جگہ خارجہ بن حُذافہ امامت کے لیے مسجد قاہرہ میں آئے ۔ قاتل (عمرو بن بکر) نے انہیں حضرت عمروؓ گمان کیا اور قتل کر دیا ۔ بعد میں اس نے اقرار کیا کہ میں عمرو کو قتل کرنے کے ارادے سے آیا تھا لیکن اللہ کو خارجہ کا قتل منظور تھا]۔

۲ ۔ خوارج کی جنگیں عہد اموی میں :۔

امیر معاویہؓ کے حسن تدبر اور سیاسی بصیرت کے باعث خوارج کی سازشوں کو پھیلنے کا موقع نہ مل سکا، لیکن وہ خوارج کو ختم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے ۔ ہمارے تاریخی مآخذ میں کئی بغاوتوں کا حال مذکور ہے جو کوفے اور بصرے میں امیر معاویہؓ کی بیس سالہ (۴۰ھ/۶۶۰ء تا ۶۰ھ/۶۸۰ء) حکومت میں ہوئیں ۔ ان بغاوتوں کو بہت سرعت سے دبا دیا گیا، مگر ان کا صرف یہی نتیجہ نکلا کہ خارجیوں کی ہلاکت میں اضافہ ہوتا گیا جن کی تعظیم و تکریم کرنا اور جن کے قتل کا بدلہ لینا خارجی تحریک کی ایک نمایاں علامت قرار پائی ۔ بصرے میں زیاد بن ابیہ اور اس کے بیٹے عبیداللہ کے زمانے میں بہت سی بغاوتیں ہوئیں، مگر انہیں فرو کر دیا گیا ۔ ان بغاوتوں نے، جن میں سب سے زیادہ خوفناک بغاوت ابو بلال مِرداس بن اُدَیّہ التمیمی [رک بآں] کی تھی، خوارج کے طریقۂ جنگ کو متعین کر دیا، کیونکہ ان کے حملے اب چھاپا مار (گوریلا) طرز جنگ اختیار کر رہے تھے، اور ان کی کامیابی کی وجہ خاص طور سے ان کی سوار فوج کی سرعت حرکت تھی، جو جلد ہی ایک افسانہ بن گئی (ان کے بعض گھوڑوں کے نام عربی زبان کی کتب الخیل میں درج ہیں) ۔ وہ آناً فاناً جمع ہو جاتے

اور کسی علاقے میں تیزی سے یلغار کرتے، غیر محفوظ شہروں پر اچانک حملہ کر دیتے، اس کے بعد وہ اسی تیزی سے واپس چلے جاتے تاکہ سرکاری فوج کے تعاقب سے بچ نکلیں۔ خوارج کے اجتماع کے مراکز بصرے کے اطراف میں بطائح کا دلدلی علاقہ تھا [رک بہ البَطِیحہ] یا دریاے دجلہ کے بائیں کنارے پر جُوخَا کے اطراف کا علاقہ، جہاں ان کی تحریک کی ابتدا ہوئی تھی۔ شکست کی صورت میں وہاں سے یہ لوگ بہ سرعت تمام ایرانی سطح مرتفع کے پہاڑی علاقوں میں واپس چلے جاتے تھے۔

یزید اوّل کے مرنے کے بعد جو خانہ جنگی ہوئی اس کے خلفشار میں خارجی تحریک نے بہت زیادہ زور پکڑا اور ملک کی صورت حال نازک ہو گئی۔ ان کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن الزبیر [رک بآن] کا قبضہ اس علاقے پر مخدوش ہو گیا جسے انھوں نے پہلے فتح کر لیا تھا۔ ان کی شکست کے بعد اموی گورنروں کو ان ناقابل تسخیر باغیوں کے خلاف سخت جد و جہد کرنی پڑی جو فاتح اور مفتوح دونوں کے یکساں دشمن تھے۔ اسی زمانے میں ہم پہلی بار خوارج کی مختلف شاخوں اور جماعتوں میں تمیز کر سکتے ہیں جو نیم سیاسی اور نیم مذہبی تھیں، مگر ان کی ابتدا کب سے ہوئی یہ بات صاف طور پر واضح نہیں، کیونکہ اس روایت کی رو سے یزید کی موت کے بعد وہ سب یکبارگی بصرے کے پاس پہنچ گئے تھے۔ اس روایت میں واقعات کی ترتیب غالبًا بدل گئی ہے، بہر صورت ہم اس کے بعد بھی دیکھتے ہیں کہ خوارج سلطنت کے مشرقی حصوں میں برابر خروج کرتے رہے (شام کا علاقہ ہمیشہ ان سے محفوظ رہا اور اہل افریقہ کو ان سے عباسیوں کے عہد میں پالا پڑا) اور سخت قسم کی بغاوتیں برپا کرتے رہے۔ ان کے سرداروں کی نسبت سے ازارِقہ [رک بآن] یا اَباضیہ (یا بہتر اِباضیہ [رک بآن] یا صُفریّہ [رک بآن] کہلاتے تھے۔ ان سب تحریکوں میں اسلامی سلطنت کے استحکام کے لیے جو تحریک سب سے زیادہ خطرناک اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے سب سے شدید اور غیر مصالحانہ تھی وہ بلاشبہہ نافِع بن اَزْرَق [رک بآن] کی سرکردگی میں ابھری، جس کی وجہ سے خوارج کو کچھ عرصے کے لیے کرمان، فارس اور دوسرے مشرقی صوبوں پر تسلط حاصل ہو گیا اور بصرے اور اس کے آس پاس کے علاقے کا امن مستقل طور پر خطرے میں پڑ گیا۔ اس بغاوت پر پہلے المہلّب بن ابی صُفرہ اور پھر حَجّاج بن یُوسف [رک بآن] ۷۸ یا ۷۹ھ/۶۹۸ یا ۶۹۹ء میں کئی سال کی جدّ و جہد کے بعد ہی قابو پا سکے اور اس کا خاتمہ ازرقی سرداروں میں سب سے آخری اور مشہور ترین بہادر سردار قَطَری بن الفُجَاءۃ [رک بآن] کی شکست اور قتل پر ہوا۔ اس سے اہمیت میں کم تر اور اپنی وسعت اور مدت کے اعتبار سے محدود تر لیکن اتنی ہی سخت جان اور سرکش تحریک وہ تھی جو شبیب بن یزید الشَّیْبانی (۷۶ تا ۷۷ھ/۶۹۵ تا ۶۹۶ء) کے نام سے منسوب ہے، اگرچہ اس کی ابتدا شبیب کی طرف سے نہیں ہوئی تھی، مگر وہ اس کا سب سے اہم قائد ضرور تھا۔ اس کی ابتدا دِجلے کے اس بلند علاقے سے ہوئی جو ماردین اور نصیبین کے درمیان واقع تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ کوفے کو فتح کر کے تباہ کر دیا جائے۔ شبیب کے ساتھیوں نے، جو چند سو سواروں کے چھوٹے چھوٹے دستوں میں آگے بڑھے تھے مگر اُن کے ساتھ شورش پسندوں کی بڑی بڑی جماعتیں بھی اکثر شامل ہو جاتی تھیں، عراق میں خوف و دہشت پھیلا دی اور کئی بار الحَجّاج کی فوجوں کو شکست دی اور خود ان کا خاتمہ صرف اس وقت کیا جا سکا جب شام سے چیدہ سپاہیوں کی ایک فوج بلائی گئی۔ خود شبیب کا دُجَیل کے اندر ڈوب کر خاتمہ ہو گیا جب کہ وہ کرمان کے پہاڑوں میں جانے کی کوشش کر رہا

تھا ۔ اس کے جانشین یزید ثانی اور ھشام کے گورنروں کو تنگ کرتے رہے، مگر وہ کبھی کسی سخت خطرے کا سبب نہ بن سکے۔

خارجیوں کی ایک اور جولانگاہ عرب کی سر زمین تھی، جہاں ابن الزبیرؓ کی حکومت یعنی ۶۵ھ / ۶۸۴ - ۶۸۵ء اور ۷۲ھ / ۶۹۱ - ۶۹۲ء میں ان کے سرداروں یعنی ابوطالوت، نَجْدَۃ بن عامر اور ابو فُدَیک نے یکے بعد دیگرے یَمامہ، حَضر موت، یَمن اور پھر طائف کو مسخر کر لیا اور صرف مذھبی احترام کی وجہ سے حرمین الشریفین کی طرف بڑھنے سے احتراز کیا ۔ ان لوگوں کا خاتمہ الحَجّاج کی مداخلت سے ھوا مگر وہ آئندہ کی تحریکوں کے بیج بو گئے، خاص طور سے جزیرۃ العرب کے مشرقی حصے میں۔

الحجّاج کی سرگرمی اور ھمت نے بظاھر خارجی تحریک کا قطعی طور پر خاتمہ کر دیا ۔ اس تحریک کی ناکامی کا باعث باغیوں کی تشدّد پسندی اور ان کی عدم رواداری بھی تھی ۔ ان کے باھمی دینی اختلافات کا نتیجہ یہ ھوا کہ خود ان کی جماعت میں افتراق پیدا ھو گیا اور کبھی کبھی ان کے قابل ترین سرداروں کو اپنی جگہ سے اس الزام میں الگ ھونا پڑا کہ کسی موقع پر انھوں نے اپنے اصولوں کی شدّت کو ملحوظ نہ رکھا تھا ۔ خوارج کی کمزوری کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ عربوں اور موالی کے درمیان ھمیشہ جھگڑے رھتے تھے جن سے مہلک نتائج پیدا ھوے ۔ خاص طور سے ان ازارقہ کو جو قَطَری بن الفجاءۃ کی موت کے بعد باقی بچ رہے تھے بدترین نتائج کا سامنا کرنا پڑا ۔ جب اُموی عہد کے اواخر میں مرکزی حکومت میں ناقابل تدارک انحطاط آیا تو خوارج نے پھر سر اٹھایا اور دوبارہ غارت گری شروع کر دی ۔ اس بار انھوں نے چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے بجاے بہت بڑے پیمانے پر بغاوت برپا کی، جس میں بہت سے لوگ شریک ھوے ۔ اگرچہ اس دور کی دو بہت بڑی بغاوتیں یعنی الضَّحّاک بن قَیس الشَّیبانی [رک بان] کی بغاوت الجزیرہ اور عراق میں اور عبداللہ بن یحیٰی المعروف بہ طالب الحق اور ابوحَمْزہ کی بغاوت عرب میں (جس کے دوران انھوں نے خود مدینے پر قبضہ کر لیا) ناکام رھی، تاھم اس میں شک نہیں کہ انھوں نے جو فتنہ و فساد برپا کیا اس سے اموی حکومت کی مشرقی فصیل برباد ھو گئی اور عباسی باغیوں کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ آسانی سے سلطنت کے قلب تک پہنچ سکیں۔

عباسی خلفا کے عہد میں خارجی تحریک عراق اور آس پاس کے علاقے میں عملی طور پر ختم ھو گئی ۔ چند مقامی بغاوتیں ضرور ھوئیں، لیکن انھیں فوراً ھی دبا دیا گیا ۔ خارجی تحریک کی طرف سے کوئی خاص خطرہ باقی نہ رھا اور اس کی حیثیت محض ایک مذھبی فرقے کی سی رہ گئی، جس میں کوئی خاص قوّت باقی نہ رھی تھی اور نہ دور دور تک پھیلنے ھی کی صلاحیت تھی ۔ اس کے برخلاف مشرقی عرب اور شمالی افریقہ میں اور بعد ازاں افریقہ کے مشرقی ساحل پر خوارج کی ایک خاص شاخ یعنی اباضیہ نے سیاست میں بہت اھم حصہ لیا اور ان کی تگ و دو کے ختم ھو جانے کے بعد بھی اس کی اھمیت مذھبی نقطۂ نظر سے باقی رھی ۔ اور ھمارے زمانے میں آج بھی وہ اپنے عقائد، مذھبی رسوم اور خاص قوانین کے ساتھ باقی ھیں [رک بہ اباضیہ]۔

۳ - خوارج کے سیاسی اور مذھبی نظریات:-

جس طرح خوارج اپنی صفوں میں کبھی صحیح طور پر فوجی اور سیاسی لحاظ سے اتحاد عمل قائم نہ کر سکے اسی طرح ان کے مذھبی عقائد میں بھی کوئی یکسانی نہ تھی ۔ ھمیں ایسا معلوم ھوتا ھے کہ ان کے متعدد اور مستقل فرقوں کے اپنے اپنے

خاص عقائد تھے (چنانچہ ان کی چھوٹی بڑی شاخوں کو شامل کرکے ان کی مجموعی تعداد بیس سے کم نہیں) ۔ ان میں سے کچھ فرقے دینی عقائد کی بنا پر قائم ہوے اور بعض اجتماعی نوعیت کی سیاسی تحریکوں سے پیدا ہوے ۔ اس کے برعکس بعض فرقے ایسے بھی ہیں جنھوں نے اپنے آپ کو محض اس انفرادی اختلاف رائے کے اظہار تک محدود رکھا جو اس فرقے کے فقہا کے درمیان تھا ۔ مسئلۂ خلافت کے بارے میں خوارج کے تمام فرقوں میں اتفاق ہے ۔ اس مسئلے پر خوارج شیعیوں کے حق وراثت کے نظریے کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے کہ مُرجئہ کے نظریۂ رضاء بالقضاء کے؛ ایک طرف انہیں عامۃ الناس سے اختلاف ہے، جسے ولہاوزن Wellhausen نے بجا طور پر ''عدم موافقت'' کہا ہے، یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ مؤمنوں کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے امام کے خلافِ شرع ہونے کا اعلان کریں جو صحیح راستے سے بھٹک گیا ہو اور اس کو اس بنا پر معزول کر دیں، اسی بنا پر وہ حضرت علیؓ کا ساتھ چھوڑ دینے کو حق بجانب بتاتے ہیں جب کہ انہوں نے محاکمہ تسلیم کر لیا تھا ۔ دوسری طرف وہ یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ ہر مرد مؤمن جس کا کردار اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے ناقابل ملامت ہو اس بات کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ جماعت کی متفقّہ راے سے امامت کے بزرگ ترین عہدے کے لیے منتخب کر لیا جائے، ''خواہ وہ کوئی سیاہ غلام ہی کیوں نہ ہو'' ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے سرداروں میں سے ہر ایک کو امیر المؤمنین تسلیم کر لیا گیا اگرچہ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جس میں دیگر صفات سے قطع نظر قریشی ہونے ہی کی صفت موجود ہو ۔ چنانچہ اپنے خلفا کے علاوہ جن خلفا کو وہ برحق تسلیم کرتے ہیں وہ صرف حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ہیں (مؤخر الذّکر کی وہ خاص طور سے عزّت کرتے ہیں) ۔ حضرت عثمانؓ کو وہ ان کے عہد حکومت کے ابتدائی چھے سال تک خلیفہ مانتے ہیں اور حضرت علیؓ کو صِفّین کی جنگ تک ۔

خوارج کا ایک بڑا عقیدہ یہ ہے کہ اعمال صالحہ کے بغیر صرف ایمان حصول نجات کے لیے کافی نہیں ۔ وہ اپنی اخلاقی تشدّد پسندی میں اس حد تک مبالغہ کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص سے کوئی گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کے مؤمن ہونے سے انکار کرتے ہیں بلکہ اسے مرتدّ تصور کرتے ہیں، اور ان کی جماعت کا انتہا پسند حصہ، جس کی نمائندگی اَزارِقہ کرتے ہیں، یہ کہتا ہے کہ جو کوئی اس طرح سے کافر ہو جائے وہ اسلام کے دائرے میں دوبارہ داخل نہیں ہو سکتا اور ایسے اس کے ارتداد کے جُرم میں اس کی بیویوں اور بچوں سمیت قتل کر دینا چاہیے ۔ وہ ان مسلمانوں کو جو خارجی نہیں مرتد سمجھتے ہیں ۔ یہی استعراض (یعنی مذہبی بناء پر قتل کرنے) کا وہ اصول ہے جس پر خارجی تحریک کی ابتدا ہی سے عمل درآمد ہوتا رہا ہے بلکہ اس نظریے کے قائم ہونے سے بھی پہلے ازارقہ کی جنگوں کے دوران میں اس اصول پر پورے طور سے عمل درآمد ہوا ۔ اس کے برعکس جو رواداری خوارج اہل کتاب کے ساتھ برتتے ہیں اس کے پیش نظر استعراض کا یہ وحشیانہ اصول بہت عجیب معلوم ہوتا ہے : خوارج کے بعض فرقے یہودیوں یا عیسائیوں کو ہر طرح کا امن دے کر ان کے گھروں تک بحفاظت تمام پہنچانے کا ذمہ لیتے ہیں ۔ خوارج عربوں اور موالی کے مابین مساوات کے قائل تھے اور ان کا مسئلۂ خلافت کے متعلق جو مسلک تھا اس کا یہ بدیہی نتیجہ تھا ۔ مگر وہی پارسائی اور پاکیزگی جو حکومت اور ایمان کے بارے میں خوارج کا خاصّہ ہے ان کے اخلاقی اصولوں میں بھی پائی جاتی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک جسمانی طہارت کے

ساتھ ساتھ ضمیر کی صفائی بھی ضروری ہے، جس کے بغیر کوئی عبادت قبول نہیں ہو سکتی۔

اصول عامّہ اور چند خاص معاملات کو چھوڑ کر خوارج کے شرعی قوانین اور عقائد کے متعلق ہمیں پوری معلومات حاصل نہیں ہیں۔ اباضیہ [رك بآں] کے سوا، جن کے آج تک قائم اور باقی رہنے کی وجہ سے ان کی مذہبی روایات جوں کی توں سالم چلی آتی ہیں، اباضیہ (صُفریّہ [رك بآں] کی طرح) مقابلۃً ایک اعتدال پسند فرقے کے لوگ ہیں، جن کے موجودہ نظریے، عقیدے اور شرع دونوں کے اعتبار سے، کچھ حد تک دوسرے مسلم فرقوں سے متأثر ہوئے ہیں۔ اباضیہ اور معتزلہ کے عقائد کے مابین جو قریبی تعلق ہے اس کی طرف حال ہی میں توجہ دلائی گئی ہے (C.A. Nallino : *R.S.O.*، ۷ : ۴۵۵ تا ۴۶۰)۔

وہ اعلٰی حلقوں میں برابر آمد و رفت رکھتے تھے اور دربار میں بھی ان کی قدر و منزلت تھی۔ اس قسم کے پوشیدہ خوارج میں سب سے زیادہ مشہور فلسفی ابوعُبَیدہ مَعْمَر بن المُثَنّٰی [رك بآں] تھا جس کی تشدد پسندی کے بارے میں ابن خلّکان نے ایک خاصا دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے (۱ : ۱۰۷، ۱۳۱۰ھ)۔ اس میں جو اشعار مذکور ہیں انہیں المرتضٰی : امالی (۳ : ۸۸ تا ۸۹) سے درست کر لینا چاہیے۔

خوارج میں شاعری اور خطابت کا ذوق بھی پایا جاتا تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے اکثر سردار، خصوصًا ابتدائی زمانے میں، کوفے اور بصرے کے فوجی کیمپوں کے بدوی عناصر سے تعلق رکھتے تھے۔ خارجی سرداروں نے جو خطبے دیے ان کے مجموعے تیار کیے گئے تھے، ان میں جو خطبے باقی بچ رہے ہیں ان سے نہ صرف ان کے عقائد کا پتا چلتا ہے بلکہ ان کی خطیبانہ ذہانت اور قابلیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ہمارے پاس ان کے شاعرانہ کلام کے بھی بہت سے قطعات ہیں (جنہیں مخصوص دیوانوں کی صورت میں جمع کیا گیا تھا)، خاص طور پر عِمران بن حِطّان [رك بآں] کا کلام، جسے خارجی فقہ کے بانیوں میں بھی شمار کیا جاتا ہے (الجاحظ : البیان، مطبوعہ ۱۳۱۳ھ، ۱ : ۱۳۱ تا ۱۳۳، ۲ : ۱۲۶ تا ۱۲۷) نے خارجی خطیبوں، شاعروں اور فقیہوں کی ایک طویل فہرست تیار کی تھی۔

جب سے عربی زبان میں تاریخ نگاری کی ابتدا ہوئی ہے اسی زمانے سے متعدد تاریخوں میں خوارج کی جنگوں کا ذکر آیا ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم تالیفات ابو مِخْنَف، ابو عُبَیدہ اور المدائنی کی ہیں۔ ان کے لب لباب سے ہم ان اقتباسات کی بدولت واقف ہیں جو مندرجۂ ذیل تاریخی مصادر میں محفوظ ہیں۔

مآخذ : جز ۱ تا ۲ : (۱) المُبَرِّد : الکامل، طبع Wright، باب الخوارج کے علاوہ بمواضع کثیرہ (ہمارے موضوع سے متعلق ادبی اور تاریخی حوالے بکثرت ہیں مگر ان میں کوئی ترتیب ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ ان کا ترجمہ O. Rescher نے *Die Kharidschiten-kapitel aus dem Kamil* کے نام سے کیا ہے، Stuttgart ۱۹۲۲ء)؛ (۲) الطَّبری، طبع دخویہ، ۱ : ۳۳۴۱ بعد، ۲ : بمواضع کثیرہ؛ (۳) البلاذری : انساب الأشراف، *R.S.O.*، ۹ : ۴۸۸ تا ۴۹۷، (متن کا اختصار اور اس کے نمونے جو حضرت علیؓ کی خلافت سے متعلق ہیں، غلط نامہ در مجلّۂ مذکور، ص ۹۲۵)؛ (۴) وہی مصنّف، طبع Ahlwardt، ص ۸۷ تا ۹۶، ص ۱۲۵ تا ۱۵۱ (خلیفہ عبدالملک کے عہد کے لیے)؛ (۵) المسعودی : مروج الذھب، طبع Barbier de Meynard، ج ۴ تا ۶، بمواضع کثیرہ؛ (۶) L. Caetani : *Annali dell' Islam*، ۹ : ۵۴۱ تا ۵۵۶؛ ۱۰ : ۷۶ تا ۱۵۱، ۱۶۸ تا ۱۹۵ و بمواضع کثیرہ (راقم الحروف نے ان تاریخی متون کا ترجمہ کیا ہے جو حضرت علیؓ کی خلافت

سے متعلق ہیں اور دوسرے ایسے مواد کا بھی ترجمہ کیا ہے جو خوارج سے متعلق ہے اور ان سب کو حدیث وغیرہ کے مجموعوں سے اخذ کیا ہے؛ (۶) وہی مصنّف: *Chronographia Islamica*، ج ۱؛ (۷) R.E. Brünnow: *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*، لائڈن ۱۸۸۴ء؛ (۸) J. Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam.* (*Abh. G.W. Gött.*)، سلسلہ ہائے نو، ۵ : ۲، ۱۹۰۱ء؛ (۹) H. Lammens: *Le caliphat de Mo'âvia Ier*، (طباعت نو از *M.F.O.B.*)، ص ۱۲۵ تا ۱۳۰؛ (۱۰) G. Levi Della Vida: *R.S.O.*، ۱۹۱۳ء، ۶ : ۴۷۴ تا ۴۸۸؛ جز ۲ : (۱۱) الشہرستانی: الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۸۵ تا ۱۰۳، (ترجمہ Haarbrücker: *Religionsparteien und Philosophenschulen*، ص ۱۲۸ تا ۱۵۶)؛ (۱۲) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۴ : ۱۸۸ تا ۱۹۲؛ (۱۳) عبد القاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ نہایت ناقص طبع ہے، ص ۵۵ تا ۹۲ اور ۲۶۳ تا ۲۶۵؛ K. Ch. Seelye نے اس کا بہت غیر تسلی بخش ترجمہ کیا ہے، *Moslem Schisms and Sects*، *Columbia University Oriental Series*، ج ۱۵، نیویارک ۱۹۱۹ء، ۱ : ۷۴ تا ۱۱۵؛ (۱۴) I. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، بار دوم، ہائیڈل برگ ۱۹۲۵ء، ص ۱۹۱ تا ۱۹۶ (بار اوّل ص ۲۰۴ تا ۲۰۸، فرانسیسی ترجمہ از F. Arin، ص ۱۵۹ تا ۱۶۴)؛ جز ۳ ; (۱۵) M. Th. Houtsma: *De strijd over het Dogma in den Islam tot op al-Ash'ari*، لائڈن ۱۸۷۵ء؛ (۱۶) I. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۰ء، بمدد اشاریہ.

(G. LEVI DELLA VIDA)

الخارِد: (غَیل الخارد)* جنوبی عرب کے علاقے الجوف میں ایک وادی، جس کا شمار بلاد عرب کے ان معدودے چند دریاؤں میں ہوتا ہے جو سال بھر رواں رہتے ہیں۔ بقول Halévy یہ دریا بلاد ارحب میں شِرع کے قریب کئی چشموں سے پھوٹتا ہے، جن میں سے چند گرم ہیں اور ان میں معدنیات پائے جاتے ہیں۔ شروع میں یہ دریا ایسے میدان میں سے گذرتا ہے جس کے چاروں طرف چھوٹی چھوٹی پہاڑیاں ہیں۔ اپنے منبع سے تقریباً دو سو گز کے فاصلے پر یہ بہت چوڑا ہو جاتا ہے اور اس میں مچھلیاں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ شِرع کے لوگ خارِد سے مچھلیاں پکڑ کر صنعا کے بازار میں لاتے ہیں اس وجہ سے یہ دریا ان کے لیے بہت اہم ہے۔ اس دریا سے الجوف کے نخلستانوں کی آب پاشی بھی ہوتی ہے۔ پانی کو بڑے بڑے بند بنا کر روکا گیا ہے۔ ایسے خشک موسم کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے اور ایسے موقع پر بہت سی نالیوں کے ذریعے اس کا پانی کھیتوں میں ہر روز چھوڑ دیا جاتا ہے۔ الجوف میں جو سرسبزی ہے وہ بیشتر خارِد ہی کی بدولت ہے۔

مآخذ: (۱) الہمْدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D.H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ء تا ۱۸۹۱ء، ص ۸۱ تا ۸۳، ۱۰۹ ببعد، ۱۶۹؛ (۲) J. Halévy: *Vogage au Nedjran*، در *Bulletin de la Société de Géographie*، ۱۸۷۳ء، سلسلہ ۶، ۶ : ۳۹، ۲۰۹، ۵۸۲ تا ۵۸۴؛ (۳) E. Glaser: *Geographische Forschungen im Jemen 1883*، ورق ۲۶ الف و ۱۲۳ ب (مخطوطہ)؛ (۴) وہی مصنف: *Meine Reise durch Arḥab und Hâschid*، در *Petern. Metteil*، ۱۸۸۴ء، ۳۰ : ۱۷۲ ببعد؛ (۵) وہی مصنف: *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، ۲، برلن ۱۸۹۰ء : ۵۵؛ (۶) W.B. Harris: *A journey through the yemen*، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۳۱۴؛ (۷) G. W. Bury: *Arabia Infelix or the Turks in Yamen*، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۱۷، ۲۱، ۷۰، ۷۲.

(ADOLF GROHMANN)

خارصینی: (خارچینی) احوال کائنات کے بہت سے علما نے اسے چھے دھاتوں یعنی سونا، چاندی، تانبا، لوھا، سیسہ اور قلعی (رانگ) کے علاوہ ایک ساتویں دھات شمار کیا ہے۔ کیمیا گر اسے سیماب (پارہ) کہتے ہیں۔ جیسا کہ البیرونی [رک باں] اور مشہور طبیب اور ماہر کیمیا الرّازی کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے عرب اس دھات سے بذات خود واقف نہ تھے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس دھات سے بنائی ہوئی چیزوں سے آشنا تھے، لیکن ان کی یہ واقفیت بھی غالبًا سنی سنائی باتوں پر مبنی تھی۔ اس ضمن میں خارصینی سے بنے ہوئے تیروں کے سخت پھلوں (انیوں)، مچھلی کے شکار کے نیزوں (harpoons)، آئینوں اور گھنٹوں کا ذکر آیا ہے۔ ماہر معدنیات الغفاری اس دھات کا تعلّق زمین پر گرنے والے اجسام جوّی سے بتاتا ہے W. Hommel کے بیان کے مطابق (Zischr. f. angewandte Chemie، ۱۹۱۲ء، ۲۵: ۱۰۰) یہ دھات یقینًا جست نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، بلکہ ایک قسم کا سخت سیسہ ہے، یعنی ایک ایسا مرکب جس میں سیسے کے ساتھ خاصی مقدار میں سرمے کا پتھر (اثمد) اور کچھ کم مقدار میں تانبا لوھا اور رانگ خام حالت میں ملے ہوئے ہیں۔ اس مرکب کے طبعی خواص وہی ہیں جو خارصینی کی جانب منسوب کیے جاتے ہیں، اگرچہ عرب حکما خارصینی کے بعض اور عجیب و غریب خواص بھی بیان کرتے ہیں (جن میں امراض کو دور کرنے کی خاصیت بھی شامل ہے)۔ آئین اکبری (ترجمہ Blochmann، ۱: ۳۰) میں آهن شینی کو خارصینی کا مرادف بتایا گیا ہے (قب Wiedemann: Beiträge z. Gesch. der Naturwiss، در Sitz.-Ber. der Physik.-Medizin. Soc. in Erlangen، ج ۳۷، ۱۹۰۵ء، ۵: ۳۰۳؛ ۲۳: ۸۰، ۸۶ ببعد، ج ۴۳، ۱۹۱۱ء)؛ وهاں اور مآخذ کا بھی ذکر ہے اور کئی قلمی نسخوں کے حوالے بھی دیے گئے ہیں)۔

مآخذ: (۱) W. Hommel: Über Indisches und chinesisches Zink, Zeitschr. für angewandte Chemie، ۲۵، ۱۹۱۲ء: ۱۰۰؛ (۲) F. Wiedemann: Beiträge, v. Auszüge aus arabischen Enzyklopaedien، S.B.P.M.S., Erlg.، ۳۷، ۱۹۰۵ء: ۳۸۸؛ (۳) وهی مصنف: Beiträge, xxiv. Zur Chemie bei den Araben، مآخذ سابق، ۴۳، ۱۹۱۱ء؛ ۸۶، اور مذکورۂ بالا مقالوں میں اور مآخذ کا ذکر ہے اور متعدد حواشی کا اضافہ کیا گیا ہے۔

(E. WIEDEMANN)

خارک: خلیج فارس میں ایک جزیرہ، جسے قدیم یونانی اور رومی جغرافیہ‌دان Aracia لکھتے ہیں۔ عربوں کے زمانے میں یہ جزیرہ ایران کے صوبۂ اردشیر خرّہ میں شامل تھا اور البلخی کا بھی یہی بیان ہے۔ المسعودی نے اس کا تعلّق جنّابہ سے قریب‌تر بتایا ہے، جو برّاعظم میں اس کے بالمقابل واقع ہے۔ جہاز رانی کے سلسلے میں بصرے سے عمان اور ہندوستان جاتے ہوئے یہ ایک اہم بندرگاہ سمجھی جاتی تھی، اسی وجہ سے ابن خُرداذبہ نے اس کا حال لکھا ہے۔ اس کے زمانے میں خارک، بصرے سے پچاس فرسنگ کے فاصلے پر تھا اور اس کا رقبہ ایک مربّع فرسنگ تھا۔ یہاں زراعت ہوتی تھی اور اناج، انگور اور کھجور یہاں کی خاص پیداوار تھی۔ ابھی حال میں، یعنی اٹھارھویں صدی عیسوی کے خاتمے پر، نیبور Niebuhr ان زمین دوز نہروں کو دیکھ کر بہت متأثر ہوا تھا جو کسی حد تک چٹانوں کو کاٹ کر بنائی گئی تھیں۔ اصطخری کا بیان ہے کہ اس جزیرے میں ایک جامع مسجد تھی۔ اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کے باشندے کثیر التعداد تھے اور وہ مسلمان تھے۔ یاقوت کے زمانے میں بھی خارک میں ایک زیارت گاہ تھی اور کہا جاتا تھا کہ

وہ حضرت علیؓ کے کسی بیٹے کا مقبرہ تھا۔ خارک میں موتی نکالنے کے کاروبار کا ذکر بھی آتا ہے۔ یہاں موتیوں کی تہ بہت گہرائی میں ہے اس وجہ سے قدرتی طور پر کہا جاتا ہے کہ یہاں موتی بہت کم دستیاب ہوتے ہیں مگر کبھی کبھی بہت قیمتی موتی دستیاب ہو جاتے ہیں۔

اٹھارھویں صدی عیسوی میں یہ جزیرہ کچھ دنوں کے لیے ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی (Dutch East India Company) کے تسلط میں رہا۔ ایک شخص نے، جس کا نام Baron von Kniphausen تھا، اس جزیرے میں اس کمپنی کے لیے قلعہ‌بندی کی اور اس چار دیواری کے پیچھے ایک کارخانہ تعمیر کیا۔ بعد ازاں یہاں ایک شہر بس گیا، جس میں عرب اور ایرانی آباد ہو گئے۔ ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ۱۷۶۵ء کے اختتام پر اس جزیرے کو خیر باد کہہ دیا، کیونکہ یہاں قبضہ قائم رکھنے میں اسے بہت زیادہ مصارف برداشت کرنے پڑتے تھے۔

مآخذ: (۱) *BGA*، ۱: ۳۲، ۱۰۶، ۱۰۷؛ ۲: ۱۸۳؛ ۶: ۶۱؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ۲: ۳۸۷؛ (۳) Thévenot: *Suite du voyage au Levant*، پیرس ۱۶۷۴ء، ۲: ۳۳۹ ببعد؛ (۴) Niebuhr: *Reisebeschreibung nach Arabien*، ہیمبرگ ۱۸۳۷ء، ۲: ۲۰۲؛ (۵) وہی مصنف: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۳۲۲؛ (۶) Tomaschek: *Nearchs Küstenfahrt*، در *S.B. Ak. Wien*، ج ۱۲۱؛ (۷) P. Schwarz: *Iran im Mittelalter*، لائپزگ ۱۸۹۶ء تا ۱۹۲۳ء، ۲: ۸۲، ۸۵، ۸۷؛ (۸) لیسٹرینج Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۶۱۔

(P. SCHWARZ)

الخازن: پورا نام ابو جعفر الخازن الخراسانی ہے (البیرونی نے اس نام میں محمد بن الحسین کا اضافہ کیا ہے۔ بعض جگہ الخازن کے بجائے الخازنی بھی لکھا ہے)۔ اس کی وفات ۳۳۹ھ/۹۶۰ء میں ہوئی۔ اس کے ہم وطن اسے علم ہیئت کے عظیم‌ترین مسلم ماہروں میں شمار کرتے ہیں۔ وہ خراسان کا باشندہ تھا اور اس نے رکن الدولہ (۳۲۶ھ/۹۳۲ء [بہ تصحیح ۹۳۷ء] تا ۳۶۶ھ/۹۷۶ء) کے ایک وزیر ابوالفضل ابن العمید کی فرمائش پر مشاہداتِ فلکی کا اہتمام کیا۔ وہ اپنے اصلی نام کے مقابلے میں اپنی کنیت ابو جعفر سے زیادہ مشہور تھا۔ ریاضیات کے اکثر ماہرین کی طرح اس نے اس علم کے سب شعبوں سے بحث کی ہے۔

علم الحساب میں اس نے عددی مسائل پر بحث کی اور ارشمیدس Archimedes کے ایک مسئلے کو حل کیا جو آخر میں ایک مکعب تعدیل (cubic equation) کی شکل اختیار کر لیتا ہے (دیکھیے E. Wöpcke: *L'Algèbre d'Omer al-Khayyāmi*، ص ۷ ببعد؛ نیز قب حاجی خلیفہ، شمارہ ۳۹۰۶)؛ نیز اس نے اقلیدس کی دسویں کتاب کے پہلے حصے کی، جو تقسیم (القسمة) سے متعلق ہے، شرح لکھی (حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۰۷۰)۔ مخطوطۂ لائڈن (Codex Leiden) شمارہ ۹۹۲ میں اس کی ایک کتاب ربیع الصفائح (Tables of Planes) سے دو مسئلے درج ہیں۔

مخطوطۂ لائڈن شمارہ ۱۰۱۳ میں علم الہندسہ سے متعلق ایک مسئلہ پیش کیا گیا ہے؛ اور ایک مسئلے کے بارے میں ہے جو خطوطِ متوازی کے متعلق ہے، قب E. Wiedemann: *Zu Omer-i-Chaijām E.*، در مجلہ *Der Islam* [الاسلام]، (۱۹۱۲ء، ۳: ۵۶)۔

ابو جعفر کی علمی تحقیقات کا ایک بڑا میدان علم الہیئت تھا۔ کتاب الآلات العجیبة الرصدیة میں اس نے فلکی مشاہدے کے بعض عجیب و غریب آلات کی کیفیت بیان کی ہے (حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۱۲۲ و

۹۸۸ء) ۔ اس تصنیف کا ذکر الاکفانی کی ارشاد القاصد اور ابن خلدون کے مقدمے میں بھی آیا ہے (فرانسیسی ترجمہ ج ۱، ۳: قب E. Wiedemann: *Beiter. IX : Zu der Geschichte der Astronomie*، در *S.B. P.M.S. Erlangen*، ۱۹۰۶ء، ۳۸ : ۱۹۰) ۔ غالباً اس کتاب میں ایک ایسے آلے کا بھی بیان ہے جو سورج کے ارتفاع کی پیمائش کے کام آتا تھا (J. Frank: *Über zwei astronomische Instrumente, 2. Das Instrument mit dem Dreieck* (von al-Khāzin) در *Zeitschr. für Instrumentenkunde*، ۱۹۲۱ء، ۴۱ : ۱۹۹ ببعد) اور آٹھ ہاتھ (تقریباً تیرہ فٹ) کے قطر کے ایک دائرے کا بھی ذکر ہے، جس سے بقول النّوَوی، اس نے دیگر ماہرین کی امداد سے ابن العمید کی فرمائش پر منطقہ البروج کے مَیل یا انحراف (obliquity) کا اندازہ کیا، اور اسے اپنے پیشرو ماہرین کے اندازے سے کم پایا (Cod. Leiden، *Catalogue*، شمارہ ۱۰۶۰، ورق ۵ ۔ الف).

ایک تصنیف کا ذکر اکثر آتا ہے جس کی ابن القفطی نے بہت تعریف کی ہے، یعنی (زیج الصفائح، برای اصطرلاب *The Book of Tables of Planes*، جو کئی مقالات اور ایک طویل مقدمے پر مشتمل ہے ۔ البیرونی (الآثار الباقیۃ، ص ۳۲۶؛ *Chronology*، ص ۳۲۲) کے بیان کے مطابق اغلب یہ ہے کہ اس تصنیف میں اجرام فلکی کی اقبالی (progressive) اور ادباری (retrograde) حرکات کی تشریح کی گئی ہے ۔ شاید اسی تصنیف کا ایک حصہ ہے جس کا ذکر البیرونی نے (کتاب الاستیعاب وغیرہ میں Codex Leiden، *Catalogue*، شمارہ ۱۰۶۶، ورق ۶۹ ـ الف) ان الفاظ میں کیا ہے: علی اختلاف المطالع: On the Differences in the Ascensions for Equal Arcs etc. ۔ ممکن ہے یہ وہی تصنیف ہو جس کا حوالہ نصیر الدین نے اپنی کتاب شکل القطّاع (*Book on the Figure of trans versals*) میں یوں دیا ہے، یعنی مطالب جزویۃ میل المیول الجزویۃ والمطالع فی الکرۃ المستقیمۃ (*Traité du quadrilatère*، طبع و ترجمہ از Alexander Pacha Caratheodory، ۱۸۹۱ء، ص ۱۱۵، ترجمہ ۱۵۰).

مندرجۂ ذیل کتابیں غالباً بیشتر کائنات کے نظریات سے متعلق تھیں: (۱) المدخل الکبیر فی علم النجوم (دیکھیے البیرونی: الآثار الباقیۃ، ص ۲۰۲؛ *Chronology*، ص ۱۳۳) ۔ اس تصنیف میں ابو جعفر نے علم التواریخ (chronology) کے مسائل پر بھی بحث کی ہے اور علامت محرم کی تعیین کے طریقے بتائے ہیں.

(۲) سرّ العالمین (حاجی خلیفہ، شمارہ ۷۱۴۰) ۔ ان دو مقالوں میں سے ایک میں ابو جعفر نے غالباً پہلی دفعہ ابن الہیثم کے نظریۂ تکوین عالم سے بحث کی ہے جس کا ذکر الخِرَقی نے کیا ہے ۔ اس بحث میں اس نے بظاہر بطلمیوس (Ptolemy) کے مفروضوں پر اعتماد کیا ہے جن کا ترجمہ ثابت بن قرّہ نے کیا تھا (قب حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۲۳، ۱۲) ۔ ابو جعفر نے دنیا کی ایک ایسی صورت بھی اختراع کی جو ایک خارج از مرکز (excentric) کرۂ ارض اور ایک دائرے کے محیط پر مرکوز گردش (epicycle) کے نظریے سے مختلف ہے ۔ اس نظریے کی رو سے سورج اور زمین کی گردش کے فرق کے باوجود ان کا باہمی فاصلہ ہمیشہ یکساں رہتا ہے ۔ اسی طرح وہ دنیا کے دو طبقے مستنبط کرتا ہے، ایک شمالی اور ایک جنوبی، جن میں گرمی اور سردی کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہوتا (البیرونی الآثار الباقیۃ، ص ۲۵۹؛ *Chronology*، ص ۲۴۹).

علم ہیئت کے دیگر ماہرین کی طرح ابو جعفر کو علم نجوم (astrology) میں بھی درک حاصل تھا اور وہ تسییر کا ماہر تھا.

ابو جعفر فلسفیانہ مسائل میں بھی دلچسپی

رکھتا تھا، جیسا کہ افلاک کے بارے میں ارسطو کی تصنیف کے ابتدائی حصے کی شرح سے واضح ہوتا ہے، جو ایک شخص ابو زید البلخی نے لکھی تھی اور جس کا مسودہ اس نے ابو جعفر کو بھیجا تھا (ابن القفطی، ص ۴۰، س ۵).

مآخذ: (۱) H. Suter: *Die Mathematiker der Araber etc.*، شمارہ ۱۲۳؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۶۶، ۲۸۲؛ (۳) ابن القفطی، ص ۳۹۶.

(E. WIEDEMANN)

الخازنی: ابوالفتح عبدالرحمٰن المنصور الخازنی (الخازن) ۵۰۰ھ کے قریب (گیارھویں صدی عیسوی کے خاتمے اور آخر بارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں) بقید حیات تھا۔ اس کے خاصے مکمل حالات ایک شخص البیہقی (دیکھیے مآخذ نیچے) کی تصنیف میں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ اس کی زیج سنجری اور ایک دوسری کتاب میزان الحکمۃ میں بھی متفرق حوالے پائے جاتے ہیں۔ الخازنی ایک یونانی غلام تھا جس نے مرو میں علی الخازن المروزی کی ملازمت میں پرورش پائی اور اسے اس کی ذہانت اور ذکاوت کے شایان شان علوم ہندسہ و فلسفہ کی تعلیم دی گئی جس کی بدولت اس نے مندرجۂ ذیل کتابیں تالیف کیں.

بعد ازاں وہ خراسان کے سلطان معزالدین ابو حارث سنجر بن ملکشاہ بن الپ ارسلان (۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء تا ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) کی مصاحبت میں رہنے لگا، جو اس سے پہلے بیس سال تک (۴۹۰ تا ۵۱۱ھ) والی خراسان رہ چکا تھا۔ الخازنی اس فرمانروا اور اس کے امرا کی عنایات سے بہرہ اندوز ہوتا رہا، لیکن باوجود اس کے اس کا طرز زندگی البیرونی کی طرح نہایت سادہ اور خالی از تکلف رہا.

اس کی دو کتابیں ہمارے علم میں ہیں اور اب تک موجود ہیں: (۱) الزیج المعتبر السنجری۔ اس زیج میں ۵۰۹ھ / ۱۱۱۵ - ۱۱۱۶ء کے ضمن میں ثوابت کے مقامات سماوی کا بیان ہے، نیز اس میں مطالع مائلہ (oblique ascensions) اور تعدیلات اوقات کی بھی تفصیل ہے، جو مرو کے عرض البلد (۳۷ درجے، ۴۰ دقیقے) سے متعلق ہے۔ یہ شہر اس وقت سلطان سنجر کی سلطنت میں تھا۔ نالینو (C.A. Nallino) نے اپنی کتاب (*Al-Battenii Opus Astronomicum*) میں اس کتاب سے استفادہ کیا ہے، مثلاً قب ۱: ۹۷ اور اشاریہ.

(۲) کتاب میزان الحکمۃ (تاریخ تکمیل ۵۱۵ھ/ ۱۱۲۱-۱۱۲۲ء)۔ اس کتاب کے مضامین پر مقالہ ''القرسطون'' اور ''میزان'' میں تبصرہ کیا گیا ہے۔ البیہقی کا بیان ہے کہ یہ کتاب ناپید ہو گئی تھی اور اس نے تلاش سے حاصل کی۔ اس کی ایک عبارت انڈیا آفس لائبریری کے ایک مخطوطے میں منقول ہے.

مآخذ: (۱) ظہیرالدین زید البیہقی: تاریخ حکماء الاسلام (مخطوطہ برلن: Ahlwardt، فہرست، عدد ۱۰۰۵۲) میں الخازنی کے حالات زندگی درج ہیں (E. Wiedemann: *Beitr. XX, Einige Biographien nach al Baihakī*، عدد ۳، ۱۰، در *S.B.P.M.S. Erlg.*، ۱۹۱۰ء، ۴۲: ۷۳)؛ (۲) H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*، عدد ۲۹۳ اور ضمیمہ، ص ۲۲۶۔ کتاب میزان الحکمۃ کا ایک معتدبہ حصہ N. Khanikoff نے *Analysis and Extracts of the Book of the Balance of Wisdom*، وغیرہ کے نام سے *J.A.O.S.*، ۱۸۵۹ء، ۶: ۱ تا ۱۲۸ میں شائع کیا۔ دوسرے حصوں کو مقالہ نگار نے مرتب کرکے *Beitr. XVI, Über Bestimung der Zusammensetzung von Legierungen*، *S.B.P.M.S. Erlg.*، ۱۹۰۸ء، ۴۰: ۱۰۵ تا ۱۳۲ میں اور *Beitr. XVI, Über die Lehre* *vom Schwimmen, die Hebelgesetze und die Konstruktion des Qarasṭūn*، در مجلۂ مذکور، ۱۹۰۸ء، ۴۰ : ۱۳۳ تا ۱۵۹ ۔ یہاں بھی دوبارہ ان مضمون پر بحث کی گئی ہے جو اب تک شائع ہو چکے تھے؛ نیز دیکھیے *Beitr. XXXVII, Über die Stundenwage*، در مجلۂ مذکور، ۱۹۱۴ء، ۴۶ : ۲۷ تا ۳۸؛ *Beitr. XLVIII, Über die Wage des Wechselns von al-Chāzinī und Über die Lehre von den Proportionen nach al-Bīrūnī*، در مجلۂ مذکور، ۱۹۱۶ء، ۴۸ : ۱ تا ۱۵؛ (۳) E. Wiedemann: *Über die Kenntnisse der Muslime auf dem Gebiet der Mechanik und Hydrostatik*، در *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften* وغیرہ، ۱۹۱۰ء، ۲ : ۳۹۴ تا ۳۹۸؛ (۴) وہی مصنف: *Über den Wert von Edelsteinen bei den Muslimen*، در *Isl.*، ۱۹۱۱ء، ۲ : ۳۴۵ تا ۳۵۸؛ [(۵) ظہیر الدین علی بن زید البیہقی، تتمۂ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع لاہوری، لاہور ۱۳۵۱ھ]۔

(E. WIEDEMANN)

• **خاصّکی**: عربی لفظ ''خاصّہ'' (بمعنی نجی یا ذاتی) اور ترکی لاحقہ ''کی'' سے مل کر بنا ہے ۔ یہ اصطلاح ہر ایسی چیز کے لیے استعمال ہوتی ہے، جو سلطان ترکیہ کی زمین خالصہ یا شاہی ملازمت یا محل سے تعلق رکھتی ہو ۔ سلطان کے محل کا محافظ دستہ، جو بستانجی سے منتخب شدہ تین سو جوان افسروں پر مشتمل ہوتا تھا، خاصّکی کہلاتا تھا ۔ ان میں سے ساٹھ افراد محافظ دستے کے طور پر ملازمین سُلطانی میں شامل ہوا کرتے تھے ۔ یہ لوگ سرخ کپڑے کی وردی پہنتے تھے، ان کا ہتیار غدّارہ (یعنی ایک قسم کا خنجر) تھا اور وہ ہاتھ میں ایک چھوٹا سا ڈنڈا بھی رکھتے تھے ۔ ان کے افسر اعلٰی کو باش خاصّکی کہتے تھے ۔ خاصّکی آغا بستانجی باشی کا نائب ہوا کرتا تھا ۔ خاصّکی باشی (جسے مقدم الذّکر ''باش خاصّکی'' سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے) بالطہ جی افواج کا افسر ہوا کرتا تھا اور بحیثیت محصّل مدینۂ منوّرہ اور مکۂ معظّمہ کے اوقاف کی آمدنی وصول کرتا تھا ۔ وہ سر پر سرخ رنگ کی ایک بڑی چار گوشیہ ٹوپی پہنا کرتا تھا.

خاصکی کا خطاب سلطان کی منظور نظر (بیوی یا لونڈی) کو بھی دے دیا جاتا تھا ۔ بادشاہت کے ابتدائی زمانے میں احمد ثالث کے عہد (۱۱۱۵ھ/ ۱۷۰۳ء) تک سلطان کی جس بیگم کے ہاں لڑکا پیدا ہوتا تھا اسے خاصکی سلطان کے خطاب سے ممتاز کیا جاتا تھا اور جن بیگمات کی صرف لڑکیاں ہوتی تھیں انہیں خاصکی قادین کہا جاتا تھا ۔ ۱۰۷۵ھ/ [۱۶۶۴ء] میں عیاش طبع سلطان ابراہیم نے، جس کی سات لونڈیاں خاصکی کہلاتی تھیں، ان میں سے ایک خاصکی تلّی نامی سے خاندان عثمانی کے دستور کے خلاف شادی کر لی اور اسے شاہ سلطان کے نام سے موسوم کیا.

خاصکی جامع (منظور نظر کی مسجد) استانبول کی ایک مسجد ہے، جسے ۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸ء میں خُرّم خاصّکی (Roxelane) نے بنوایا ۔ اس کے ساتھ پانی کی سبیلیں (فوارے)، شوربہ خانے (عمارت) اور ایک مدرسہ بھی ۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء میں قائم ہوا اور ایک شفاخانہ ۹۵۷ھ/ ۱۵۵۰ء میں تعمیر ہوا ۔ ابتدا میں اس مسجد کا صرف ایک گنبد تھا؛ دوسرے گنبد کا اضافہ ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء میں سلطان احمد اوّل نے کیا ۔ یہ سب عمارتیں استانبول کے اورت بازاری (چوک بازار) میں واقع ہیں ۔ آج کل خاصکی شفاخانہ عورتوں کے لیے مخصوص ہے .

مآخذ: (۱) حافظ حسین ایوان سرائی: حدیقۃ الجوامع، قسطنطنیہ ۱۲۸۱ھ، ص ۱۰۱؛ (۲) جواد بے: *Etat militaire ottoman*، ص ۳۰؛ (۳) Barbier de Meynard: *Supplém. aux diction. turcs*، ۱ : ۲۸۱؛ (۳) d' Ohsson : *Tableau général de l' empire othoman*، پیرس ۱۸۲۴ء، ۷ : ۲۹۱، ۳۳؛ ۹۳، ۶۵؛ (۵) Hammer : *Hist de l' empire Ottoman*، Trad. Hellert، ۱۰ : ۳۷.

(CL. HUART)

خاف : (= خواف) خُراسان کا ایک شہر، جس کی زیادہ صحیح صورت "خواف" ہے اور جس کا ذکر سب سے پہلے المُقَدَّسی نے خواف کی صورت میں نیشاپور کے ایک ضلع کی حیثیت سے کیا ۔ اس نے اسے ایک چھوٹا سا شہر بتایا ہے، جہاں انار اور انگور بکثرت پیدا ہوتے تھے اور انگوروں کو سکھا کر کشمش بنائی جاتی تھی ۔ اُس نے ضلع کا صدر مقام سَلُّومَک بتایا ہے ۔ یاقوت کا بیان ہے کہ اس کی ایک سرحد بوشنج سے ملتی ہے جو ضلع ہرات میں ہے، اور دوسری سرحد زُوزن سے ۔ اس میں دو سو گاؤں اور تین قصبے سَنجان، سیراوند اور خُرجرد شامل تھے ۔ القزوینی کا بیان ہے کہ خواف نَسا کے پاس تھا ۔ اس کے قول کے مطابق وہ ایک بڑا شہر تھا، جہاں بہت سے لوگ آباد تھے ۔ اس کے ساتھ بہت سے گاؤں، باغات اور چشمے تھے ۔ یہ غالبًا وہی مقام ہے جس کا ذکر سید المرتضی نے خاف (بغیر واؤ کے) نام سے "عجم کی سرزمین میں ایک گاؤں" کی حیثیت سے کیا ہے.

موجودہ خاف جنوبی سڑک پر واقع ہے، جو نیشاپور کی طرف نہیں جاتی بلکہ بحر جرجان سے ہرات کو جاتی ہے اور اس کا محل وقوع تُرشیز اور قلعۂ ناضر کے درمیان ہری رُود کی ایک معاون ندی کے کنارے ہے ۔ پرل برگ Prellberg نے میکگریگر Macgregor کے تتبع میں یہاں کی پوری آبادی پندرہ ہزار بتائی ہے ۔ کلارک Clerk کے بیان کے مطابق وہ شہر خاف کو پانچ سو گھروں کا ایک قصبہ بتاتا ہے، جس میں کئی حصار ہیں، جن کے چاروں طرف خوبصورت باغات ہیں ۔ خاف سے چار میل کے فاصلے تک دریا کے کنارے کھیت اور گاؤں پھیلے ہوے ہیں ۔ ان میں بڑے بڑے گاؤں نصیر آباد، سَلاَمہ اور سُنگون ہیں ۔ نصیر آباد میں تین سو مکانات ہیں اور سلامہ اور سنگون میں چار سو مکانات ہیں ۔ سنگون بالضرور وہی شہر ہو گا جسے یاقوت نے سنجان لکھا ہے ۔ المُقَدَّسی نے جس شہر سَلُّومک کا ذکر کیا ہے، سلامہ اس کی موجودہ صورت ہو سکتی ہے ۔ یہ پرانے زمانے میں صوبے کا صدر مقام رہا ہو گا ۔ یاقوت کی تحریر کے مطابق خُرجرد بوشنج کے قریب واقع تھا، اور اس وجہ سے ضرور ضلع خاف کے مشرقی حصے میں ہو گا جہاں موجودہ زمانے میں سوا قلعۂ نادر کے کوئی آبادی نہیں ہے ۔ بنگہ Bunge نے ضلع خاف کے کل دیہات کی تعداد چھبیس بتائی تھی.

مآخذ : (۱) BGA، ۳ : ۳۰۰، ۳۱۹؛ (۲) یاقوت : مُعجم، طبع وُستنفلٹ، ۲ : ۴۷۹؛ (۳) القزوینی : آثار البلاد، طبع وُستنفلٹ، ص ۲۳۳؛ (۴) تاج العروس، ۶ : ۱۰۶؛ (۵) پرل برگ Prellberg : *Persien, eine historische Landschaft*، ص ۳۳ ببعد؛ (۶) Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ۲۱۸؛ (۷) Blochmann : آئین اکبری، ۱ : ۳۳۵؛ (۸) Guy Le Strange : *Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۹۷؛ [= بلدان الخلافة الشرقیة تالیف لیسترینج نقله الی العربیة بشیر فرنسیس و کورکیس عواد، مطبوعة بغداد ۱۹۵۴ء، صفحہ ۳۹۷، نیز اردو ترجمہ جغرافیۂ خلافت شرقیہ.

(P. SCHWARZ)

خافی خان : [= خوافی خان]، (محمد ہاشم نظام الملکی)، مؤرخ ۔ اسے خافی (خوافی) خان کا لقب محمد شاہ نے دیا تھا اور خاف (خواف) کے ایک خاندان سے تعلّق رکھنے کی وجہ سے یہ لقب پڑا ۔ خاف (خواف) مشرقی ایران کا ایک ضلع ہے اور بعض ممتاز باشندوں کی وجہ سے مشہور ہے ۔ یہ خواجہ میر کا بیٹا تھا، جو

شاہجہان کے چھوٹے لڑکے مراد بخش کا ایک رازدار ملازم تھا۔ اس کی جاے پیدائش اور تاریخ ولادت معلوم نہیں مگر بہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان میں پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ (۱ : ۷۳۹) کے ایک بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی پیدائش ۱۶۶۴ء کے لگ بھگ ہوئی۔ یہ بیان یوں ہے کہ شاہجہان کے وزیر سعد اللہ کی وفات کے ۷۴ سال بعد اس کی عمر ۲۵ سال تھی، بلوغ کی عمر (۱۴ سال؟) شامل کر دی جائے تو اس کی عمر ۱۷۲۸ء میں ۶۶ سال ہوتی ہے (۱۷۲۸ء / ۱۰۶۶ + ۷۴ = ۱۱۴۰ھ)۔ اس کا باپ خواجہ میر شاہجہان کے سب سے چھوٹے بیٹے مراد بخش کا رازدار ملازم تھا۔ اسے سامو گڑھ کی جنگ میں سخت زخم آئے تھے۔ خافی خان نے غالبًا برنیئر کے دوست دانش مند کی طرح زندگی کا آغاز بطور تاجر یا سرکاری کلرک کیا اور انہیں حیثیتوں میں سے کسی ایک میں وہ ۱۶۹۳-۱۶۹۴ء میں بمبئی گیا اور ایک انگریزی افسر سے ملاقات کی (۲ : ۴۲۴؛ Elliot-Dowson، ۷ : ۳۰۰)۔ اس نے اورنگ زیب، بہادر شاہ اور محمد شاہ کے عہد میں دکن اور گجرات میں ملازمت اختیار کی اور کافی عرصے تک سورت میں رہا؛ وہ احمد آباد میں بھی ٹھہرا، جس کی اس نے جہانگیر کی رائے کے برعکس تعریف کی ہے؛ پھر سیواجی کے شہر رھوری میں بھی قیام کیا۔ بہادر شاہ کی حکومت کے آغاز میں وہ کمپانیر کا گورنر تھا (۱ : ۷۷)۔ غالبًا زندگی کے آخری ایام ۱۷۳۲ - ۱۷۳۳ء اس نے آصف جاہ نظام الملک کی ملازمت میں بسر کیے (اسی وجہ سے اس کا لقب نظام الملکی پڑا)۔ وہ مآثر الامراء کے مصنف شاہ نواز کا خاص دوست تھا (یہ بھی ایک دکنی منصب دار تھا؛ مآثر الامراء، Bibl. Ind.، ۵ : iii، ۶۸۰؛ خافی خان، ۲ : ۶۷۸)۔ خافی (خوافی) خان نے منتخب اللباب کے نام سے ہندوستان کے تیموری خاندان کی تاریخ مرتب کی۔ یہ ایک معیاری کتاب ہے۔ مستشرقین اس کے اسلوب، صحت بیان اور غیر جانبداری کے بہت مداح ہیں، اگرچہ بہت سی جگہوں پر یہ کتاب مغربی مذاق کی رو سے قدرے مغلق ہے، تاہم ہندوستان میں لکھی ہوئی مقامی تاریخوں میں وہ نسبۃً زیادہ ہمدردانہ اور دلچسپ ہے۔ اس کا بہت پہلے ترجمہ ہو جانا چاہیے تھا۔ ایک مقدمے کے بعد، جسے ترک بن یافث کے نام سے شروع کیا گیا ہے اور جس میں تاتاریوں اور مغلوں کے آغاز یا ابتدا کا حال بیان کرنے کے بعد تیمور، اس کے تیسرے لڑکے میران شاہ اور مؤخر الذکر کی اولاد کے سوانح حیات لکھے ہیں جو شاہنشاہ بابر کے آبا و اجداد میں سے تھے۔ اس کے بعد آگرے اور دہلی کے شاہنشاہوں کے حالات رقم کیے ہیں۔ سب سے پہلے بابر کا ذکر آیا ہے، جس کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ محمد شاہ کے جلوس کے چودھویں سال پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ بابر نے ہندوستان کو ۱۵۲۶ء میں فتح کیا اور محمد شاہ کے جلوس کا چودھواں سال ۱۷۳۲ء تھا۔ گویا یہ تاریخ ۲۰۰ سال کا احاطہ کیے ہوے ہے۔ تاریخ کے آخری دس سال کا حال بہت ہی اختصار سے لکھا گیا ہے۔ اس کتاب کے سب سے زیادہ قابل قدر حصے شاہجہان اور اورنگ زیب کے حالات پر مشتمل ہیں۔ ان دونوں بادشاہوں کی مصنف نے بہت زیادہ تعریف کی ہے۔ تاریخ کی یہ کتاب *Bibliotheca Indica* میں (دو جلدوں میں) شائع ہوئی تھی مگر یہ اشاعت یا ایڈیشن مکمل نہیں کیونکہ اس کا پہلا حصہ یا جلد موجود نہیں۔ آخری جلد بھی بہت کمیاب ہے؛ اس کا پورا متن ملنا دشوار ہے۔ برٹش میوزیم میں اس کا صرف ایک حصہ موجود ہے۔ مصنف نے اس کا حوالہ مطبوعہ ایڈیشن کی جلد اوّل میں صفحہ

۹م پر دیا ہے۔ خافي خان نے هندوستان کے چھوٹے چھوٹے مسلمان خاندانوں کی بھی ایک تاریخ لکھی تھی مگر اس کا بھی پتا نہیں چلتا، اگرچہ اس کا کچھ حصہ مسودے کی صورت میں انڈیا آفس لائبریری میں محفوظ ہے (Cat. : Ethé، عدد ۷۰۴) زیادہ تر یہ کتاب فرشتہ کا اختصار ہونے کی وجہ سے بہ ظاہر بہت کم کارآمد تھی۔ خافي خان کی تاریخ کی خوبي یہ ہے کہ اس میں قصّہ در قصّہ روایتیں پائی جاتی هیں۔ مصنف نے جگہ جگہ اپنے مشاهدے بیان کیے هیں یا اپنے باپ یا بھائی سے جو باتیں معلوم کی هیں، انھیں لکھ دیا ہے۔ شیر شاہ اور جہانگیر کے بارے میں اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ بہت زیادہ قرین صحت اور انصاف پر مبنی ہے۔ جہانگیر کے سلسلے میں اس نے نورجہان کا بہت دلچسپ حال لکھا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ اس نے یہ سورت میں ۱۶۹۵ - ۱۶۹۶ء میں ایک بوڑھے آدمی سے سنا تھا، جو بچپن میں نورجہان کے والد کے ساتھ ایران سے افغانستان اور هندوستان کے سفر پر آیا تھا۔ خافي (خوافي) خان بھی اگرچہ Tacitus کی طرح شاهنشاهوں اور ان کی جنگوں کے بارے میں ہمیں بہت کچھ بتاتا ہے مگر ساتھ ہي ساتھ وہ طاعون، قحط اور نظم و نسق سے متعلق دلچسپ واقعات کے بیان کو نظر انداز نہیں کرتا۔

مآخذ: (۱) Elliot-Dowson : *History of India*، ج ۷، جس میں پروفیسر Dowson نے خافي خان کی تاریخ، ج ۲، سے بہت ہي مکمل اقتباس درج کیا ہے؛ (۲) Colonel Lees : *Materials for the History of India*، Hertford ۱۸۶۸ء، ص ۵۷ ببعد؛ Maj. Gordon کا کیا ہوا پہلی جلد کا ایک ترجمہ، جو مسودے کی صورت میں موزهٔ بریطانیه میں محفوظ ہے (Add ۲۶، ۶۱۷)۔

(H. BEVERIDGE)

● **خاقان**: (ترکی شاهی لقب، قاغان کا عربی تلفظ؛ جسنے چھٹی صدی عیسوی میں اس قوم کے حکمران اختیار کرتے تھے جو ترک کہلاتے تھے اور اسے انھوں نے اپنے پیش روؤں، یعني اصل آوار یا چینیوں کے زوآن زوآن Žoan-Žoun سے لیا تھا (دیکھیے Kiessling، در Pauly Wissowa : *Realenzyklopädie*، ۸ : ۲۵۸۷، بذیل مادۂ Hunni؛ یہ ان حکمرانوں کے ناموں، کے ساتھ بھی آیا ہے جو مزعومہ طور پر آوار کہلاتے تھے، دیکھیے مثلاً *Fragm. Hist. Graec*، ۴ : ۲۲۳)۔ توني یوکوک Tonyukuk کے کتبے میں، جس کا شمار قدیم ترین کتبات میں ہوتا ہے (W. Radloff : *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*، سلسلۂ دوم، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء) هم قان کو، جو غالباً قاغان ہي کا مخفف ہے، قاغان کے ساتھ ساتھ اور هم معني پاتے هیں۔ بعد میں قان یاخان اور قاغان یا خاقان کے درمیان تفریق کی جانے لگی اور خاقان ''خانوں کا خان'' کے معنی میں استعمال ہونے لگا، جیسے کہ فارسی میں ''شاهنشاہ'' ہے۔ یہ (چوتھی صدی هجری / دسویں صدی عیسوی میں ابو عبداللہ الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، لائڈن ۱۸۹۵ء، ص ۱۲۰، میں ملتا ہے۔ لفظ قآن مغل دور میں پایا جاتا ہے۔ بعد میں یہ رائج نہ رہا۔ خاقان کو اب بھی ترکی قومی خطاب سمجھا جاتا ہے اور قوم پرستي کے حامیوں نے سلطان اور خلیفہ کے مقابلے میں ترجیح دیتے ہوئے حال ہی میں وهاں اس کو استعمال بھی کیا ہے۔

(W. BARTHOLD)

● **خاقان**: رک بہ فتح علی شاہ

⊗ **خاقاني**: حسّان العجم افضل الدین بدیل (ابراهیم) خاقانی شروانی (ولادت نواح ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء) ایران کا جلیل القدر قصیده گو۔

نام کے متعلق تذکرہ نویسوں میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ دولت شاہ سمرقندی نے اس کا نام ابراہیم لکھا ہے ۔ مولف مجمع الفصحا نے بھی یہی نام بتایا ہے لیکن جامی (نفحات الانس) اسے بدیل کہتے ہیں ۔ ایران کے ایک جدید نقاد محمد عباسی نے اس کا نام بدیل ہی لکھا ہے (دیوان خاقانی طبع امیر کبیر : مقدمہ، ص ۲ حاشیہ) خاقانی نے خود بھی اپنا نام بدیل ہی بتایا ہے ۔

بدل من آمدم اندر جہاں سنائی را
بدین دلیل پدر نام من بدیل نہاد

ان شواہد کی بنا پر اس کا نام بدیل ہی سمجھنا چاہیے ۔ خاقانی کا لقب ”افضل الدین“ تھا ۔ پھر قصیدہ گوئی میں بلند مرتبہ حاصل ہونے کی بنا پر ”حسان العجم“ کا لقب پایا، جس کا وہ مستحق تھا ۔ عوفی نے اسی لقب سے اسے یاد کیا ہے (لباب الالباب : ج ۲، ص ۲۲۱) ۔ خاقانی آذربیجان کے قریب ایک مشہور شہر شروان میں پیدا ہوا، والد کا نام علی ہے جو بڑھئی کا کام کرتا تھا، والدہ نسطوری عیسائی تھی لیکن بعد میں حلقہ بگوش اسلام ہوئی، دادا کپڑا بننے کا کام کرتا تھا، جیسا کہ خاقانی خود کہتا ہے

جولاہہ نژادم از سوی جد
در صنعت من کمال ابجد

(تحفۃ العراقین، ص ۲۰۲) ۔

والد کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اٹھ گیا تو چچا مرزا کافی بن عثمان نے، جو مشہور طبیب تھا اور علوم معقول و منقول سے بھی بہرہ یاب تھا، اس کی سرپرستی کی ۔ چنانچہ طب، ہیئت، الٰہیات ایسے علوم کی تحصیل اسی سے ہوئی ۔ خاقانی کی طبیعت شعر و سخن کی طرف بھی مائل تھی، حقائقی اس کا تخلص تھا، ذوق شعر کی تربیت ابوالعلا گنجوی نے کی جو خاقان اکبر ابوالہیجا فخرالدین منوچہر بن فریدون شروانشاہ (جلوس ۵۱۴ھ / ۱۱۲۰ء وفات نواح ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۰ء) کے دربار کا ملک الشعرا تھا ۔ آخر جوہر قابل پا کر اپنی بیٹی بھی اس کے عقد نکاح میں دے دی ۔ ابو العلا ہی کے توسط سے خاقانی نے دربار شروانشاہ میں رسائی پائی ۔ یہاں اس نے ”حقائقی“ تخلص ترک کر کے خاقان کی رعایت سے ”خاقانی“ تخلص اختیار کیا ۔ کچھ عرصے بعد ابوالعلا نے خاقانی میں کبر و نخوت کے آثار دیکھے تو ہجو کہہ کر اسے تنبیہ کرنی چاہی لیکن خاقانی برہم ہوا اور جواب میں ہجو کہہ کر نہایت رکیک حملے کیے ۔ پھر ہجووں کا یہ سلسلہ جاری رہا ۔ خانیکوف khanikof کا خیال ہے کہ یہ ہجویں ۵۳۲ / ۱۱۳۸ء اور ۵۴۰ھ / ۱۱۳۸ - ۱۱۴۶ء کے مابین لکھی گئیں (براؤن : اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا، ج ۲ ص ۳۹۲) شروانشاہ کے دربار میں اسے خاصی قدر و منزلت حاصل ہوئی ۔ قصائد پر گران بہا انعامات بھی پائے لیکن کچھ عرصے بعد دربار کی ملازمت سے دل برداشتہ ہو گیا اور خراسان کے اساتذہ سے ملنے اور دربار خراسان میں باریابی حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی لیکن شروانشاہ کی طرف سے اجازت نہیں ملتی تھی ۔ ایک قصیدہ لکھا (دیوان خاقانی، طبع امیر کبیر، ص ۱۳۳) مطلع :

چہ سبب سوی خراسان شدنم نگذارند
بلبلم سوی گلستان شدنم نگذارند

آخر زادراہ پا کر نیشاپور کی طرف روانہ ہوا ۔ ابھی ری پہنچا تھا کہ غزوں کے حملے کی وجہ سے خراسان کی تباہی (۱۱۵۳ء)، سلطان سنجر کی اسیری اور امام محمد بن یحیٰی کے قتل کی خبر ملی تو واپسی اختیار کی اور حاضر دربار ہو گیا ۔ پھر شروانشاہ سے اجازت پا کر حج کے لیے روانہ ہوا (۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء) ”اثنائے سفر قطب الدین حاکم موصل کے وزیر جمال الدین محمد بن علی اصفہانی سے ملاقات ہوئی

اور اس کی وساطت سے عباسی خلیفہ المقتفی بن مستظہر (۵۳۰ تا ۵۵۵ھ / ۱۱۳۵ تا ۱۱۶۰ء) تک رسائی ہوئی، خلیفہ نے از راہ علم پروری خاقانی کو منصب دبیری سونپنا چاہا" (ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران: ج ۲ ص ۷۷۹)۔

خلیفہ گوید، خاقانیا دبیری کن
کہ پایگہ ترا بر فلک گذارم سر

خاقانی یہ منصب قبول نہ کر سکا اور تحفۃ العراقین کی تصنیف (۵۵۰ یا ۵۵۲ھ / ۱۱۵۲ یا ۱۱۵۷ء) میں مشغول رہا۔ حج کے دوران میں اس نے کمال ارادت سے مکۂ معظمہ کی توصیف میں پرتاثیر قصیدے کہے۔ فریضۂ حج کے بعد مدائن جانے کا اتفاق ہوا، جو ساسانی بادشاہوں کا دارالسلطنت رہ چکا تھا۔ یہاں طاق کسرٰی کی تباہی پر آنسو بہائے اور "ایوان مدائن" کے عنوان سے قصیدہ لکھا جو اس کی حب الوطنی اور قلبی تاثر کا آئینہ دار ہے۔ واپسی پر اصفہان سے گزر ہوا، جہاں خاقانی کے ایک شاگرد مجیر بیلقانی نے اصفہان کی ہجو کہہ کر خاقانی کے نام سے موسوم کر دی تھی، اس لیے اہل اصفہان کو اس کا آنا ناگوار گزرا، چنانچہ اصفہان کے شاعر جمال الدین عبدالرزاق نے خاقانی کو نظم میں بڑا تلخ جواب دیا۔ (خانیکوف: *Memoris*، ص ۴۱ تا ۴۳) خاقانی نے دلجوئی کی غرض سے اصفہان اور اہل اصفہان کی ستائش میں ایک طویل قصیدہ کہا (دیوان قصائد، طبع امیر کبیر، ص ۳۱۷)۔

مطلع

نکہت حورا ست یا ہوای صفاہان
جبہت جوزا ست یا لقای صفاہان

شروان واپس آنے پر خاقانی پھر دربار شروانشاہ سے وابستہ رہا۔ "کچھ عرصے بعد درویشوں کی صحبت کی طرف میلان ہونے کی وجہ سے دربار سے کنارہ کشی کرنی چاہی لیکن شروانشاہ کو یہ منظور نہ تھا۔ آخر خاقانی ایک دن بلا اجازت دربار کو خیر باد کہہ کر بیلقان پہنچ گیا، لیکن شروانشاہ کے گماشتے پکڑ کر واپس لے گئے اور ۵۷۰ھ / ۱۱۷۴ء میں اسے قلعہ شابران میں محبوس کر دیا گیا" (دیوان خاقانی: طبع امیر کبیر، مقدمہ، ص ۲۳)۔ اسیری کی مدت سات ماہ تھی (دولت شاہ: تذکرۃ الشعرا، چاپ لائڈن ص ۷۸ تا ۸۳) آخر عزالدولہ کی سفارش پر رہائی ہوئی (ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ ص ۷۸۰) اسیری کے دوران خاقانی نے حبسیہ نظمیں لکھیں جن سے فارسی ادب میں گرانقدر اضافہ ہوا۔ چند سال بعد خاقانی نے دوبارہ حج کی سعادت حاصل کی (۶۵۹ھ/۱۲۷۳ء [بہ تصحیح ۱۲۶۰ء])۔ واپسی پر اسے جانگداز صدمات سے سابقہ پڑا: پہلے جوان سال بیٹا رشید الدین فوت ہوا، پھر رفیقۂ حیات دنیا سے رخصت ہوئی، آخر وہ تبریز میں زاویہ نشین ہو گیا۔ وہیں ۵۹۵ھ / ۱۱۹۸ء میں وفات پائی اور محلہ سرخاب کے مقبرۃ الشعرا میں مدفون ہوا۔ سال وفات کے متعلق بھی تذکرہ نویسوں میں اختلاف ہے۔ دولت شاہ نے سال وفات ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء لکھا ہے۔ جدید ایرانی محقق آقائے محمد علی تربیت نے سال وفات ۵۹۵ھ / ۱۱۹۸ء بتایا ہے (دانشمندان آذربیجان، ص ۱۳۰) اس لیے یہی درست سمجھنا چاہیے (آقائے بدیع الزمان فروزانفر: سخن و سخنوران، ج ۲، ص ۳۴۹)۔ ۱۸۵۵ء میں خانیکوف کو تبریز میں دو ضعیف آدمیوں سے پتا چلا کہ اصفہان کے زلزلے (جس سے بہت سی یادگاریں مٹ گئی تھیں) سے پہلے خاقانی کی قبر موجود تھی (براؤن: اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا، ج ۲ ص ۳۹۹) لیکن بعد میں اس کا کوئی سراغ نہیں ملا۔

شعر گوئی: خاقانی کو قصیدہ گوئی کی بدولت ناموری حاصل ہوئی۔ اس نے قوت فکر، فنی مہارت، تراکیب الفاظ، تخلیق معانی اور مضامین نو

کی بدولت ایک نئے اسلوب کی بنیاد استوار کی جو عراق عجم (آذربیجان اور آس پاس کا علاقہ) کی نسبت سے ”سبک عراقی“ کہلایا۔ خاقانی عربی زبان اور مختلف علوم کا ماہر تھا۔ قصیدہ کہتا تو مذہب اور تاریخ کی تلمیحات اور ہیئت و فلسفہ کی اصطلاحات خود بخود جزو کلام بنتی جاتیں، جن کی وجہ سے انداز بیان عالمانہ ہو گیا۔ قصائد میں غلو، ابہام اور تصنع بھی پایا جاتا ہے جن کی وجہ سے قصائد کے سمجھنے میں خاصی کاوش کرنی پڑتی ہے لیکن سادہ اور پرخلوص قصائد کی بھی کمی نہیں۔ قصیدہ ”ایوان مدائن“ اس سلسلے کی عمدہ مثال ہے۔ بیٹے کی وفات پر جو مرثیہ لکھا، خاقانی کے گہرے قلبی احساسات کا آئینہ دار ہے۔ اخلاقیات پر مبنی قطعات بہت سادہ اور پرتاثیر ہیں۔

تصانیف: ۱۔ دیوان: قصائد، غزلیات، مقطعات، متفرقات، مرثیوں، ترجیع بندوں، ترکیب بندوں، رباعیوں، صوفیانہ نظموں اور عربی قصیدوں پر مشتمل ہے۔ اس کی دستی نقل آگرے میں مرزا ابوالحسن نے کی (۱۸۰۵ء) دیوان خاقانی لکھنؤ میں دو جلدوں میں (۱۲۸۳ تا ۱۲۹۰ھ) شائع ہوا، پھر آقائے محمد عباسی کی کوششوں سے امیر کبیر نے تہران میں طبع کیا (مہر ماہ ۱۳۳۶ ھش)؛ (۲)۔ تحفة العراقین۔ یہ خاقانی کی مسافرت حج کی سرگذشت ہے جو جمال الدین ابو جعفر محمد بن علی اصفہانی وزیر حاکم موصل کے نام معنون ہے۔ یہ مثنوی پانچ مقالوں پر مشتمل ہے۔ پہلا مقالہ توحید و ثنا پر ہے، دوسرے مقالے میں اپنے سوانح حیات بیان کیے ہیں تیسرے میں ہمدان، عراق اور بغداد کا حال لکھا ہے۔ چوتھے مقالے میں مکۂ معظمہ اور پانچویں میں مدینۂ منورہ کی زیارت کا مفصل بیان ہے۔ یہ مثنوی لکھنؤ میں ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۷ء میں طبع ہوئی، پھر اسے آقائے یحیی قریب نے شائع کرایا (تہران، اسفند ۱۳۳۳ ھش)

شعرائے معاصر: درج ذیل نامور شعرا هم عصر تھے۔ ابوالعلا گنجوی، رشید الدین وطواط نظامی گنجوی، مجیرالدین بیلقانی، جمال الدین عبدالرزاق اصفہانی، اثیرالدین اخسیکتی، فلکی شروانی جو بعض تذکرہ نویسوں کے مطابق خاقانی کا استاد تھا۔

بادشاہان معاصر: خاقان اکبر ابوالہیجا فخرالدین منوچہر فریدون شروانشاہ، جس کا وہ درباری شاعر تھا، خاقان کبیر جلال الدین ابوالمظفر اخستان بن منوچہر، اتسز بن قطب الدین محمد خوارزمشاہ جس کا مرثیہ خاقانی نے لکھا، غیاث الدین محمد بن محمود بن محمد بن ملک شاہ سلجوقی جس کا قصیدہ شامل دیوان ہے، سلطان ابوالمظفر رکن الدین ارسلان بن طغرل، سیف الدین اتابک منصور حاکم شماخی، جس کی مدح میں خاقانی نے قصیدے کہے اور مظفر الدین قزل ارسلان عثمان ایلدگز اتابک آذربیجان۔

مآخذ: (۱) N. Von Khanikof: *Memoire sur Khacani*، در *J.A.*، ۱۸۶۴ء، سلسلہ ۶، ج ۳: ۱۳۷ اور ۵ (۱۸۶۵ء)، ص ۲۹۹؛ (۲) محمد عوفی: لباب الالباب، ۲: ۲۲۱؛ (۳) دولت شاہ: تذکرة الشعراء، ص ۸۷؛ (۴) J. Von Hammer: *Gesch. der Schonen Redekunste Persiens*، ص ۱۲۵؛ (۵) رضا قلی خان: مجمع الفصحاء، ۱: ۲۰۰-۲۱۳؛ (۶) جامی: نفحات الانس، ص ۷۷۶؛ (۷) Sprenger: *Cat. of the Mss. of the King of Oudh*، ص ۳۶۱؛ (۸) *Melanges asiatiques*، iii. 114؛ (۹) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، (۲) سلیم نیشاپوری: تاریخ ادبیات ایران، طہران ۱۳۲۸ھ؛ (۳) براؤن: تاریخ ادبیات ایران، جلد دوم؛ (۴) محمد علی تربیت: دانشمندان آذربیجان، طہران، مطبع مجلس ۱۳۱۴ھ؛ (۵) بدیع الزمان فروزانفر: سخن و سخنوران، جلد دوم، طہران؛ (۶) محمد معین: خاقانی و آئین مسیح در دانشنامہ

نشریہ شمارہ ۵، ۲، طہران ۱۳۲۶ھ؛ (۷) V. Minorsky: *Khaqani and Andronicus Cosmenumus*، در BSOAS، ۱۱، ۴۳، ۱۹۴۵ء؛ (۸) مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران.

(مقبول بیگ بدخشانی)

* **خاقانی**: ایک ترکی شاعر جو سولھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ہوا ہے۔ اصلی نام محمد بک تھا اور آیاس پاشا [رك بآں] کی اولاد میں سے تھا جو سلیمان اول کے زمانے میں صدر اعظم تھا۔ اس کی زندگی میں کوئی خاص اہم واقعات نہیں گزرے۔ سجل عثمانی کے بیان کے مطابق وہ "متفرقہ" اور "سنجاق بک" کے عہدوں پر فائز رہا۔ خاقانی کی شہرت ایک مثنوی کی بنا پر ہے جو بہت زیادہ طویل نہیں ہے۔ اس کا نام "حلیۂ شریفہ" ہے جو کہ مثلث رمل کی بحر میں ہے۔ یہ نظم ایک عربی کتاب کی منظوم صورت ہے جس کا نام الحلیة النبویه ہے اور جس میں از روے روایات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی شکل و صورت کا بیان ہے۔ چنانچہ خاقانی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ہر خد و خال پر ۱۲ سے ۲۰ تک ابیات لکھے ہیں۔ بقول ناجی اس نظم نے وہی شہرت اور ہردل‌عزیزی حاصل کی جو سلیمان چلبی کے مولود شریف کو حاصل ہوئی۔ یہ نظم قسطنطینیہ میں ۱۲۶۴ھ میں طبع ہوئی اور تقریبًا پوری کی پوری ضیا پاشا کی خرابات (قسطنطینیہ ۱۲۹۱ء) کی تیسری جلد میں شامل ہے۔ جیسا کہ اپنی نظم کے آخر میں خود خاقانی نے لکھا ہے؛ اس نظم کی تکمیل ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸-۱۵۹۹ء میں ہوئی۔ اس وقت شاعر کی عمر بہت زیادہ ہو چکی تھی۔ جوہری شاعر (م ۱۰۶۵ھ) نے "حلیہ" کا ایک "نظیرہ" یعنی جواب لکھا۔ کہا جاتا ہے کہ خاقانی نے ایک دیوان بھی مرتب کیا تھا، مگر اس کے کلام میں سے ایک مثنوی جس کا نام مفتاح الفتوحات ہے اور ایک غزل باقی ہے۔ یہ دونوں Gotha کے ایک قلمی نسخے میں محفوظ ہیں۔

اس کا انتقال ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۶-۱۶۰۷ء میں ہوا اور ادرنہ قاپی کی مسجد سے ملحق قبرستان میں مدفون ہوا۔

باقی کے بعد عثمانی شعر و شاعری کی تاریخ میں ایک ایسا دور آیا، جس میں مذہبی موضوعات کی طرف میلان زیادہ ہو گیا۔ اس دور میں خاقانی کو بہت نمایاں حیثیت حاصل ہے۔

مآخذ: (۱) معلّم ناجی: اسامی، استانبول ۱۳۰۸ھ، ص ۱۳۰؛ (۲) وہی مصنف: لغت ناجی، ص ۳۹۶؛ (۳) بروصلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۸ھ، ۲: ۱۶۳؛ (۴) سجلّ عثمانی، ۱۳۱۱ھ، ۲: ۲۶۳؛ (۵) گب: *A History of Ottoman Poetry*، لنڈن ۱۹۰۴ء، ۳: ۱۹۳ تا ۱۹۸.

(J.H. Kramers)

* **خالد بن عبداللہ القَسْری**: عراق کا ایک گورنر تھا۔ وہ قَسْر کے خاندان سے تھا جو قبیلۂ بَجِیْلہ کی ایک شاخ تھا۔ اس کی ماں عیسائی تھی۔ ۸۹ھ ۷۰۷/۷۰۸ء یا ۹۱ھ ۷۰۹/۷۱۰ء میں خلیفہ الولید نے اس کو مکے کا گورنر بنا دیا اور وہ اس عہدے پر الولید کی زندگی تک فائز رہا۔ ۹۶ھ/۷۱۵ء میں سلیمان کی تخت نشینی پر وہ برخاست کر دیا گیا اور خانہ نشین ہو گیا یہاں تک کہ شوال ۱۰۵ھ/مارچ ۷۲۴ء میں خلیفہ ہشام نے اس کو گورنر عُمر بن ہُبَیْرہ کا جانشین بنایا اور پورے عراق کا نظم و نسق اس کے سپرد کر دیا۔ چنانچہ اس نے واسط کو اپنا صدر مقام بنایا۔ سیاست میں خالد الحجّاج کے نقش قدم پر چلتا تھا اور اگرچہ وہ اس کے برابر بے رحم نہ تھا تاہم وہ قوت اور مستقل مزاجی میں اس سے کسی طرح کم نہ تھا۔ وہ خلیفہ کے سامنے اپنی راے آزادی سے دینے میں

ذرا پس و پیش نہیں کرتا تھا؛ چنانچہ جب ہشام اپنے بھتیجے الولید کو ہٹا کر اپنے لڑکے مسلمہ کو خلیفہ بنانے کا گٹھ جوڑ کر رہا تھا تو خالد نے بہت زور شور سے اس کی مخالفت کی۔ ملکی فتوحات حاصل کرنے کے مقابلے میں وہ اپنے صوبے کی اقتصادی ترقی کے لیے پرامن کوشش جاری رکھنے کو ترجیح دیتا تھا۔ اس کے طویل عہد حکومت میں عراق میں عام طور سے امن و امان قائم رہا۔ اس نے زراعت کی ترقی کی طرف خاص توجہ مبذول کی۔ دلدلوں کو صاف کیا گیا اور نئی زمین کے بڑے بڑے قطعوں کو قابل کاشت بنایا گیا۔ سلطنت کی بہتری کے لیے جہاں اس نے نتیجہ خیز سرگرمی جاری رکھی، وہاں اسے ذاتی مفاد بھی حاصل ہوتا رہا۔ اس نے رفتہ رفتہ بےشمار دولت جمع کر لی جس کی وجہ سے لوگوں کے دلوں میں اس کے برخلاف حسد و بغض کے جذبات پیدا ہوگئے؛ اس کے علاوہ حالات نے بھی کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ خالد جیسا باہیبت شخص لوگوں کی نظروں سے گر گیا۔ عُمر بن ہُبیرہ، جو اس سے پہلے عراق کا گورنر تھا، قبیلۂ قیس کا بہت بڑا حامی تھا۔ عُمر کی جگہ جب خالد کا تقرر ہوا تو قبیلۂ قیس یہ سمجھا کہ خالد نے دخل اندازی کر کے عمر کو اس کے عہدے سے برطرف کرا دیا ہے جس کا وہ حقدار تھا۔ چنانچہ ابتدا ہی سے انہوں نے اس کے خلاف ایسا مخالفانہ رویہ اختیار کیا کہ خالد باوجود غیر جانبدار رہنے کے قبیلۂ قیس سے بیگانہ ہو کر یمنیوں کے قریب تر ہو گیا۔ اس کے علاوہ دوسرے مذہب والوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرنے کی وجہ سے اس پر مذہب سے بے تعلق ہونے کا الزام لگایا گیا۔ اپنی ماں کو خوش کرنے کے لیے اس نے کوفے میں ایک گرجا بنوایا اور عیسائیوں اور یہودیوں کو عام طور سے گرجے اور عبادت خانے (Synagogue) بنانے کے حقوق عطا کیے اور زرتشتیوں کو سرکاری ملازمتیں دینے میں بھی تامل نہ کیا۔ خالد کو باغیوں نے بہت کم ستایا۔ ۱۱۹ھ/ ۷۳۷ء میں چند شیعوں نے مُغیرہ ابن سعید کی سرکردگی میں کوفے میں اس کے خلاف ایک سازش کی، مگر فوراً ہی اس کا پتا چل گیا اور مجرموں کو مجمع عام کے سامنے سزا دی گئی۔ اسی سال ایک خارجی بہلول بن بِشر نے موصل کے قریب خالد کے خلاف بغاوت کی۔ اس کے خلاف جو فوج بھیجی گئی اسے اس نے دو بار شکست دی، مگر آخر کار وہ مغلوب ہو گیا۔ اسی زمانے میں ایک شخص وزیر السختیانی نے کوفے کے اطراف میں بہت سرگرمی دکھائی۔ وہاں اس نے بہت سے آدمی قتل کیے اور لوٹ مار بھی کی۔ جب وہ خالد کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا تو اس نے اپنی فصاحت اور قرآن دانی کی بدولت گورنر پر ایسا اثر ڈالا کہ اس نے اس کی جان بخشی کرنا چاہی، مگر خلیفہ نے سخت گیری سے کام لیا اور اس کو اسی وقت قتل کرا دیا۔ اسی سال ایک خارجی الصحاری بن شبیب نے کچھ فوج جمع کر لی اور جبل کے علاقے کو دریاے دجلہ کے پاس غیر محفوظ کر دیا مگر جلد ہی اسے مغلوب کر کے اس کے ساتھیوں سمیت اسے قتل کر دیا گیا۔

آخر کار ہشام بھی زیادہ عرصے تک خالد کے دشمنوں کے دباؤ کا مقابلہ نہ کر سکا؛ چنانچہ ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء میں اسے برخاست کر دیا اور اس کی جگہ یُوسف بن عمرالثقفی کو گورنر مقرر کیا، جو خاصی مدّت تک یمن کا گورنر رہ چکا تھا۔ جمادی الاولیٰ (اپریل/ مئی ۷۳۸ء) میں یوسف بن عمر کوفے پہنچا اور خالد کو گرفتار کر کے اسے واسطؔ سے الحیرہ پہنچایا گیا جہاں اسے اس کے خاندان سمیت اٹھارہ مہینے تک قید میں رکھا گیا۔ یہاں غبن کے الزام میں اسے صفائی پیش کرنی پڑی۔ شوال ۱۲۱ھ/ستمبر۔ اکتوبر

۷۳۸ء میں اس نے خلیفہ کے حضور میں جانا چاہا، مگر اسے اجازت نہ دی گئی۔ دوسرے سال وہ دمشق میں جا کر مقیم ہو گیا۔ یہاں بھی یوسف کی عداوت نے اس کا پیچھا نہ چھوڑا، البتہ ہشام کی حکومت کے آخری سال اس نے آزادی سے بسر کیے۔ ہشام کے بعد اس کے جانشین الولید نے پھر اسے قید کر دیا اور بڑی بھاری رقم لے کر اس کو اس کے جانی دشمن یوسف کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ یوسف اسے کوفے لے آیا، جہاں اسے اذیتیں دے کر مار ڈالا۔ خالد کا انتقال محرم ۱۲۶ھ/اکتوبر۔ نومبر ۷۴۳ء میں ہوا اور الحیرہ میں مدفون ہوا۔ ایک اور بیان کے مطابق وہ ذوالقعدہ ۱۲۵ھ میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۲۷۷، ۲۸۶ ببعد، ۲۹۰ ببعد، ۳۶۸، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۶۹؛ (۲) الیعقوبی، طبع ھوتسما Houtsma، ۲: ۳۸۰ ببعد، ۳۳۷، ۳۵۱ تا ۳۵۳، ۳۷۹ ببعد، ۳۸۹ ببعد، ۳۸۳ ببعد، ۳۸۷ ببعد، ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۰؛ (۳) الطبری، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ (۴) المسعودی: مروج، (مطبوعۂ پیرس)، ۵: ۳۹۹ ببعد، ۴۱۰ تا ۴۱۳؛ (۵) الاغانی، بمواضع کثیرہ؛ (۶) ابن الاثیر، طبع تورن برگ Tornberg، ۴: ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۸ ببعد، ۳۵۷ تا ۳۶۱، ۳۶۷؛ ۵: ۴۹ ببعد؛ (۷) ابن خلکان: طبع وستنفلٹ، عدد ۲۱۲ (مترجمہ ڈیسلان de Slane، ۱: ۴۸۳ ببعد)؛ (۸) ابن خلدون، ۳: ۶۵ ببعد، ۹۶ ببعد؛ (۹) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۱: ۶۲۰ تا ۶۲۵، ۶۵۵ ببعد، ۶۶۳ تا ۶۶۶؛ (۱۰) Muir: *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*، بار سوم، ص ۳۹۵ تا ۳۹۷، ۴۰۴ تا ۴۱۲ ببعد ۴۱۶؛ (۱۱) Wellhausen: *Das Arabische Reich und sein Sturz*، ص ۲۰۳ تا ۲۱۰، ۲۲۳ ببعد۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

خالد بن الولید: بن المغیرۃ بن عبد اللہ بن عُمر (حافظ ابن حجر نے الاصابۃ، ۱: ۴۱۳ میں عمرو لکھا ہے، لیکن زیادہ صحیح عُمر ہے) بن مخزوم القرشی (جمھرۃ انساب العرب، ص ۱۴۳، ۱۴۷؛ الاستیعاب، ۲: ۴۲۷؛ اسد الغابۃ، ۲: ۱۰۱؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۱ ببعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے جلیل القدر صحابی، ایک عظیم سپہ سالار اور تاریخ ساز فاتح؛ ان کی کنیت ابو سلیمان اور ابو الولید اور لقب سیفُ اللہ (اللہ کی تلوار) تھا، سلسلۂ نسب ساتویں پشت (یعنی مُرّہ بن کعب بن لُؤیّ) میں حضرت ابوبکرؓ اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے جا ملتا ہے (حوالۂ سابق)؛ ان کی والدہ لُبابۃ الصغری بنت الحارث الہلالیہ تھیں، جو ام المؤمنین حضرت میمونۃ بنت الحارث رضی اللہ عنہا اور لبابۃ الکبرٰی والدۂ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہمشیرہ تھیں (اسد الغابۃ، ۲: ۱۰۱؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۱ ببعد)، ان کے والد الولید بن المغیرۃ قریش کے شرفا اور سرداروں میں سے تھا اور مکے کے بڑے دولتمندوں میں اس کا شمار ہوتا تھا، قریش اسے العَدْل (انصاف پسند) اور الوَحید (یکتا) کے القاب سے یاد کرتے تھے، ان کا قبیلہ شرافت و خوشحالی کے علاوہ شجاعت و جنگجوئی میں بھی ممتاز اور نامور تھا۔ قبیلۂ قریش کی مذہبی قیادت بنو ہاشم اور بنو عبدالدّار کے ہاتھ میں، سیاسی قیادت بنو امیّہ کے اور عسکری قیادت حضرت خالدؓ کے قبیلے بنو مخزوم کے پاس تھی۔ لشکری قوت کے دو منصب القُبّۃ (قریش میں دستور تھا کہ جنگ کے لیے تیاری کے وقت ایک خیمہ لگایا جاتا، جس میں ہر شخص بقدر توفیق سامان حرب لا کر جمع کرتا تھا) اور الاَعِنّہ (شہسوار فوجی دستہ) کی ذمے داری و قیادت کا شرف بھی اسی قبیلے کے حصے میں آیا تھا۔ حضرت خالدؓ کو یہ مرتبہ و شرافت اور یہ منصب ورثے میں ملے تھے، (الاصابۃ، ۱: ۴۱۳ ببعد؛

اسد الغابة، ۲ : ۱۰۰؛ الاستیعاب، ۲ : ۴۲۷ ببعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۲۰ ببعد؛ عبقریة خالد، ص ۱۷ ببعد)۔ حضرت خالدؓ کے دس (بعض روایات میں تیرہ اور سات بھی آیا ہے) بھائی تھے، لیکن ان سب میں جو مرتبہ انھیں نصیب ہوا وہ ان کے کسی دوسرے بھائی کو میسر نہ آ سکا۔ حضرت خالدؓ شروع ہی سے بڑے محنتی، جفاکش اور سخت کوش واقع ہوئے تھے۔ اگرچہ ان کے والد مکّے کے امیر ترین آدمی تھے اور انھوں نے خوشحال گھرانے میں ناز و نعمت کے ساتھ پرورش پائی تھی، لیکن انھوں نے راحت و آرام کی گمنام زندگی کے بجائے ہمت و جوان مردی کی حیات دوام کو ترجیح دی۔ چنانچہ کشتی (مُصَارَعَة) اور فنون حرب میں کمال حاصل کرنے کو اپنا مطمح نظر بنا لیا اور یوں خالد نے سیف اللہ کی حیثیت سے شہرت عام اور بقاے دوام حاصل کر لی (عبقریة خالد، ص ۳۱ ببعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۲۷ ببعد)۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو خالدؓ قبیلۂ قریش کے ان لوگوں میں سے تھے جنھوں نے پیغمبر اسلام اور اہل اسلام کی شدید عداوت و مخالفت کو اپنا شیوہ بنایا اور شمع اسلام کو بجھانے کے درپے ہوئے۔ حافظ ابن حجر (الاصابة)، ۱ : ۴۱۲ ببعد) اور حافظ ابن عبد البر (الاستیعاب، ۲ : ۴۲۷ ببعد) نے لکھا ہے کہ صلح حدیبیہ تک کفار مکہ نے اہل اسلام کے خلاف جتنی جنگیں لڑیں ان میں وہ شریک تھے۔ جنگ احد [رک بآن] میں ان کا سپاہیانہ کردار اسلام کی حربی تاریخ میں ایک اہم واقعہ ہے۔ اس جنگ میں وہ قریش مکہ کے شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے۔ مسلمانوں کے ایک گروہ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حکم کے باوجود پہاڑی درے کے نہایت اہم فوجی مقام کو چھوڑ دیا۔ خالد نے اس موقع کو غنیمت جانتے ہوئے عقب سے آ کر لشکر اسلام پر حملہ کر دیا جس سے جنگ کا [illegible] پلٹ گیا (البخاری، کتاب المغازی؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۳۳ ببعد؛ عرجون: خالد بن الولید، ص ۲۸ ببعد)؛ اس کے بعد غزوۂ خندق [رک بآن] کے موقع پر بھی وہ لشکر کفار کے شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے اور اہل اسلام کو ضرر پہنچانے کے لیے عمرو بن العاص کے ساتھ مل کر مختلف منصوبے بناتے رہے، مگر ناکام ہوئے (حوالۂ سابق)؛ پھر حدیبیہ کے موقع پر وہ ایک شہسوار دستہ لے کر مسلمانوں کے خلاف نکلے۔ العقاد (عبقریة خالد، ص ۴۴ ببعد) نے لکھا ہے کہ خالد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے عسکری نظم و ضبط اور دفاعی حکمت و تدبر سے اتنے متاثر ہوئے کہ پیغمبر اسلام کی شخصیت ان کے دل میں گھر کر گئی، جو بعد میں اسلام سے مشرف ہونے کا نقطۂ آغاز ثابت ہوئی۔

عمرة القضاء کے موقع پر جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اپنے صحابۂ کرام کے ہمراہ مکے میں داخل ہوئے تو خالد بن ولید بھی ان لوگوں میں شامل ہو گئے جو اہل اسلام کے منظر کو دیکھنے کی تاب نہ لاتے ہوئے مکے سے باہر چلے گئے تھے، حضرت خالدؓ کے ایک بھائی حضرت الولیدؓ بن الولید حلقہ بگوش اسلام ہو چکے تھے۔ عمرة القضاء کے موقع پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ان سے خالد کے باہر چلے جانے پر افسوس کا اظہار کیا اور ان کے قبول اسلام کے لیے دعا فرمائی (تاریخ خالد بن الولید، ص ۴۷)۔ چنانچہ الولید نے اپنے بھائی کو دعوت اسلام دی، عظمت رسول تو ان کے دل میں پہلے ہی گھر کر چکی تھی، اس نے اپنے ایک ساتھی حضرت عثمان بن طلحة العبدری سے مشورہ کیا اور دونوں تلاش حق کے لیے مکے سے نکل کر مدینے کی راہ پر چل پڑے (ابن سعد، ۲ : ۱ تا ۲؛ عبقریة خالد، ص ۵۸ ببعد)۔ حضرت عمروؓ بن العاص

نجاشی شاہ حبشہ کے ہاں سے صداقت اسلام کا یقین کر کے وہ یثرب پر جا رہے تھے، راستے میں حضرت خالدؓ اور حضرت عثمانؓ سے ملاقات ہو گئی اور تینوں ایک ساتھ حلقہ بگوش اسلام ہونے کے لیے چل پڑے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے جب ان تینوں کو دیکھا تو بہت خوش ہوے اور صحابۂ کرامؓ سے فرمایا: رَمَتْكُمْ مَكَّةُ بِأَفْلَاذِ كَبِدِهَا (مکّے نے اپنے جگر گوشے تمھاری جانب پھینک دیے ہیں)۔ سب سے پہلے حضرت خالدؓ نے آپؐ سے بیعت کی اور بعد میں دوسرے ساتھیوں نے کلمۂ شہادت پڑھا اور دست رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر بیعت سے سرفراز ہوے (الاصابة، ۱ : ۴۱۳ ببعد؛ انساب الاشراف، ۱ : ۸۴؛ الاستیعاب، ۲ : ۴۲۷ ببعد)۔ حضرت خالدؓ کے قبول اسلام کی تاریخ میں مؤرخین کو اختلاف ہے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۴۸ ببعد)، لیکن صحیح ترین قول یہ ہے کہ آپ ماہ صفر ۸ھ میں غزوۂ مؤتہ سے دو ماہ اور فتح مکہ سے چھے ماہ قبل حلقہ بگوش اسلام ہوے، اس قول کی تائید صراحت کے ساتھ ابن سعد (۲ : ۱ تا ۳)، البلاذری (انساب الاشراف، ۱ : ۱۸۴)، ابن قتیبہ (المعارف، ص ۹۰)، الطبری (۳ : ۱۰۳)، ابن عساکر (ص ۹۸۶)، ابن الاثیر (الکامل، ۲ : ۱۵۵)، ابوالفداء (المختصر، ۱ : ۱۴۲) اور حافظ ذہبی (العبر، ۱ : ۲۰۵) نے کی ہے۔

قبول اسلام کے بعد حضرت خالدؓ نے عہد نبوت، عہد صدیقی اور عہد فاروقی میں مختلف معرکوں میں لشکر اسلام کی قیادت کی اور شاندار جنگی کارنامے انجام دیے۔ جمادی الاولی ۸ھ میں غزوۂ مؤتہ میں آپ نے شرکت کی اور یکے بعد دیگرے تین سپہ سالاروں (حضرت زیدؓ بن حارثہ، حضرت عبداللہ بن رواحہؓ اور حضرت جعفر طیارؓ) کی شہادت کے بعد لشکر اسلام کی قیادت سنبھالی، اس موقع پر پہلی بار حضرت خالدؓ کی جنگی مہارت و صلاحیت اسلام کے کام آئی۔ وہ اعلیٰ ترین جنگی قیادت کا مظاہرہ کرتے ہوے نہ صرف گھرے ہوے مسلمان مجاہدوں کو دشمن کے نرغے سے نکال لائے، بلکہ رومیوں پر کاری ضربیں لگا کر ان کے دلوں میں اسلام کی عسکری قوت و برتری کا رعب بھی ڈال دیا (تاریخ خالد بن الولید، ص ۵۹ ببعد؛ سیرة ابن ہشام، ۲ : ۲۷۳، ببعد؛ عرجون، ص ۶۱ ببعد؛ الاصابة، ۱ : ۴۱۳؛ عبقریة خالد، ۶۵ ببعد)۔ حضرت خالدؓ فرمایا کرتے تھے کہ غزوۂ مؤتہ میں نو تلواریں میرے ہاتھ میں ٹوٹ گئیں اور بالآخر ایک یمنی تلوار ہی باقی رہ گئی تھی (الاستیعاب، ۲ : ۴۲۷ ببعد؛ ابن سعد، ۴ : ۱ تا ۲)۔

دس رمضان ۹ھ میں فتح مکہ کے موقع پر حضرت خالدؓ عساکر نبوت میں شامل تھے، میمنہ کی قیادت آپ کے سپرد تھی (سیرة ابن ہشام، ۲ : ۲۷۱)۔ فتح مکہ کے بعد پانچویں روز رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں وادی نخلہ میں العزّی نام بت کو مسمار کرنے کے لیے بھیجا اور وہاں سے فراغت کے بعد بنو جذیمہ کی تادیب کے لیے روانہ کیے گئے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۷۷)۔ غزوۂ حنین اور غزوۂ طائف کے موقع پر بھی آپ لشکر اسلام کے مقدمة الجیش کی قیادت کر رہے تھے، جو سو شہسواروں پر مشتمل تھا، بنو المصطلق کی تادیب و اصلاح کے لیے جو لشکر روانہ کیا گیا اس کی قیادت بھی حضرت خالدؓ کے سپرد تھی (السیرة الحلبیة، ۳ : ۱۶۳ تا ۱۷۳)، ربیع الآخر ۱۰ھ میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انھیں اہل نجران کی جانب روانہ کیا، حضرت خالدؓ نے انھیں اسلام کی دعوت دی جسے انھوں نے بخوشی قبول کیا اور ان کے ہاتھ پر حلقہ بگوش اسلام ہو گئے، (سیرة ابن ہشام، ۲ : ۳۴۷، الطبری ۳ : ۱۵۶)۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں حضرت خالدؓ نے داخلی اور خارجی محاذ پر جو عظیم الشان خدمات انجام دیں وہ بلاشبہ اسلامی تاریخ میں ایک سنہرے باب کی حیثیت رکھتی ہیں۔ پہلے جزیرۂ عرب کے سرکش مرتدین کے خلاف اور پھر روم و ایران کے مقابلے میں انھوں نے حیرت انگیز جنگی کارنامے انجام دیے۔ مرتدین کے خلاف حضرت ابوبکرؓ نے جو افواج روانہ فرمائیں ان میں سے ایک فوج کی قیادت حضرت خالدؓ کے سپرد فرمائی۔ اس فوج نے جھوٹے مدعی نبوت طُلَیْحَۃ الاسدی اور مالک بن نویرۃ الیربوعی کی سرکوبی میں شاندار کامیابیاں حاصل کیں۔ طلیحہ بھاگ گیا اور مالک قتل ہوا (مالک کے قتل کے سلسلے میں حضرت خالدؓ پر جو الزامات عاید ہوے ان پر تفصیلی بحث آگے آتی ہے)۔ مالک کے قتل اور اس کے قبیلے کی سرکوبی کے بعد حضرت خالدؓ کو صفائی کے لیے مدینے طلب کیا گیا۔ خلیفۂ وقت نے انھیں معذور اور بری الذمہ قرار دیا اور وہ مسیلمۂ کذاب کے خلاف جنگ یمامہ کے لیے روانہ کر دیے گئے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۱ تا ۱۱۵)۔ شدید جنگ کے بعد مسیلمہ قتل ہو گیا اور اس کی قوم بنو حنیفہ داخل اسلام ہو گئی (الطبری، ۳ : ۲۳۸؛ الکامل، ۲ : ۲۳۷)۔ مسیلمۃ الکذاب کا قتل در اصل حروب رِدّہ کا خاتمہ تھا اور یوں خالدؓ کے ہاتھوں خلافت اسلامیہ کو ایک ہولناک داخلی فتنے سے مکمل نجات مل گئی (صادق ابراہیم عرجون: خالد بن الولید، ص ۱۶۵ ببعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۱۱ ببعد؛ عبقریۃ خالد، ص ۱۳۵ ببعد)۔

اسلام کی ابھرتی ہوئی نئی طاقت کو دو اطراف سے بیرونی خطرات بھی در پیش تھے: ایک طرف تو ایرانی شہنشاہیت اس بات کے لیے تیار نہ تھی کہ اسلام کی دولت سے مالا مال ہونے کے باوجود جاہل بدو قوم اس کے مستقبل کے لیے خطرہ بن جائے اور دوسری جانب سلطنت رومۃ الکبری کو اپنا استعماری تسلط خطرے میں نظر آ رہا تھا؛ مؤخر الذکر عہد رسالت میں بھی مسلمان مجاہدین سے ٹکر لے چکی تھی۔ داخلی فتنوں کو کچلنے کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جہاں رومیوں کے مقابلے میں شام و عراق میں افواج روانہ کیں وہاں ”اللہ کی تلوار“ (سیف اللہ) کا رخ ایرانی سرکشوں کی طرف موڑ دیا (عرجون: خالد بن الولید، ص ۲۲۵ ببعد)۔ الاُبُلّۃ (رَکْ بآں) کے مقام پر ایرانی افواج اور مجاہدین اسلام کے درمیان حضرت خالدؓ کی قیادت میں سب سے پہلا معرکہ برپا ہوا، جس میں اللہ تعالی نے لشکر اسلام کو فتح عطا فرمائی۔ اس کے بعد المَذَار، الوَلَجَہ، اُلَّیس اور اَمْغِیْشِیَا کے مقامات پر مقابلے میں خالدؓ کے ہاتھوں شکست ہوئی جو الحِیْرَہ کی فتح کا پیش خیمہ ثابت ہوئی (تاریخ خالد بن الولید ص ۹۷ ببعد؛ الطبری، ۳ : ۳ تا ۱۷)۔ الحیرہ کو مستحکم کرنے کے بعد حضرت خالدؓ کو حضرت عیاضؓ بن غَنْم کی امداد کا حکم ملا، جو فتح عراق کے لیے روانہ کیے گئے تھے؛ چنانچہ حضرت خالدؓ نے پیش قدمی کر کے الاَنْبار کا محاصرہ کیا اور اسے فتح کرنے کے بعد عَیْنُ التمر، دُوْمَۃُ الجَنْدَل، الحَصِید، الخَنافِس، المُصَیَّخ، الزُّمَیل اور الفِرَاض کے معرکے سر کرتے ہوے فاتحانہ آگے بڑھتے چلے گئے۔ الفراض کی فتح کے بعد خالدؓ اپنے لشکر کو بتائے بغیر برق رفتاری سے فریضۂ حج ادا کر کے واپس آ گئے (الطبری، ۳ : ۲۶ ببعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۴۳ ببعد)۔ وہ ایک سال دو ماہ (محرم ۱۲ھ سے صفر ۱۳ھ تک) عراق میں رہے اور پندرہ جنگیں لڑیں اور سب میں فتحیاب ہوے (حوالۂ سابق)۔ یہاں سے انھیں یرموک پہنچنے کا حکم ملا اور وہ حیرت انگیز برق رفتاری سے پیش قدمی کرتے

ہوے یرموک پہنچے، جہاں انہیں تمام امراے لشکر نے قائد اعلٰی منتخب کیا اور رومی شہنشاہیت کے خلاف مجاہدین اسلام نے فیصلہ کن معرکہ سر کیا۔ اسی جنگ کے دوران میں حضرت خالدؓ کو دربار فاروقی سے معزولی کا حکم ملا، لیکن کسی قسم کے ملال کا اظہار کیے بغیر امین الامۃ حضرت ابوعبیدہؓ کی قیادت میں شریک جہاد رہے (عرجون: خالد بن الولید، ص ۲۵۹ ببعد)۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں وہ فتوح الشام میں ایک سپاہی کی حیثیت سے شریک جہاد رہے اور دمشق کے علاوہ فحل، مرج الروم، حمص، الحاضر، قنسرین اور مرعش وغیرہ فتح ہوے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۷۳ ببعد).

حضرت خالدؓ بن الولید کی زندگی کے دو واقعات بڑے اہم اور نازک ہیں اس لیے گہری توجہ کے مستحق ہیں۔ ان میں سے ایک مالک بن نُوَیرۃ الیربوعی کا قتل ہے اور دوسرا اسلامی لشکر کی قیادت سے معزولی ہے۔ اوّل الذکر واقعے کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ مالک کا قتل بنو یربوع کے قیدیوں کے بارے میں حضرت خالدؓ کے ایک حکم کے الفاظ کو غلط سمجھنے کے باعث ہوا (تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۰۳؛ عبقریۃ خالد، ص ۱۳۱ ببعد)۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ مالک کا قتل حضرت خالدؓ سے بدکلامی اور شان رسالتؐ میں گستاخانہ گفتگو کے نتیجے میں ہوا (حوالۂ سابق) اور یہی زیادہ صحیح ہے (مالک دوران گفتگو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے بارے میں ''صَاحِبُکَ'' کے الفاظ بار بار دوہرا کر اپنے آپ کو پیغمبر اسلامؐ سے لاتعلق ظاہر کرتا رہا، جس پر خالدؓ نے اسے قتل کرا دیا۔ علاوہ ازیں وہ صدقے کا مال لوٹ چکا تھا اور لوگوں کو ارتداد و بغاوت پر اکساتا رہا تھا)؛ پھر یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ حضرت ابوبکرؓ جیسی عظیم ہستی نے انہیں بری الذمہ قرار دے دیا تھا اور فرمایا تھا کہ مالک کا قتل خالدؓ کی اجتہادی غلطی ہے (الطبری، ۳: ۲۳۳ تا ۲۴۲؛ اس موضوع پر محققانہ تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۰۳ ببعد؛ عرجون: خالدؓ بن الولید، ص ۱۳۵ ببعد)۔ جہاں تک معزولی کا تعلق ہے تو اس کا سبب بھی کوئی ذاتی عداوت پر انتقام نہ تھا بلکہ دینی و ملی مصلحت پیش نظر تھی۔ حضرت خالدؓ کا خیال تھا کہ عُمّال و قائدین کو بعض معاملات میں کُلّی اختیار و اقتدار حاصل ہونا چاہیے، ہر بات میں خلیفۂ وقت سے مشورہ ضروری نہیں۔ اس کے علاوہ مسلسل فتوحات کے باعث سپاہی ان پر فریفتہ ہو گئے تھے اور سمجھنے لگے تھے کہ ان کے جھنڈے تلے جہاد میں شرکت فتح و نصرت کی ضمانت ہے۔ یہ چیز بلاشبہہ ایک فتنہ و آزمائش کا باعث بن سکتی تھی۔ حضرت عمرؓ نے انہیں معزول کرکے اس کا سدباب کرنا چاہا اور یہ بتایا کہ اسلام کی فتح دراصل اللہ کی مشیت و نصرت پر موقوف ہے نہ کہ کسی کی محض تدبیر اور قوت بازو پر؛ چنانچہ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے جو گشتی مراسلہ مختلف شہروں میں ارسال کیا اس میں اس بات کی صراحت کر دی تھی کہ خالدؓ کو کسی ناراضگی یا انتقام کی وجہ سے نہیں بلکہ فتنے سے بچنے کے لیے معزول کیا گیا (الطبری، ۳: ۲۰۶؛ عرجون: خالد بن الولید، ص ۲۵۹ ببعد)۔ حضرت خالدؓ کی معزولی کے ضمن میں کتب سیر و تواریخ میں ایک دلچسپ نکتہ درج ہے جو اپنی جگہ اہم اور قابل ذکر ہے اور وہ یہ کہ حضرت خالدؓ اور حضرت عمرؓ ابن الخطاب نہ صرف قد و قامت، شکل و صورت اور آواز کے لحاظ سے نہایت گہری مشابہت رکھتے تھے (حتّٰی کہ بعض لوگ غلطی سے عمرؓ کو خالدؓ سمجھ بیٹھتے تھے، عبقریۃ خالد، ص ۲۳۱)

بلکہ عادات و خصائل، طبیعت و سیرت اور اخلاق و نظریات میں بھی ایک دوسرے سے بہت ملتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ بچپن کے ساتھی بھی تھے اور کشتی اور دیگر فنون زور آزمائی میں باہم مقابلہ کرتے رہتے تھے (ابن عساکر، ص ۷۱۰؛ السیرة الحلبیة، ۳ : ۲۶۷)، اس لیے حضرت عمرؓ خالد بن الولیدؓ کی طبیعت سے خوب آگاہ تھے اور جانتے تھے کہ ایک ضرورت سے زیادہ مقبول عام سپہ سالار کی جانب سے امت کے لیے کیا کیا آزمائشیں سامنے آسکتی ہیں۔ اسی قومی مصلحت نے انھیں معزولی پر مجبور کر دیا، ورنہ یہی عمرؓ بن الخطاب تھے جنھوں نے معزولی کے بعد خالدؓ سے مخاطب ہوتے ہوئے کہا تھا: یا خالد اِنَّکَ عَلَیَّ لَکَرِیْمٌ وَ اِنَّکَ اِلَیَّ لَحَبِیْبٌ (اے خالد، تم میرے نزدیک بزرگ و محترم ہونے کے ساتھ ساتھ مجھے عزیز اور پیارے بھی ہو) (الطبری، ۴ : ۲۰۵) اور یہی متقی و پابند شریعت خلیفہ تھا جس نے خالدؓ کی وفات پر بنو المغیرہ کی عورتوں کو غم و رنج سے نڈھال دیکھ کر کہا تھا: بنو المغیرہ کی عورتیں رونے میں معذور ہیں بشرطیکہ واویلا اور سینہ کوبی نہ کریں (الاستیعاب، ۲ : ۴۳۰)۔

جنگی مہارت و صلاحیت کے سلسلے میں حضرت خالدؓ بن الولید کو دنیا کے تمام سوانح نگاروں نے خراج تحسین ادا کیا ہے۔ ان کے جنگی کارنامے اور تدابیر نہ صرف اسلام کی حربی تاریخ بلکہ دنیا کے عسکری قائدین اور ماہرین فنون کے سوانح کا ایک سنہرا اور قابل مطالعہ باب ہے (عبقریة خالد، ص ۲۱۹ تا ۲۳۰)۔ وہ اگرچہ فنون حرب کی کسی باقاعدہ درسگاہ کے تربیت یافتہ نہ تھے، مگر میدان جنگ میں ان کی مہارت، تدبر اور صف آرائی پر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ عسکری قائدانہ اوصاف میں سے کوئی وصف ایسا نہ ہوگا جو خالدؓ میں نہ ہو۔ شجاعت، جواں مردی، حاضر دماغی، پھرتی اور قوت تاثیر میں لاثانی تھے اور دم کے دم میں جنگ کا پانسا پلٹ دینا ان کے لیے ایک کھیل تھا (عبقریة خالدؓ، ص ۲۱۸ ببعد)۔

حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی وفات ۲۱ھ/ ۶۴۲ء میں ہوئی۔ اس وقت آپ کی عمر ساٹھ سال تھی (العبر، ۱ : ۵۵؛ الاصابة، ۱ : ۴۱۴؛ ابن سعد، ۴ : ۱ تا ۲؛ اسد الغابة، ۲ : ۱۰۳؛ شذرات الذھب، ۱ : ۳۲)۔ بعض روایات کی رو سے آپ حمص میں فوت ہوئے اور بعض کے نزدیک مدینۂ منورہ میں۔ حافظ ابن عبدالبر (الاستیعاب، ۲ : ۴۳) نے آخری قول کو ترجیح دی ہے۔ [الذہبی کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ حمص میں وفات ہوئی اور ان کی قبر زیارت گاہ عوام ہے (سیر اعلام النبلاء)]۔ وفات کے وقت حضرت خالدؓ نے فرمایا: میں نے تقریباً تین سو جنگیں لڑی ہیں، میرے جسم کے ہر حصے میں کہیں تلوار، کہیں نیزے اور کہیں تیر کا زخم لگا ہے، مگر شہادت سے محروم رہا اور آج بستر پر مر رہا ہوں؛ خدا بزدلوں کو کبھی چین نصیب نہ کرے (الاستیعاب، ۲ : ۴۳)۔ مرتے وقت آپ نے وصیت فرمائی کہ میرا اسلحہ اور سواری کا گھوڑا اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے وقف کر دیا جائے (حوالۂ سابق) [اور یہی ان کا سارا اثاثہ تھا: ایک غلام، ایک گھوڑا اور اسلحہ (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۷۷)۔ حضرت خالدؓ کو رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے بے پناہ محبت تھی (اس کا مظاہرہ گستاخ مالک بن نویرہ کے قتل اور جنگ یرموک کے موقع پر آپ نے کیا)۔ آپ مستجاب الدعوات اور صاحب کرامات بھی تھے؛ حافظ ابن حجر (الاصابة، ۱ : ۴۱۴) نے آپ کی بعض کرامات بھی نقل کی ہیں۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ایک موقع پر فرمایا تھا کہ خالد کو اذیت نہ دینا کیونکہ وہ تو اللہ کی تلواروں میں سے ایک تلوار ہے جسے اس نے کفار کے خلاف میان سے نکالا ہے (الاستیعاب، ۲ : ۴۲۹) اور بقول عباس

محمود العقاد (عبقریۃ خالد، ص ۹۲ ببعد) "خالد اسلام میں داخل ہوے تو عربوں کی قائدانہ حمیت کا حصۂ وافر لے کر۔ اسلام لانے کے بعد انھوں نے اسلام کے لیے بہت کچھ کیا اور اسلام نے ان کے لیے محیر العقول کارنامے انجام دینے کا سامان پیدا کیا۔ وہ جاہلیت و اسلام دونوں زمانوں میں عربی عبقریت کا معیاری نمونہ تھے"۔

مآخذ: حضرت خالد کے بارے میں، عربی اردو اور انگریزی میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں: (۱) ابو زید شلبی: تاریخ خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۲) عباس محمود العقاد: عبقریۃ خالد، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۳) صادق ابراہیم عرجون: خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) محمد سعید الوفی: موجز سیرۃ خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۵) طٰہٰ ہاشمی: خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) عمر رضا کحّالہ: خالد بن الولید، دمشق بلا تاریخ؛ (۷) جنرل محمد اکبر خان: خالد بن ولید سیف اللّٰہ، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۸) سید امیر احمد: خالد بن ولید، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۹) نذیر احمد سیماب: سیف اللّٰہ، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۱۰) عاصم قاسمی: خالد بن ولید، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) محمد احمد پانی پتی: خالد اور ان کی شخصیت (عربی سے ترجمہ)، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۲) صوفی کرم الٰہی: خالد بن ولید، حالات زندگی، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۳) خورشید احمد: *Khalid bin Welid*، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) فضل احمد: *Khalid bin Welid*، لاہور ۱۹۵۷ء۔ ان کے علاوہ مندرجۂ ذیل اصل مآخذ: (۱۵) ابن عبدالبر: الاستیعاب، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) ابن حجر: الاصابۃ، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) ابن العماد: شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۱۸) الذہبی: العبر، الکویت ۱۹۶۰ء؛ (۱۹) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۳۷۵ھ؛ (۲۰) المصعب الزبیری: کتاب نسب قریش (ص ۳۲۰ ببعد)، ۱۹۵۳ء؛ (۲۱) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۲۲) محمد بن عمر الواقدی: کتاب المغازی، آوکسفرڈ ۱۹۶۶ء؛ (۲۳) ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، لائڈن ۱۹۰۶ء؛ (۲۴) ابن قتیبۃ: المعارف، طبع وستنفلٹ؛ (۲۵) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، قاہرہ ۱۲۸۰ھ؛ (۲۶) الطبری: تاریخ، طبع دخویہ، ۱۸۷۸ء؛ (۲۷) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ [(۲۷) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۶۳ تا ۲۷۶]؛ (۲۸) اکبر خان: حدیث دفاع۔

(ظہور احمد اظہر)

خالد ضیاء: عشاقی زادہ، جو جدید ترکی ادب کا ممتاز نثر نگار اور افسانہ نویس تھا۔ اس کی پیدائش ۱۲۸۲ھ / ۱۸۶۶ء میں قسطنطینیہ کے ایک ممتاز خاندان میں ہوئی جس کا اصلی وطن شہر عشّاق تھا جو قالین سازی کی صنعت کے لیے مشہور ہے۔ اسی وجہ سے اس کا لقب عشاقی زادہ پڑا۔ اس نے اپنی جوانی کا زمانہ قسطنطینیہ اور سمرنا میں گزارا۔ سمرنا میں طائفۃ المتشاریہ Mechitarists سے تعلیم پائی۔ بچپن سے اس کے دل میں مغرب کی محبت اور مغرب کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوا۔ اس نے بہت محنت سے کچھ مضامین فرانسیسی سے ترجمہ کیے اور پھر خود اپنی کوشش سے طبع زاد مضامین لکھے۔ ان کے مجموعے کا نام ناقل ہے، جو ۲ جلدوں میں ہے۔ اس میں کچھ اس کے اپنے لکھے ہوے افسانے ہیں اور کچھ فرانس کے اہم ناول نویسوں کی تصانیف کے ترجمے ہیں۔ قسطنطینیہ میں اس نے اخبار نوروز کی بنیاد رکھی اور اپنی نا تمام تصنیف غربدن شرقیہ سیالۂ ادبیہ (یعنی مغرب سے مشرق کی طرف بہنے والی ادبی رو) کا مقدمہ (مدخل) قسطنطینیہ ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۸ء [بہ تصحیح ۱۸۸۵ء] سے شائع کیا۔ سمرنا میں اس نے اپنی ادبی جد و جہد جاری رکھی اور رسالہ

خدمت کی اجرا کیا، جس میں اس کا ناول سفینه اور اس کی تصنیف منثور شعر لر (= نظم معرا) ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی۔ ان تصانیف کے غیر معمولی اسلوب نے ملک میں ناراضی اور غیظ و غضب کا ایک طوفان برپا کر دیا یہاں تک کہ اکرم نے ان کی تائید اور حمایت کی (ان نمونوں کے لیے دیکھیے Tureckij Sbornik : Bikerman، سینٹ پیٹرس برگ ۱۹۰۹ء).

سمرنا میں اس نے اپنی کوچوک کتابلر پانچ سلسلوں میں شائع کی، جس میں کئی ادبی تالیفات شامل ہیں، مثلاً بر مخطر نن صوڭ یپرا قلری (ایک یادداشت کے آخری اوراق)؛ براز دوا جن تاریخ معاشقه سی (ایک شادی کی محبت بھری داستان)؛ حکایه، تماشا (اس میں منثور شعر لر بھی دوبارہ شائع ہوئی) اور مزار دن صسلر (قبروں سے آوازیں)، سمرنا ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء۔ اسی کے ساتھ ساتھ اس نے ایک پورا سلسلہ عام پسند علمی رسالوں کا شائع کیا جن کے ذریعے سے اس نے یورپ کے علوم کی اشاعت کی کوشش کی، مثلاً حمل و وضع حمل، قانون و فن ولادت، مبحث القحف، مبحث الکیاسة، علم سیما، علم نجوم، حساب اویونلری، حکمت اویونلری، بوقلمون کیمیا، سیمیای کیمیا، اور لطائف و ظرائف پر تحفۂ لطائف (۱۳۰۸ھ)۔ اس کے تفنن طبع کی ایک مثال یہ ہے کہ اس نے سنسکرت بھی پڑھی تھی، جس کی وجہ سے حکومت اسے مشتبه نظروں سے دیکھنے لگی اور وہ مشکلات میں گرفتار ہو گیا.

اس کے بعد ناولوں کی باری آئی نومیده (= نا امید عورت، قسطنطینیه ۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۳ء)؛ براولونن دفتری (= ایک مردے کی ڈائری، قسطنطینیه ۱۳۱۱ھ) جس پر اب بھی آیدین کے سنسر (محتسب) کی مہر درج ہے اور جس کا جرمن ترجمہ حبیب ادیب نے ۱۹۱۸ء میں کیا تھا (Romane des neuen orients، مطبوعه برلن) اور فردی و شرکاسی (= فردی اور شرکاء، قسطنطینیه ۱۳۱۲ھ)۔ محمد رؤف نے اس کو ڈرامے کی شکل میں تبدیل کیا (قسطنطینیه ۱۳۲۵ھ)۔ ۱۸۹۶ء میں اس نے رساله ثروت فنون کی ادارت اپنے ہاتھ میں لے کر ایک نئے دور کا آغاز کیا اور شاعر توفیق فکرت (زَکّ یان) کو ساتھ لے کر اس کی صورت بالکل بدل دی۔ وہ اس نئے دور کا بانی ہے جسے توفیق فکرت اور خالد ضیا کا دور کہتے ہیں اس کی ابتدا اس نے اپنا شاہکار ناول ماوی و سیاہ (= نیلا اور کالا) سے کی۔ (بار دوم ۱۳۱۷ھ و بار ہشتم ۱۳۳۸ھ)۔ "ادبیات جدیده کتب خانه سی" کے نام سے خالد نے ایک جدید سلسلۂ مطبوعات کا آغاز کیا جو ادب نو کے لیے بہت اہم ثابت ہوا۔ اس کی آئندہ تصنیفات اسی سلسلے میں شائع ہوئیں، مثلاً ناول برازین تاریخی (= ایک موسم گرما کی داستان). قسطنطینیه ۱۳۱۶ھ اس سلسلے کی تیسری، عشق ممنوع (۱۳۱۶ھ، جو "ماوی و سیاه" کے ساتھ ساتھ اس کا بہترین ناول ہے) چوتھی اور افسانوں کا مجموعه "سولغون دمت" ("مرجھائے ہوئے پھول") قسطنطینیه ۱۳۱۷ھ، آٹھویں کتاب تھی۔ ان افسانوں کا فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں بھی ترجمہ ہوا (Türkische Erazahlungen : Kaufmann، میونخ ۱۹۱۶ء؛ Die Neue Turkei، قسطنطینیه ۱۹۰۸ء)۔ اس سلسلے کی آخری تصنیف قریق حیاتلر (= شکسته زندگیاں) تھی.

جب حسین جاهد کے ایک مضمون کی وجہ سے رساله ثروت فنون بند ہو گیا تو خالد نے اس کے بعد زمانۂ انقلاب تک کچھ نہیں لکھا اور Tobacco Regie کے اول سکرٹری کی حیثیت سے اپنا دفتری کام کرتا رہا۔ انقلاب کے بعد اس نے پھر والہانہ ادبی سرگرمی دکھائی اور ہر چھوٹے بڑے رسالے کی قلمی امداد کی۔ اس قلمی معاونت کا ثبوت اس کے ناول نسل اخیر ہے،

جو صباح میں شائع ہوا اور ان متعدد مضامین سے ملتا ہے جو اقدام، ثروت فنون، رسملی کتاب، محاسن وغیرہ میں نکلتے رہے ۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ کچھ عرصے تک جامعۂ قسطنطینیہ میں جمالیات اور غیر ملکی ادب پر لیکچر دیتا رہا اور جرمنی سے اپنی سیاحت کے بارے میں خطوط لکھتا رہا ۔ اس کی ان سرگرمیوں میں اس وقت رکاوٹ پیدا ہوئی جب ۱۹۰۹ء میں وہ سلطان محمد خامس کے محل کا کاتب اول (Secretary) مقرر ہو گیا ۔

جب ۱۹۱۸ء میں وہ اپنی تصنیف کابوس (۱۳۳۴ھ) کی اشاعت کے ساتھ دفعۃً ڈراما نویسوں کی صف میں آ گیا تو لوگوں کو بہت تعجب ہوا ۔ اس کتاب میں اس نے عورتوں کے لیے طلاق کے وہی حقوق طلب کیے ہیں جو مردوں کو حاصل ہیں ۔ ۱۳۳۴ھ میں اس نے ایک ڈراما فروزاں کے نام سے لکھا، جو دوما اصغر (Dumas fils) کی کتاب *Francillon* پر مبنی ہے ۔ یہ ڈراما آج کل ترکی ادب میں بہت مقبول ہے ۔ ایک تیسرے ڈرامے فارہ اور حسب ذیل افسانوں کے نئے مجموعوں کا بھی اعلان کیا گیا ہے : بر حکایۂ سودا (۱۳۳۸ھ)، بر شعر خیال اور اونو ییکمرکن ۔ تاریخ ادب پر حسب ذیل دیگر کتابیں شائع ہوئی ہیں : کنارده فالمش اور اسکی شیلر ۔

توفیق فکرت اور جناب شہاب الدین جیسے شعرا کے ساتھ ساتھ خالد ضیاء بھی موجودہ مغرب پسند ادب کے خاص بانیوں میں سے ہے، جنھوں نے مشرق سے دیدہ و دانستہ رو گردانی کی اور مشرقی روح سے ذرا ہٹ کر ایک نئے ادب کی تخلیق کی کوشش کی، جس میں یورپی رجحانات پائے جاتے تھے اور جس کا اصول ”فن برائے فن“ تھا ۔ فارسی اور عربی اسلوب بیان کو ان کے پیش رووں نے پہلے ہی سے ترک کر دیا تھا، [انھوں نے اس کی روح کو بھی خیر باد کہہ دیا] ۔

جزائی کے ساتھ مل کر خالد نے جدید ادبی ناول کی بنیاد رکھی ۔ اس نے خاص طور سے مختصر افسانہ نویسی پر توجہ مبذول کی، جس کا وہ سب سے زیادہ ماہر معلوم ہوتا ہے ۔ وہ ایک ادیب بھی ہے اور شاعر بھی، جس میں جذبات پرستی اور قنوطیت بہت زیادہ پائی جاتی تھی ۔ آگے چل کر اس کی تحریر میں زیادہ سکون آ گیا ۔ اسے انسانی نفسیات میں گہری بصیرت حاصل ہے، مگر وہ قطعی طور پر مغربی ہے؛ یوں کہیے کہ وہ ترکی لباس میں ایک فرانسیسی ہے ۔ اسے بجا طور پر ترکوں کا Alphonse Daudet کہا گیا ہے ۔ اس کی تحریریں ترکوں کے بارے میں ہماری معلومات میں کچھ بھی اضافہ نہیں کرتیں ۔ مشرقی بحر روم کے ماحول کے باوجود وہ اصول اخلاق کا سختی سے پابند ہے ۔ وہ ہر افسانے کو بہت واضح اور دلچسپ پیرائے میں بیان کرتا ہے ۔ اس کا اسلوب بیان سلیس اور صاف ہے، مگر اس کی زبان میں عربی اور فارسی الفاظ کی کثرت بدستور ہے ۔ اس نے اسلوب بیان کی طرف خاص توجہ کی، اس لیے جدید طرز انشا اس کا بہت کچھ رہین منت ہے کیونکہ یہ اسی کی ذات ہے جس نے جدید ترکی افسانے کی زبان کی تخلیق کی ۔

اس نے ترکیہ کی جدید قومی ترقی میں کوئی حصہ نہیں لیا ۔ وہ ایک وسیع المشرب شخص تھا، جو اپنی قدیم روش پر قائم رہا ۔

مآخذ : (۱) رسملی کتاب، قسطنطیہ ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۲۰۲، ۲۳۰، ۲۵۵ و ۲۶ ; ۲۵۱؛ (۲) حسین جاهد : نوغلوم، قسطنطینیہ ۱۳۲۶ھ؛ (۳) ادبیات جدیدہ کتب خانہسی عدد ۳۲، ص ۱۲؛ (۴) ذوق، ۱۳۲۲ھ، عدد ۱؛ (۵) شہاب الدین سلیمان : تاریخ ادبیات عثمانیہ، قسطنطینیہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۵۹؛ (۶) ثریا : ادبیات جدیدہ

قسطنطینیہ ۱۳۲۸ھ؛ (۷) توسالِ ملّی، قسطنطینیہ ۱۳۳۰ھ، ص ۲۳ (سوانح حیات از محمد رؤف)؛ (۸) رائف نجدت: حیات ادبیہ (۱۹۰۹ تا ۱۹۲۲ء) قسطنطینیہ ۱۳۲۲ھ، ص ۳۲۸؛ (۹) ثروت فنون، محاسن اور دوسرے جرائد؛ (۱۰) P. Horn: *Geschichte der Türkischen Moderne*، لائپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۴۴؛ (۱۱) Edmond Fozy و عبدالحلیم ممدوح: *Anthologie de l'amour turc*، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۱۹۰؛ (۱۲) *Osmanischer Lloyd*، قسطنطینیہ ۳ (۱۹۱۰ء: عدد ۹۰ اور ۹۰۱ و ۶ (۱۹۱۳ء): عدد ۳۰۳؛ (۱۳) Wl. Gordlewskis: *Očerki po nowoi osmanskoi literature* (ماسکو ۱۹۱۲ء؛ *Trudy po wastokowedeniyu*، ص xxxix)، ص ۱۲۳؛ (۱۴) M. Hartmann: *Aus der neueren osmanischen Literatur*، در *MSOS As.*، ۱۹۱۶ء، ۱۹: ۱۰۲؛ (۱۵) وہی مصنف: *Dichter der neuen Türkei*، برلن ۱۹۱۹ء، عدد ۱۰، ص ۹۰؛ (۱۶) A. Fischer و احمد محی الدین: *Anthologie aus der neuzeitlichen Türkischen Literatur*، لائپزگ ۱۹۱۹ء، ۱: ۷؛ (۱۷) Th. Menzel: *Die Türkische Literatur*، در Hinneberg: *Die orientalischen Literaturen: Kultur der gegenwart*، بار دوم، لائپزگ ۱۹۲۰ء، ص ۳۱۰۔

(TH. MENZEL)

الخالدات: الجزائر الخالدات؛ رک بہ الجزائر الخالدۃ۔

⊗ **خالدہ ادیب خانم**: جدید ترکیہ کی ایک ممتاز ادبی و سیاسی شخصیت، خالدہ انیسویں صدی کے اواخر میں استانبول کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ سلطان عبدالحمید ثانی کے عہد میں ان کے والد ادیب بے خزانۂ شاہی کے معتمد تھے اور والدہ مخلوط ترکی و چرکسی نسل کے ایک شریف خاندان سے تھیں۔ خالدہ کو کم عمری ہی سے تحصیل علم کا شوق تھا اور ان کے اس شوق اور فطری ذہانت کو دیکھ کر ان کے والد نے انھیں جدید قسم کی اعلٰی تعلیم دلانے کا ارادہ کیا اور انھیں استانبول کے امریکی سکول میں داخل کر دیا؛ انھیں ایسا کرنے کے لیے سلطان کی اجازت حاصل کرنا پڑی، کیونکہ اس وقت تک ترکی لڑکیوں کا اس قسم کی درسگاہوں میں تعلیم حاصل کرنا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ سکول کی پڑھائی ختم کر کے خالدہ امریکی کالج میں داخل ہو گئیں اور ۱۹۰۱ء میں انھوں نے اپنی تعلیم مکمّل کر لی۔ اس اثنا میں انھوں نے انگریزی زبان میں اتنی مہارت پیدا کر لی کہ ایک امریکی مصنّف جیکب ایبٹ کی کتاب *The Mother in her Home* کا ترکی میں ترجمہ کیا، حالانکہ ان کی عمر اس وقت بمشکل سولہ سال تھی۔ اس ترجمے کو سلطان کی خدمت میں پیش کیا گیا، جس نے خوش ہو کر خالدہ کو ایک اعزازی نشان مرحمت کیا۔ اس طرح خالدہ کی ادبی زندگی کی ابتدا ہوئی اور ان کا یہ علمی ذوق و شوق آخر تک قائم رہا۔

زمانۂ تعلیم میں خالدہ کی ریاضی میں رہنمائی کرنے کے لیے مدرسۂ سلطانی کے ایک استاد صالح بے کو بطور اتالیق مأمور کیا گیا اور وہ ابھی سترہ سال کی تھیں کہ اسی سے ان کی شادی ہو گئی، جس سے ان کے دو بچے بھی ہوئے۔ لیکن جب ان کے شوہر نے ایک اور شادی کرنے کا ارادہ کیا تو خالدہ نے اس سے طلاق لے لی اور پہلے سے زیادہ تندھی اور مستعدی سے ملک کی ادبی، معاشرتی اور سیاسی سرگرمیوں میں حصّہ لینے لگیں۔ انھوں نے کچھ عرصے تک نوجوان ترکوں کے اخبار طنین میں مقالات لکھ کر اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں اور تحریروں علاوہ تقریروں میں بھی ناموری حاصل کی۔ یہ ترکیہ کا دور انقلاب تھا۔ نوجوان ترک سلطان کے استبداد کے خلاف صف آرا تھے اور ملک میں آئینی نظام قائم

کرنا چاہتے تھے۔ اس جدّو جہد میں انور پاشا اور ان کے رفقائے کار پیش پیش تھے۔ خالدہ نے بھی اپنے آپ کو اس قوم پرست تحریک سے وابستہ کر لیا اور اپنی سحر انگیز تقریروں اور بصیرت افروز تحریروں سے اپنے ہم وطنوں کو ان کے جمود اور خواب غفلت سے بیدار کرنے میں نمایاں کام کیا۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے ترکی معاشرے کی اصلاح اور بالخصوص ترک عورتوں کی پست حالت کو درست کرنے کی کوشش بھی جاری رکھی اور عورتوں میں جدید تعلیم کے فروغ کے لیے کوشاں رہیں۔ جب سلطان عبدالحمید نے آئینی حکومت قائم کرنے کے کچھ عرصے بعد پارلیمنٹ کو توڑنے کا فیصلہ کیا اور قوم پرستوں کی پکڑ دھکڑ شروع ہوئی تو جن لوگوں کو سخت ترین سزا کا مستوجب قرار دیا گیا، ان میں خالدہ کا نام بھی تھا۔ گرفتاری سے بچنے کے لیے وہ مصر چلی گئیں، جہاں سے انھیں جمال پاشا نے، جو ان دنوں شام کا گورنر تھا، بیروت بلا لیا۔ وہاں خالدہ نے تعلیم نسواں کے سلسلے میں گراں قدر خدمت انجام دیں۔ ان کی نگرانی میں جگہ جگہ لڑکیوں کے لیے سکول کھولے گئے اور یتیم خانے قائم کیے گئے، لیکن جب شام پر انگریزوں کی فوج کشی کی خبر مشہور ہوئی (جو بعد میں بے بنیاد ثابت ہوئی) تو خالدہ واپس استانبول چلی گئیں اور وہاں جا کر اپنا کام جاری رکھا، جس میں ان کی دو سوتیلی بہنیں بلقیس ادیب اور نگار ادیب بھی ان کا ہاتھ بٹاتی رہیں۔ ان کی واپسی سے پہلے سلطان عبدالحمید ثانی معزول ہو چکے تھے اور ان کی جگہ محمّد خامس کو سلطان بنا کر پارلیمنٹ دوبارہ قائم کر دی گئی تھی۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کی ابتدا ہو گئی، جس میں ترک جرمنی کے حلیف تھے۔ انگریزی بیڑے نے درۂ دانیال سے گذر کر استانبول میں فوج اتار دی۔ دریں اثنا آئینی وثاق پارلیمنٹ میں باقاعدہ منظور ہو گیا تھا، لیکن انگریزوں نے وعدہ خلافی کر کے استانبول پر اپنی گرفت اور مضبوط کر دی اور مارشل لا نافذ کر کے چالیس سر برآوردہ محبان وطن کی گرفتاری کے احکام جاری کر دیے۔ ان میں خالدہ ادیب اور ان کے دوسرے شوہر ڈاکٹر عدنان بے بھی شامل تھے، جن سے انھوں نے جنگ کے آغاز سے کچھ عرصہ پہلے شادی کر لی تھی۔ خالدہ انگریزوں کی نظر میں خاص طور پر مورد عتاب تھیں، اس لیے کہ انھوں نے مارشل لا کے دوران ایک بڑے جلسۂ عام میں ایک سحر آفریں اور ولولہ خیز تقریر کر کے عوام کو سلطان اور انگریزوں کے خلاف بھڑکانے کی کوشش کی تھی۔ انگریزوں کی نظر میں ایک اور خطرناک شخصیت مصطفیٰ کمال کی تھی اور انھیں کے کہنے پر سلطان نے مصطفیٰ کمال کو آناطولی بھیج دیا تاکہ وہ وہاں جا کر انگریزوں کے حسب منشا فضا تیار کریں، لیکن جیسا کہ معلوم ہے انھوں نے آناطولی جانے کے بعد سیواس میں متوازی حکومت قائم کر لی۔ استانبول سے قوم پرست پوشیدہ طور پر ان کے پاس پہنچنا شروع ہوئے اور اس طرح سیواس میں ایک قومی اسمبلی بھی وجود میں آئی، جسے بعد ازاں انقرہ میں منتقل کر دیا گیا۔

مصطفیٰ کمال پاشا خالدہ ادیب کی جادو بیانی اور ان کی سیاسی فہم و فراست کے مداح تھے، انھوں نے خالدہ کو دعوت دی کہ وہ آناطولی آ کر ان کے ساتھ کام کریں۔ خالدہ نے یہ دعوت قبول کر لی، لیکن گرفتاری کے احکام جاری ہو جانے کے بعد استانبول سے نکلنا اتنا آسان نہ تھا؛ تاہم سنمبر ۱۹۲۰ء میں خالدہ اور ان کے شوہر باوجود انگریزوں کی کڑی نگرانی کے بھیس بدل کر بخیریت آناطولی پہنچ گئے، جہاں کمال پاشا نے ان کا گرمجوشی سے استقبال کیا اور خالدہ کو اپنی کابینہ میں شامل

کرکے تعلیم کا محکمہ ان کے سپرد کر دیا، لیکن جلد ہی ترکوں کو ایک نئی آفت کا سامنا کرنا پڑا۔ انگریزوں کی شہ سے یونانیوں نے ازمیر (سمرنا) پر حملہ کر دیا اور اس خوبصورت شہر پر قبضہ کرکے مصطفٰی کمال کے مستقر انقرہ کی طرف بڑھنے لگے۔ عصمت پاشا کی قیادت میں ترکی فوج نے، جو تعداد میں یونانی فوج سے بہت کم تھی، ان کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا، لیکن وہ ان کی پیش قدمی کو روک نہ سکی اور یونانی آگے بڑھتے ہوئے انقرہ کے قریب دریائے سقاریہ تک پہنچ گئے، لیکن اب ترکوں کی قسمت کا پانسا پلٹنے کو تھا۔ اگست ۱۹۲۰ء کی فیصلہ کن جنگ میں یونانیوں کو عبرتناک شکست ہوئی اور انہوں نے پیچھے ہٹنا شروع کیا۔ ترکوں نے ان کا تعاقب جاری رکھا یہاں تک کہ انہیں سمرنا سے بھی نکال کر آناطولی کو ان کے وجود سے خالی کر دیا۔ جنگ سقاریہ سے صرف چند روز پہلے خالدہ نے مصطفٰی کمال سے فوج میں شرکت کی اجازت مانگی، جو انہیں مل گئی؛ چنانچہ انہیں کارپورل (اون باشی) بنا کر دفتری کاموں میں مدد دینے کے لیے محاذِ جنگ پر بھیج دیا گیا۔ سقاریہ کے فوجی کیمپ میں انہوں نے ترجمان اور نامہ نگار کی حیثیت سے قابلِ ستائش خدمات انجام دیں، جن کے اعتراف میں فتح ازمیر کے بعد انہیں کارپورل سے ترقی دے کر سارجنٹ میجر بنا دیا گیا۔ ان کی ان فوجی خدمات کو یورپ میں بھی بہت سراہا گیا اور بعض انگریزی جرائد ان کا ذکر ”ترکیہ کی جون آف آرک“ کے طور پر کرتے رہے۔ ازمیر میں خالدہ ادیب نے پہلی بار لطیفہ خانم کو بھی دیکھا، جو مصطفٰی کمال کی شریکِ حیات بننے کو تھیں۔

فوجی خدمت کے دوران خالدہ کو مصطفٰی کمال اور ان کے رفقائے کار کو قریب سے دیکھنے اور ان کے کردار کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کرنے کا موقع ملا؛ چنانچہ انہوں نے اپنے اس زمانے کے تأثرات بڑی صاف گوئی اور بے باکی سے اپنی کتاب *The Turkish Ordeal* میں انتہائی دل چسپ پیرائے میں بیان کیے ہیں، جس میں کہیں کہیں طنز و مزاح کی چاشنی بھی ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے مصطفٰی کمال کے ذاتی کردار کی تصویر کشی بہت خوبی سے کی ہے اور ان کے بعض اقدامات پر دبی زبان سے اعتراض بھی کیا ہے، حالانکہ ظاہر ہے کہ دوسرے وطن پرست ترکوں کی طرح انہیں بھی مصطفٰی کمال سے بہت عقیدت تھی۔ اسی کتاب میں انہوں نے استانبول سے اپنے فرار کی کیفیت بھی تفصیل سے لکھی ہے اور عصمت پاشا، رؤف بے اور مصطفٰی کمال پاشا سے اپنی ملاقاتوں کا ذکر کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کے اس دورِ آزمائش و ابتلا کے چشم دید اور مستند حالات اس کتاب سے بہتر کہیں اور نہیں مل سکتے۔ استانبول سے دو سال کی عدم موجودگی کے بعد خالدہ ۱۹۲۳ء میں دوبارہ وہاں گئیں، جہاں کچھ عرصے قیام اور اپنے بچوں اور پرانی خادمہ مخموزہ آبلا سے ملاقات کے بعد وہ انقرہ واپس چلی گئیں اور اپنے فرائض منصبی کی ادائی اور علمی مشاغل میں منہمک رہیں۔ جنوری ۱۹۳۳ء میں وہ ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی دعوت پر دہلی آئیں اور انہوں نے جامعۂ ملّیہ میں کئی لیکچر دیے۔ دہلی کے علاوہ انہوں نے برِّصغیر کے اور کئی شہروں کی سیاحت کی، جن میں علی گڑھ، لاہور، پشاور، لکھنؤ، بنارس، کلکتہ، حیدر آباد اور بمبئی شامل ہیں، اور جگہ جگہ عام جلسوں میں لوگوں کو ترکیہ کے انقلاب کے بارے میں دل چسپ اور کارآمد معلومات فراہم کیں۔ وہ یہاں کے سرکردہ دانشوروں اور سیاستدانوں سے بھی ملیں اور ان سے باہمی دلچسپی کے امور پر تبادلۂ خیالات

کیا ۔ انھوں نے اپنے اس دورے کے حالات اپنی انگریزی کتاب *Inside India* میں لکھے ہیں ۔ اس کتاب سے خالدہ ادیب کے سیاسی فہم و فراست کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے ۔ ان کے اس سفر کے بعد سے خالدہ ادیب کے متعلق کوئی مزید معلومات نہیں مل سکیں ۔ بظاہر آخر میں انھوں نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اپنی دیہی قیام گاہ میں، جو انھوں نے انقرہ کے قریب بنا لی تھی، اپنا وقت زیادہ‌تر علمی و ادبی مشاغل میں بسر کرنے لگیں۔

انگریزی میں اپنی چار مشہور کتابوں (دیکھیے مآخذ) کے علاوہ خالدہ ادیب خانم نے ترکی میں چھے ناول اور متعدد افسانے اور مضامین بھی لکھے، جن میں سے بعض کا دنیا کی کئی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔ ان کے دو ناول ینی توران اور آتشدان گوملک (= قمیص آتشین) خاص طور پر مشہور ہیں ۔ سید سجاد حیدر یلدرم نے ان کے بعض مضامین کا اردو میں ترجمہ کیا تھا (دیکھیے خالدہ خانم، ص ۲۰ ببعد) ۔ واقعہ یہ ہے کہ ترکی کے معاصر ناول نویسوں اور افسانہ نگاروں میں خالدہ کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے اور ان کے بعض ناول اور افسانے اپنے مخصوص اسلوب بیان، شستگی زبان، پاکیزگی جذبات اور بلندی خیالات کے اعتبار سے ترکی کے بہترین ادب میں شمار کیے جا سکتے ہیں ۔ زمانۂ حال کے جن ترک مصنفین کو یورپ میں سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ خالدہ ادیب اور قرہ عثمان اوغلو ہیں، اگرچہ خود ترکیہ میں بعض دوسرے ناول نگار، مثلاً رشاد نوری گون تگین، زیادہ مقبول عوام ہیں ۔ خالدہ ادیب کو شعر گوئی میں بھی ملکہ حاصل تھا: ان کی کئی نظمیں خاصی مشہور ہوئیں ۔ خالدہ نے اپنے تعلیمی، ادبی اور سیاسی کارہائے نمایاں کی بدولت ترکیہ کی تاریخ میں ایک ایسا بلند مقام حاصل کر لیا جو ان کی کسی اور ہم وطن خاتون کو شاید ہی نصیب ہو.

مآخذ : (۱) خالدہ ادیب خانم : *Memoirs*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۲) وہی مصنفہ : *The Turkish Ordeal*، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۳) وہی مصنفہ : *Turkey faces West*، نیو ہیون ۱۹۳۰ء؛ (۴) وہی مصنفہ : *Inside India*، لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۵) اکمل ایوبی : ترکی، مطبوعات ادارۂ معارف اسلامیہ، علی گڑھ، عدد ۱۱، ۱۹۶۳ء؛ (۶) عبدالمجید عینی : ترکان احرار، مطبوعۂ راوی پرنٹنگ پریس لاہور، بدون تاریخ؛ (۷) محمد عالم : خالدہ خانم، وزیر بک ایجنسی، لاہور، بدون تاریخ ۔

(محمد وحید میرزا)

خان : (ترکی) ایک ترکی لقب، جو دراصل قاغان کا مخفف ہے اور جس کی عربی صورت خاقان [رک باں] ہے ۔ ان معنوں میں یہ لفظ "خان قاغان" کے ساتھ ساتھ اورخون Orkhun کے آٹھویں صدی عیسوی کے قدیم کتبوں میں آیا ہے ۔ دیکھیے تونیقق Tonyukuk کا کتبہ، در Redleff : *Die alt türkischen Inschriften der mongolei*، سلسلہ دوم، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، ص ۳ اور فرہنگ Glossary، ص ۹۳، میں دیا ہوا اقتباس) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی زمانے میں لفظ خان کا استعمال سب سے پہلے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں ایلک خان [رک باں] کے سکوں پر ہوا اور خاص طور سے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کی ان کتابوں میں جو اس خاندان سے متعلق ہیں ۔ تاتاریوں کے زمانے تک قاغان یا قاآن اور خان کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا تھا، مگر اس دور کے بعد قاغان یا قاآن حاکم اعلٰی کے لیے استعمال ہونے لگا اور خان سلطنت کے ایک علحدہ صوبے کے حکمران کے لیے ۔"

رفتہ رفتہ قاغان اور خاقان دونوں لقب متروک

ہو گئے اور ان کی جگہ لفظ خان نے لے لی - مغول فتوحات سے پہلے کی چند صدیوں میں عربی 'ملک'، اور فارسی 'شاہ' کی طرح ترکی لفظ 'خان' امرا کے لیے استعمال ہوتا تھا اور 'سلطان' حاکم اعلٰی کے لیے؛ مگر سلطان کا یہ مفہوم صرف مغربی ایشیا اور مصر میں باقی رہا۔ وسطی ایشیا میں جب مغول سلطنت مختلف ریاستوں میں تقسیم ہو گئی تو 'خان' کا لقب اصل حکمران کے لیے استعمال ہونے لگا اور سلطان کا لقب ان تمام خاندانوں کے افراد کے لیے جو چنگیز خان کی نسل سے تھے - ایران کی صفوی سلطنت کے نظام حکومت میں سلطان ایک چھوٹے صوبے کے گورنر کو کہتے تھے، جو 'خان' کے ماتحت ہوتا تھا اور ایک بڑے صوبے کا حاکم (گورنر) خان کہلاتا تھا۔

(W. BARTHOLD)

خَان بَالِیْق : جسے بعض اوقات خان بالق بھی لکھا جاتا ہے۔ اس کے معنی ''خان کا شہر'' ہیں اور یہ نام ہے شہر پیکنؔ کا، جو ۱۲۶۴ء کے بعد مغول شاہنشاہوں کے دارالسلطنت کے لیے مشرقی ترکی اور مغول زبانوں میں مستعمل رہا اور بعد میں باقی اسلامی دنیا نے بلکہ مغربی یورپ نے بھی اسے Cambaluc کی شکل میں اختیار کیا (Cambaluc کی دوسری صورتوں کے لیے دیکھیے : S. Hallburg : l'Extrême Orient dans la litterature et la Cortographie de l'Occident، Göteborg ۱۹۰۶ء، ص ۱۰۵ ببعد) - بقول رشید الدین (طبع Berezin، Trudi Vost. Otd. Arkh. Obshč، ج ۱۵ : فارسی متن ص ۴۴) پیکن کو (جو چینی زبان میں اس وقت Güngdū، یعنی وسطی دارالسلطنت کہلاتا تھا) اس سے بھی پہلے مغول خان بالق کہتے تھے اور بظاہر کِن Kin خاندان کے خاص شہروں میں اس کا شمار ہوتا تھا [رَکْ بہ چنگیز خان] - مغول سلطنت کے دیگر حصوں کی طرح خان بالیق میں بھی مسلمانوں کو بہت عزت حاصل تھی، چنانچہ محمود یلواچ بن محمد الخوارزمی کو (W. Barthold : Turkestan، ۱ : ۱۳۹)، جو وہاں ربیع الاوّل ۶۵۲ھ/اپریل - مئی ۱۲۵۴ء میں فوت ہوا، کئی بار شمالی چین کے گورنر کے عہدے پر متعین کیا گیا (رشید الدین، طبع Blochet، ص ۸۵، ۳۰۹) - وزیر احمد فناکتی کے قتل (۱۲۸۲ھ) اور بعد کے حالات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۵۰۸ ببعد؛ مارکوپولو، طبع Yule-Cordier، ۱ : ۴۱۵ ببعد - شہر اور شاہی نہر پر اس کی جائے وقوع کے بارے میں دیکھیے رشید الدین، طبع Blochet، ص ۴۰۰ ببعد؛ خان بالیق اور دوسرے شہروں کے درمیانی فاصلوں کے لیے دیکھیے وصّاف، طبع Hammer، ص ۲۴ و طبع ہندوستان، ص ۱۲؛ NE، ۱۳ : ۲۲۵ ببعد (العمری)؛ شریف الدین یزدی : ظفر نامہ، طبع ہندوستان، ۲ : ۲۱۹ ببعد؛ مغول سلطنت کے زوال کے بعد بھی وسطی اور مغربی ایشیا، نیز یورپ کے لوگ پیکن کو خان بالیق کہتے رہے - سلطان شاہ رُخ کے سفیر نے خان بالیق میں جو پانچ مہینے (دسمبر ۱۴۲۰ تا مئی ۱۴۲۱ء) بسر کیے۔ اس کے بارے میں دیکھیے NE، ۱۴ : ۳۲۰ ببعد؛ اس سفارت کا اصلی بیان صرف ایک مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے (Elliot، ص ۴۲۲، در کتاب خانۂ بادلین، آوکسفرڈ؛ حافظ ابرو : زبدۃ التواریخ، ورق ۳۹۰ ببعد)، مگر اس نسخے کی ابھی تک اچھی طرح جانچ پڑتال نہیں ہوئی (مختصر بیان در W. Barthold : المظفّریہ ص ۲۷؛ MI، ص ۱۰۷) - اس زمانے میں بھی پیکن میں ایک مسجد تھی - خان بالیق کا نام اٹھارھویں صدی عیسوی کے ابتدائی سالوں میں بھی ایک غیر معلوم مصنّف کی تاریخ میں آیا ہے، جو کاشغر میں لکھی گئی تھی (Zap، ۱۵ : ۲۰۱) -

سترھویں صدی کے روسی سفیروں کی رپورٹ میں یہ نام کم بلیق Kambolik (مختلف تغیرات کے ساتھ) کی صورت میں آیا ہے اور اس میں مغربی یورپ کا اثر کار فرما ہے (Ju. Arsenyew : *Puteshestviye ... ruskago poslannika Nik. Spafariya* در *Zap. Geogr. Obshč. po otd. etnogr.*، ج ۱۰، ۱ ببعد، اشاریہ۔ سپافری Spafari (جس کی سفارت کا سنہ ۱۶۷۵ء ہے) پہلا شخص ہے جس نے اس شہر کا نام شمالی چین کے تلفظ کے اثر سے پیژین Piežin لکھا ہے۔ وسطی ایشیا کے جدید ادب میں پیکن کے جو نام آئے ہیں، یعنی بچین Bačin یا باجین Bādjin مثلاً (تاریخ امانیہ، ص ۳۲؛ نیز دیکھیے *Zap*، ۱۷ : ۱۸۸۵ ببعد) ان کی اس تلفظ سے وضاحت ہو جاتی ہے۔

مآخذ: جو حوالے متن میں دیے ہیں ان کے علاوہ (۱) Ch. Schefer : *Notices sur les relations des peuples musulmans avec les chinois, depuis l'extension de l'islamisme jusqu, à la fin du XVe siècle*, *Centenaire de l' École Or. Viv.*، پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۱ تا ۳۳۔

(W. BARTHOLD)

* **خان جہان لودی**: شاہنشاہ جہانگیر [رک باں] کا ایک منظور نظر افغان، جسے شاہنشاہ اپنا فرزند کہا کرتا تھا۔ اس کا اصلی نام پیر خان تھا اور وہ دولت خان کا بیٹا تھا اور اس دولت خان لودی کی اولاد میں سے تھا جو بابر کے داخلۂ ہندوستان کے وقت پنجاب میں سب سے بڑا سردار تھا۔ پیر خان کا خطاب پہلے صلابت خان تھا اور بعد میں خان جہان ہو گیا۔ جب جہانگیر کا انتقال ہوا تو خان جہان نے سرکشی اختیار کی اور شاہجہان کو تسلیم نہ کرنے کی غلطی کا ارتکاب کیا بلکہ اس نے شاہجہان کے خود نوشتہ خط کا بھی جواب نہ دیا اور دکن میں بالا گھاٹ کو نظام الملک کے ہاتھ فروخت کر ڈالا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی جگہ مہابت خان کا تقرر ہوا اور اگرچہ اسے ایک اور عہدہ مل گیا اور وہ دربار میں آ گیا، مگر اب وہ بادشاہ کی نظروں سے گر چکا تھا اور اسے یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ اسے گرفتار کر لیا جائے گا؛ چنانچہ ایک رات وہ مع اپنے خاندان اور متوسلین کے آگرے سے بھاگ نکلا۔ اس کا تعاقب کیا گیا اور دریاے چنبل کے کنارے اس پر حملہ ہوا، جہاں اس کے بہت سے آدمی مارے گئے۔ دکن میں اس نے فرار برابر جاری رکھا، مگر بالآخر وسطی ہند میں اسے شاہجہان کے عہد حکومت کے چوتھے سال قتل کر دیا گیا اور اس کا سر شاہجہان کو بھیج دیا گیا۔

مآخذ: (۱) تاریخ خان جہان لودی؛ (۲) جہانگیر توزک، ترجمہ A. Rogers و H. Beveridge، ۱ : ۸۷ وغیرہ؛ (۳) Elliot-Dowson : تاریخ ہند، ۵ : ۶۷ و ج ۶ و ۷؛ (۴) آئین اکبری، مترجمہ بلوخمن Blochmann، ص ۵۰۲؛ (۵) بادشاہ نامہ، ج ۱ (= Elliot-Dowson، ۷ : ۲۰)؛ (۶) خافی خان: منتخب اللباب۔

(H. BEVERIDGE)

* **خان جہان مقبول خان**: یہ پہلے ہندو تھا، جس کا نام کُنّو یا کُتّو تھا اور محمد بن تغلق [رک باں] کی ملازمت میں آنے کے بعد مسلمان ہو گیا تھا۔ بادشاہ نے اسے قوام الملک کا خطاب دیا اور ملتان کا صوبیدار بنا دیا۔ بعد میں وہ نائب وزیر ہو گیا اور اپنی انتظامی قابلیت کی وجہ سے بڑا امتیاز حاصل کیا۔ فیروز شاہ تغلق [رک باں] کی تخت نشینی پر وہ وزیر بنا دیا گیا اور اسے اپنے آقا کا اٹھارہ سال تک اعتماد حاصل رہا، یہاں تک کہ اس نے ۷۷۰ھ میں انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی (Bibl. Ind.)، کلکتہ ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۱ء، ص ۶۲ ببعد،

۲۱۱ ببعد، ۳۹۲ ببعد .

(وو، لائڈن، بار اول)

• **خان خاناں** : سب سے بڑا خطاب جو دہلی کے شاھنشاھوں کی طرف سے اعلٰی ترین افسر کو دیا جاتا تھا ۔ یہ ترکی بیگلر بیگی [رک بآن] کے برابر ہے ۔ یہ خطاب بابر کے زمانے میں بھی رائج تھا اور دلاور خان پسر دولت خان کو عطا ہوا تھا ۔ جن لوگوں نے خان خاناں کے نام سے سب سے زیادہ شہرت پائی ان میں اکبر کے وزیر بیرم خان اور اس کے بیٹے عبدالرحیم [رک بآن] نے امتیاز حاصل کیا ۔ ''خان دوران'' اور ''خانِ جہان'' بھی اسی قسم کے خطابات ھیں ۔

(H. BEVERIDGE)

• **خاندیش** : [جنوبی ہند کا ایک علاقہ،] جس کے شمال میں نربدا، مشرق میں صوبۂ برار، جنوب میں اجنٹا کے پہاڑ اور مغرب میں صوبۂ گجرات واقع ھیں ۔ خاندیش کو ۱۳۸۲ء میں آزادی حاصل ہوئی جب کہ احمد فاروقی الملقّب بہ راجا احمد یا ملک راجا نے محمد بہمنی اول حاکم دکن کے خلاف بہرام خان مازندرانی کی معیت میں بغاوت کر کے راہ فرار اختیار کی اور خاندیش کو اپنا مستقر بنایا ۔ احمد فاروقی اور اس کے جانشین تمام شاھی القاب سے قطع نظر کر کے صرف خان کہلانے پر اکتفا کرتے تھے، اس لیے اس سر زمین کا نام بھی ''خاندیش'' پڑ گیا ۔ چونکہ یہ مختصر سا خطہ طاقتور سلطنتوں سے گھرا ہوا تھا اس لیے اس کے لیے کامل آزادی کا حصول دشوار تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ خاندیش کے حکمران پہلے مالوے اور بعد میں گجرات کی ماتحتی کا دم بھرتے رہے ۔ ان دونوں سلطنتوں کی باھمی چشمک سے خاندیش کی آزادی برقرار رہی ۔ میران محمد اول، جو خاندیش کے فاروقی خانوادے کا گیارھواں حکمران تھا، گجرات کے شاھی خاندان کا قریبی رشتے دار تھا ۔ اسے ۱۵۳۷ء میں گجرات کا تاج و تخت پیش کیا گیا ۔ وہ اس اعزاز کو قبول کرنے کے لیے روانہ ہوا، لیکن احمد آباد کے راستے میں انتقال کر گیا ۔ میران محمد کی سرفرازی سے حوصلہ پا کر اس کے جانشینوں نے بھی شاہ کا لقب اختیار کر لیا ۔

انتظامی اعتبار سے برھان پور خاندیش کا صدر مقام تھا، لیکن جب خطرے کا زمانہ ہوتا تو خاندیش کے حکمرانوں کے لیے قلعۂ اسیر ھی محفوظ اقامت گاہ کا کام دیتا تھا ۔ اکبر نے ۱۶۰۱ء میں فاروقی خاندان کے سترھویں اور آخری فرمانروا بہادر شاہ سے قلعہ چھین لیا ۔ جب دکن کی ولایت بشمول خاندیش دانیال کے سپرد ہوئی تو اکبر نے شہزادے کے اعزاز میں خاندیش کا نام داندیش رکھ دیا ۔ جب تک مغلوں کی سلطنت قائم رہی، سرکاری کاغذات میں داندیش ھی مذکور ہوتا رہا ۔ یہ نیا نام کبھی قدیم نام کی جگہ نہ لے سکا بلکہ آج کل تو اسے کوئی جانتا بھی نہیں ۔

مآخذ : محمد قاسم فرشتہ : گلشن ابراھیمی، بمبئی، ۱۸۳۲ء؛ (۲) عبداللّٰہ بن عمر المکی الآصفی : تاریخ گجرات (عربی) موسوم بہ ظفر الوالہ بمظفر و آلہ، لائڈن ۱۹۱۰ء، ۱۹۲۱ء، طبع ڈینی سن راس؛ (۳) Lt. Col. T.W. Haig : *The Fārūqī Dynasty of Khandesh*، (Indian Antiquary)، بمبئی ۱۹۱۸ء.

(T.W. HAIG)

• **خانزادہ بیگم** : (۱) تیمور کی بہو، جو ایک بلند مرتبہ خاتون تھی اور جس کی وہ بہت عزت کرتا تھا ۔ وہ میران شاہ کی بیگم تھی اور جب وہ پاگل ہوگیا تو یہ تبریز سے اپنے خسر کے پاس، جو اس وقت ہندوستان کی مہم سے واپس آیا تھا، اسی بات کی اطلاع دینے کے لیے سمرقند گئی ۔ اس خاتون کا ذکر کلاویگو Clavigo نے اور شرف الدین یزدی نے کیا ہے (دیکھیے دولت خان، طبع Browne، ص ۳۳۰) .

(۲) بابر کی حقیقی بہن جو عمر میں اس سے پانچ سال بڑی تھی اور اس کے ساتھ سمرقند میں تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ اسے شیبانی سے محبت ہو گئی تھی (دیکھیے محمد صالح : شیبانی نامہ ، طبع Vambery ۔ بابر کو مجبوراً اس شادی کی اجازت دینا پڑی تاکہ وہ سمرقند سے بچ کر نکل سکے ۔ شیبانی نے اس کی خالہ کو طلاق دے دی تاکہ وہ خانزادہ سے شادی کر سکے، مگر بعد میں اس نے اسے بھی طلاق دے دی کیونکہ اسے شبہہ تھا کہ وہ اپنے بھائی کا ساتھ دے رہی ہے ۔ اس سے اس کا ایک لڑکا خانان شاہ پیدا ہوا تھا، جو بلخ کا گورنر مقرر ہوا، مگر اوائل عمر ہی میں اس کا انتقال ہو گیا ۔ طلاق پانے کے بعد خانزادہ بیگم نے ایک سید سے شادی کر لی، جس کا نام شیخ ہادی تھا، مگر شیخ ہادی اور شیبانی دونوں مرو کی جنگ میں مارے گئے ۔ اس کے بعد شاہ اسمٰعیل صفوی نے اسے بابر کے پاس بھجوا دیا اور اس نے مہدی سے شادی کی (حبیب السیر، ۲ : ۳۷۲، بذیل محمد زمان) ۔ ۹۵۲ء میں اس کا افغانستان میں انتقال ہو گیا ۔ اپنے بھتیجے کے بیٹے اکبر کی نگرانی اس زمانے میں جب اس کی ماں ایران میں تھی، اس کے سپرد تھی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ خانزادہ بیگم بہت اچھی خاتون تھی اور اس کی بہت عزت کی جاتی تھی ۔ وہ یہ دیکھ کر بہت خوش ہوتی تھی کہ اکبر کی اس کے بھائی بابر کے ساتھ بہت مشابہت پائی جاتی ہے (گلبدن : ہمایوں نامہ، ترجمہ : *Memoirs of Humāyūn*، ص ۲۷) .

(H. BEVERIDGE)

خانفو : تیسری اور چوتھی صدی ہجری / نویں اور دسویں صدی عیسوی میں چین کی سب سے اہم بندرگاہ کا عربی نام ہے ۔* مغربی ایشیائی قوموں کے ساتھ بحری راستے سے چین کی جو تجارت تھی، یہ بندرگاہ اس تجارت کا مرکز تھی ۔ جیسا کہ اب عام طور سے یقین کیا جاتا ہے یہ شہر ''بلاشبہ کینٹن Canton ہے'' ۔ اس کے برعکس پہلے اس بات پر زور دیا جاتا تھا (J. Klaproth : در *J.A*، ۱۸۲۴ء، ۵ : ۲۰؛ I. Hallberg : *L'Extrême Orient*، Göteborg ۱۹۰۶ء، ص ۲۱۳) کہ خانفو Canton نہیں بلکہ کانفو یا کانفو ہے جس کا ذکر مارکو پولو Marco Polo نے کیا ہے (ترجمہ از Yule-Cordier، ۲ : ۱۸۹ و حاشیہ بر صفحہ ۱۹۹) اور جو کینٹن سے دور شمال کی جانب واقع ہے یعنی Hang-čou-fu کی بندرگاہ؛ لیکن اس خیال کی اس امر سے تردید ہو جاتی ہے کہ اس زمانے کی چینی تاریخ میں بھی کینٹن کا ذکر ایک بہت اہم بندرگاہ کی حیثیت سے آیا ہے، جو بیرونی تجارت کا مرکز تھی ۔ ۷۵۸ء میں عرب اور ایرانی بحری قزاقوں نے کینٹن Canton کو لوٹ لیا (مثلاً E. Chavannes : *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۷۳)؛ اس واقعے کا ذکر عربوں نے نہیں کیا ہے ۔ عربی مصادر (مثلاً ابو زید السیرافی، در Reinaud : *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine*، پیرس ۱۸۴۵ء، ۲ : ۶۳ (متن)؛ المسعودی : مروج، ۱ : ۳۰۳؛ ابن الاثیر، ۷ : ۲۲۱) میں آیا ہے کہ چینی باغی ہوانگ چاؤ Huang-č'ao نے ۲۶۳ھ/۸۷۷ء تا ۸۷۸ء میں خانفو کو تباہ کر دیا اور مسلمانوں، عیسائیوں، یہودیوں اور زرتشیوں کی ایک بہت بڑی تعداد (ایک لاکھ بیس ہزار یا دو لاکھ) ہلاک ہو گئی ۔ چینی تواریخ کے مطابق Huang-č'ao نے کینٹن کو ۸۷۹ء میں مسخر کر لیا تھا ۔ اس سلسلے میں بھی اس شہر کی اس اہمیت کا ذکر آیا ہے جو اسے غیر ملکی تجارت کے لحاظ سے حاصل تھی (P. Pelliot : در *T'oung Pao*، ۱۹۲۲ء، ص ۴۰۱) ۔ ابن خرداذبہ (*B.G.A.*، ۶ :

۹۶ متن)۔ خانفو کے محل وقوع کے بارے میں لکھا ہے کہ خانفو چین کی انتہائی جنوبی بندرگاہ لوقین ہے، جسے اب ھنوئی Hanoi کہتے ہیں، سمندر کے راستے چار دن کی مسافت پر اور خشکی کے راستے بیس دن کی مسافت پر تھا اور جیسا کہ F. Hirth اور W. W. Rockhill (Chao Ju-Kua، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۱ء، ص ۲۲) الادریسی کے حوالے سے بیان کرتے ہیں، یہ بات صرف کینٹن پر صادق آ سکتی ہے۔ خانفو کا تلفظ (جسے چینی میں Kuang [čóu] fu لکھا جاتا ہے) اب یقینی سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ مخطوطات میں "ف" کے بجاے اکثر اوقات "قاف" آیا ہے اور ڈخویہ (B.G.A.، محلّ مذکور) نے بھی خانقو (ھانگ کانگ) کو ترجیح دی ہے۔ مستند عربی مؤلفین کے بیان کے مطابق اس شہر سے حکومت کو پچاس ہزار دینار (یعنی تقریباً چالیس ہزار پونڈ یومیہ وصول ہوتے تھے (Reinaud : کتاب مذکور، متن، ص ۱۴)۔ جب کوئی غیر ملکی جہاز آتا تو شاھنشاہ خواجہ سراؤں کو بھیج دیتا تھا اور وہ وہاں جا کر بہترین سامان تجارت چھانٹ لیتے تھے (کتاب مذکور، متن، ص ۲۷ ببعد)۔ خانفو اور دارالسلطنت خُمدان (Si-nagan-fu) کا درمیانی راستہ طے کرنے کے لیے مسافر کو دو مہینے درکار ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۷۷ و ۱۰۳)۔ خانفو کے گورنر کا لقب دِیفُو تھا (کتاب مذکور، ص ۳۸)۔ Reinaud کے قول کے مطابق (حاشیہ ۸۱ = ۲ : ۲۷) خانفو کا لفظ چینی لفظ Či-fu ھی کی ایک صورت ہے۔

(W. BARTHOLD)

• **خانِقِین** : عراق عجم کا ایک شہر، جو دریاے حُلوان چای (Hulwān-Čai) پر واقع ہے۔ ایک روایت ہے کہ حِیرہ کے بادشاہ نُعمان پنجم کو اس کے فرمانروا، یعنی ساسانی بادشاہ خسرو دوم کے حکم سے یہاں مرتے دم تک قید رکھا گیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ساسانی دور میں یہاں کوئی قلعہ تھا۔ خانقین کے پل کو بھی ساسانی دور ھی کی یادگار سمجھنا چاہیے۔ یہ پل اینٹ اور گچ کا بنا ہوا ہے اور اس میں کئی محرابیں دریا کے آرپار ہیں۔ محرابوں کی تعداد چوبیس بتائی جاتی ہے اور ہر محراب بیس ہاتھ چوڑی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی فتح کے وقت خانقین کے مقام پر ایک جنگ ہوئی تھی؛ اسی وجہ سے ابن الفقیہ نے "یوم الخانقین" کا ذکر کیا ہے۔ عربوں کے دور حکومت میں خانقین ایک چھوٹا سا شہر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک سیاح کی نگاہ میں یہ بغداد کی شان و شوکت کے مقابلے میں محقیر نظر آتا تھا اور بغداد سے خراسان جانے والی سڑک پر ایک بہت معمولی اور غیر وقیع منزل کی حیثیت رکھتا تھا۔ ابن المعتزّ نے خانقین کی شراب کی تعریف کی ہے۔ مِسْعَر کے بیان کے مطابق خانقین میں نفت (مٹی کا تیل) کا ایک چشمہ تھا، جس سے حکومت کو بہت آمدنی ہوتی تھی۔ ۲۱۹ھ/۸۳۴ء میں الجزیرہ کے زیریں حصے یعنی عراق میں زُطّ قوم کی بغاوت کو دبا دیا گیا اور انھیں خانقین کے علاقے میں منتقل کر دیا گیا۔

دور حاضر میں اس مقام کا ذکر بار بار ایک جنکشن سٹیشن کی حیثیت سے آتا ہے جہاں پر بغداد ریلوے کی ایک شاخ کو روس کی مجوزہ ایرانی ریلوے سے ملا دیا جائے گا۔

مآخذ : (۱) الیعقوبی، طبع ھوتسما Houtsma، ۱ : ۲۳۰ و ۲ : ۵۷۶؛ (۲) البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۲۷۶؛ (۳) ابن الفقیہ، در BGA، ۵ : ۲۴۲؛ (۴) الطّبری، طبع ڈخویہ، ۱ : ۲۰۲۸، ۳ : ۱۱۶۸؛ (۵) ابن رُستہ، در BGA، ۷ : ۱۶۳؛ (۶) کتاب الاغانی، ۲ : ۳۱ و ۸ : ۱۸۶؛ (۷) المقدّسی، در BGA، ۳ : ۱۲۱؛ (۸) البکری، طبع دیسلان de Slane، ص ۳۲۰؛ (۹) یاقوت : معجم، طبع وسٹنفلٹ

Wüstenfeld، ۲ : ۳۹۳؛ (۱۰) لسٹرینج G. le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۶۱، ۶۲، ۸۰۔

(P. SCHWARZ)

(خانوادۂ) تُرکہ : اصفہان کا ایک خاندان، جس میں عہد مغول سے صفویوں کے آخری زمانے تک متعدد ارباب علم اٹھے اور نام آور شخصیتیں وجود میں آئیں۔ اصل کے لحاظ سے یہ خاندان خجند سے تعلق رکھتا ہے اور چونکہ یہ ترکی زبان بولتے تھے اس لیے "تُرکہ" کہلائے، اور اصفہان چلے آنے کے بعد، ترکۂ اصفہانی مشہور ہوے۔ مدّتوں اصفہان میں عہدۂ قضا اور امور شرعی کا نظم و نسق تقریباً اس خاندان میں موروثی رہا۔

اس خاندان کی سب سے زیادہ مشہور علمی شخصیتیں حسب ذیل ہیں :-

(۱) ابو حامد صدرالدین محمد تُرکہ : جس کا شمار اپنے زمانے کے اول درجے کے علما میں ہوتا تھا، مغول دربار میں عزت اور احترام سے رہا۔ خواجہ رشید الدین فضل اللہ اس کا بہت معتقد تھا۔ صدرالدین اور رشید الدین کی باہم خط و کتابت رہی ہے۔ خواجہ رشید الدین کے تین خط دستیاب ہوے ہیں، جو اس نے مولانا صدرالدین کو لکھے۔ ان میں اوّل سے آخر تک مولانا کے بلند منصب، اثر اور اعتبار کا ذکر ہے۔ رشید الدین نے ان میں سے ایک خط میں مولانا کو "علم و یقین کے ملک کا بادشاہ" لکھا ہے اور اس سے استفادہ کرنے کو (ان کی رضا جوئی کو) واجب سمجھا ہے۔ اسی لیے اس نے خواجہ علی فیروزانی کو اصفہان بھیجا کہ صدرالدین محمد کی خدمت میں حاضر ہو اور اس کی حسب مرضی اصفہان کے مروّجہ قانون کی نئے سرے سے حد بندی کرے، پرانے دفتروں کو دھو ڈالے، مالیات میں تخفیف کرے اور نئی رسموں کو مٹا ڈالے۔

صدرالدین محمد نے متألہوں کے شبہات دور کرنے کے لیے ایک رسالہ لکھا تھا، جسے صائن الدین علی نے اور زیادہ بڑھا کر از سر نو مرتب کیا اور اس کا نام التمہید فی شرح قواعد التوحید رکھا۔

صدرالدین محمد ساتویں صدی ہجری کے نصف آخر میں پیدا ہوا اور آٹھویں صدی ہجری کے اوائل تک زندہ رہا۔

(۲) خواجہ افضل الدین محمد بن صدر الدین محمد تُرکہ : جسے شیخ الاسلام خواجہ افضل الدین نام دیا گیا ہے، اپنے باپ کی جگہ اصفہان کے اندر شرعی وقضائی امور کے نظم و نسق میں مشغول رہتا تھا۔ وہ آٹھویں صدی ہجری کے علما میں سے ہے۔ اس کے کئی بیٹے تھے، جن میں سے ایک صائن الدین علی تُرکہ ہے۔

(۳) صائن الدین علی بن افضل الدین محمد بن صدرالدین تُرکہ : گورگانیوں کے عہد میں خانوادۂ تُرکہ کا مشہور ترین شخص ہوا ہے۔ جب تیمور نے اصفہان فتح کر لیا تو ۷۹۰ھ کے اندر اس نے صائن الدین علی اور اس کے بھائیوں کو سمرقند روانہ کر دیا۔ صائن الدین نے پچیس سال تحصیل علم کے بعد تکمیل علوم اور زیارت بیت اللہ کے ارادے سے عراق، شام، حجاز اور مصر کا سفر کیا اور ممالک مذکورہ میں تقریباً پندرہ سال گزارے۔ مصر پہنچ کر اس نے سراج الدین بوالفینی (بلقینی) کی شاگردی اختیار کی۔

صائن الدین علم فقہ، حکمت، تصوف اور علوم غریبہ، مثلاً علم نقطہ، علم حروف، علم اعداد اور علم جفر، میں مہارت رکھتا تھا اور اس سلسلے میں سے ہر ایک پر اس کا کوئی نہ کوئی مقالہ یا رسالہ موجود ہے۔ عراق سے واپسی پر تیمور کی وفات کی خبر پا کر اس نے اپنے مولد اصفہان میں اقامت اختیار کر لی اور تعلیم و تدریس میں مشغول

ہوگیا۔ جب پیر محمد فارس کا حاکم ہوا تو اس نے صائن الدین کو شیراز بلا لیا۔ پیر محمد کے قتل (٨١٣ھ) کے بعد میرزا سکندر کے درباری علما میں شامل ہونے کی عزت حاصل کی۔ ٨١٧ھ میں سکندر، شاہرخ سے بگڑ بیٹھا تو شاہرخ نے اصفہان اور فارس سنبھال لیا اور صائن الدین علی نے گوشہ نشینی اختیار کر لی، لیکن دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کے باعث چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا۔ اس نے مجبوراً خراسان کے دو سفر کیے۔ دوسرے سفر میں اسے شاہرخ کی نظر التفات نصیب ہوئی، جس نے اسے ولایت یزد کا قاضی مقرر کر دیا۔ کچھ عرصہ یزد میں رہا لیکن حاسدوں نے پھر ستانے پر کمر باندھی اور اس پر صوفی ہونے کا الزام لگایا۔ ٨٢٠ھ میں اس نے اپنے اعتقاد پر ایک رسالہ لکھا جس میں وہ کہتا ہے کہ میرا عقیدہ ائمۂ اہل سنت والجماعت کے عقیدے کے سوا کچھ اور نہیں۔ ایام جوانی اور طالب علمی کے زمانے میں اگر کچھ ایسے علوم میں انہماک رہا جو ان اصول کے خلاف تھے، تو وہ از رہ اعتقاد نہ تھا، بلکہ ہر علم کے سیکھنے اور حصول فضائل کے لیے تھا، جو اہل علم و ادب کا شیوہ ہے اور ان کے رسم و رواج کے عین مطابق ہے۔

یہ سب کچھ ہوتے ہوئے بھی اسے ہرات جانا پڑا اور بظاہر اس کے بعد ٨٣٠ھ تک وہیں رہا۔ اس سال جب شاہرخ پر حملہ ہوا تو صائن الدین بھی ان لوگوں کی لپیٹ میں آ گیا جن پر حملے کا الزام تھا۔ گرفتاری کے بعد اسے بہت بری طرح ہرات سے ہمدان، کردستان اور تبریز کی طرف جلا وطن کر دیا گیا۔ اس کے بعد امیر علاء الدین کی طلب پر تبریز سے گیلان چلا آیا، شعبان ٨٣٢ھ میں شاہرخ کے لشکرگاہ میں پہنچا مگر حضوری نصیب نہ ہوئی۔ شاہرخ کی روانگی کے بعد سمنان سے نطنز چلا گیا اور کچھ مدت اس شہر میں بسر کی حتّٰی کہ رمضان ٨٣٣ھ میں آذربیجان سے شاہرخ کی واپسی پر صائن کو قلعے میں باریابی میسر آئی۔ شاہ نے اس سے ان نقصانات کی، جو اسے پہنچے تھے، تلافی کا وعدہ کیا۔ بعد میں جو عریضہ صائن الدین نے شاہرخ یا بایسنغر کو بھیجا، اس میں لکھتا ہے: ”جو حکم آپ نے فرمایا تھا کہ جس شخص نے جو چیز اس غریب سے لی ہے، واپس کر دے، اس کے اجرا کا حکم صادر فرمایا جائے“۔ مزید تحریر کرتا ہے کہ ”فقیر کے عیال و اطفال قرض خواہوں کے پاس رہن ہیں، چاہتا ہوں کہ جو کچھ میرے ہاتھ لگے اس سے میں اپنا قرض ادا کروں“۔

صائن الدین نیشاپور میں بھی کچھ مدت قاضی رہا۔ اس کا تقرر بظاہر مندرجۂ بالا واقعات کے بعد ہوا ہوگا۔ اس کی وفات پیر کے دن ٢٠ ذوالحجہ ٨٣٥ھ کو ہرات میں واقع ہوئی۔ وہ فارسی و عربی میں شعر کہتا تھا۔ فارسی و عربی دونوں زبانوں میں اس کی مندرجۂ ذیل تالیفات ہیں:

(الف) فارسی تالیفات:

(١) نفثة المصدور اول؛ (٢) نفثة المصدور ثانی؛ (٣) شرح قصیدۂ تائیۂ ابن فارض؛ (٤) تحفۂ علائیہ؛ (٥) رسالۂ اعتقاد؛ (٦) مدارج ابہام الافواج؛ (٧) اسرار الصلوٰة؛ (٨) رسالہ در اطور ثلاثہ تصوف؛ (٩) شرح لمعات شیخ عراقی؛ (١٠) رسالہ شق القمر و بیان ساعت؛ (١١) رسالہ نقطہ؛ (١٢) رسالہ در معنی دہ بین ابن عربی؛ (١٣) مبدأ و معاد؛ (١٤) رسالۂ انجام؛ (١٥) مناظرہ بزم و رزم؛ (١٦) سوال الملوک؛ (١٧) سلم دارالسلام فی بیان حکم احکام ارکان اسلام؛ (١٨) رسالہ خواص علم حروف؛ (١٩) ترجمہ اخبارے چند از حضرت علیؓ بن ابی طالب۔

(ب) عربی تالیفات:

(١) شرح قصیدہ تائیہ ابن فارض، (ناقص)؛ (٢) التمہید فی شرح قواعد التوحید؛ (٣) حواشی و

اصطلاحات؛ (۴) مناہج؛ (۵) فصوص الحکم؛ (۶) کتاب مفاحص؛ (۷) رسالہ بائیہ؛ (۸) رسالہ محمدیہ؛ (۹) توضیح و تعلیقات کشاف؛ (۱۰) مہر نبوت؛ (۱۱) رسالہ بسملہ؛ (۱۲) رسالۂ انزالیہ۔

(د) خواجہ افضل الدین محمد صدر ترکہ:

سلطان محمد ولد بایسنغر کے خاص دوستوں میں سے تھا۔ سلطان محمد ۸۵۰ھ میں ملک فتح کرنے کا ارادہ کر کے قم سے اصفہان گیا اور اس شہر پر قبضہ کر لیا۔ پھر شیراز کی طرف جھپٹا۔ افضل الدین اور سادات کا ایک اور گروہ بھی اس کے لشکر میں تھا۔ جب شاہرخ خراسان سے اصفہان کی حدود میں پہنچا تو شہزادے نے شیراز کا محاصرہ ترک کر دیا اور کردستان کو بھاگ گیا؛ لیکن شاہرخ کے ایک مصاحب خاص نوجوان اسمٰعیل نامی نے اصفہان کے نواح گندمان میں جو اصفہان سے پندرہ فرسخ ہے، اکابر اصفہان کے ایک گروہ کو گرفتار کر لیا اور اصفہان لے گیا۔ شاہرخ ان کو ساوہ لے گیا اور قاضی امین الدین (امام الدین) فضل اللہ، خواجہ افضل الدین ترکہ، شاہ علاءالدین محمد نقیب، مولانا عبدالرحمٰن، شاہ نظام الدین گلستانہ اور خواجہ امیر احمد چوہان کو ساوہ کے ایک دروازے پر ایک ایک کی گردن میں پھندا ڈال کر لٹکا دیا۔ خواجہ افضل الدین کی رسّی دو مرتبہ ٹوٹی۔ وہ فریاد کرتا تھا کہ شاہرخ سے کہو: ''یہ تکلیف ہم پر ایک لمحے سے زیادہ نہیں رہے گی، اس کے لیے تو اپنی پچاس سالہ نیک نامی برباد نہ کر''! ان بزرگوں نے بہتیری کوشش کی لیکن کوئی فائدہ نہ ہوا اور ۱۳ رمضان ۸۵۰ھ کو بحال تباہ شہید ہو گئے۔

افضل الدین کی یادگار محمد شہرستانی کی کتاب الملل و النحل کا فارسی ترجمہ ہے، جو باقاعدہ تعلیقات کے ساتھ محمد شاہ حاکم اصفہان نے شاہرخ مرزا کے نام معنون کر کے مرتب کیا اور اس کا نام تنقیح الادلۃ والعلل فی ترجمہ کتاب الملل و النحل رکھا۔ ترجمے کا یہ کام ۱۳ رجب المرجب ۸۴۳ھ، اتوار کو عصر کے وقت ختم ہوا۔ بعد کو ۱۰۲۰ھ میں مصطفٰی بن الشیخ خالقداد الہاشمی ثم العبّاسی نے شاہ جہانگیر کے حکم سے ازسرنو لاہور میں تحریر کیا اور اس کا نام توضیح الملل رکھا۔ خواجہ افضل الدین شعر بھی کہتا تھا اور ترجمۂ الملل و النحل میں اپنے چند شعر لکھے ہیں، لیکن اس کے اشعار دلنشین نہیں ہیں۔

(ہ) افضل الدین محمد ترکہ:

صفوی دور کے علما میں سے ہے اور شاہ طہماسپ اول، شاہ اسمٰعیل ثانی اور سلطان محمد کا ہم عصر ہے۔ وہ علوم عقلیہ و نقلیہ کا جامع تھا۔ شاہ طہماسپ ثانی کے زمانے میں اصفہان سے قزوین گیا، شاہ نے اس کی طرف توجہ کی اور وہ فوج میں مدرس اور قاضی بن گیا۔ شاہ اسمٰعیل ثانی کے زمانے میں دربار میں علما کی آمد و رفت اسی کے مشورے سے ہوتی تھی۔ شاہ اسمٰعیل ثانی کی وفات کے بعد قزوین سے پھر اصفہان آیا اور قاضی کے عہدے پر مقرر ہوا: لیکن حکّام وقت سے مخالفانہ روّیے کی وجہ سے مشہد چلا گیا اور رضوی خدام میں شامل ہو کر ایک حلقۂ درس بھی قائم کر لیا۔

۹۹۱ھ میں سلطان حمزہ میرزا کی سفر خراسان سے واپسی پر عراق لوٹ آیا لیکن رے میں فوت ہو گیا۔

(و) جلال الدین محمد ترکہ:

شاہ عباس اعظم کے عہد کے درجۂ اول کے علما میں سے ہے۔ وہ شیخ بہاء الدین عاملی کا ہم عصر ہے۔ علمی اعتبار سے وہ شیخ عاملی کا اور روحانیت کے لحاظ سے شیخ بہائی کا ہم پایہ ہے۔۔۔۔

مآخذ : بعض تذکروں مثلاً عرفات العاشقین وغیرہ میں اس خاندان کے دیگر افراد کا بھی ذکر ہے : (۱) قاضی ابو بکر تہرانی اصفہانی : تاریخ دیار بکریہ، ص ۲۰۶ تا ۲۱۳، مخطوطہ، قومی کتابخانہ، پیرس (نا شائع شدہ)؛ (۲) روملو : احسن التواریخ، مخطوطہ، ۱ : ۹۹ و ۱۰۰، قومی کتابخانہ، پیرس، (نا شائع شدہ)؛ (۳) محمد الملقب بہ مصلح الدین لاری : مرآۃ الادوار و مرقاۃ الاخبار، مخطوطہ، عدد ۴۹۰۲، کتابخانہ موقوفۂ ملک، تہران (نا شائع شدہ)؛ (۴) مطلع سعدین، طبع محمد شفیع لاہوری، ص ۳۳۶ ببعد؛ (۵) احمد بن علی کاتب : تاریخ جدید یزد، یزد، ۱۳۱۷ ہجری شمسی، ص ۳۴۲ تا ۳۴۵، ۳۵۲؛ (۶) مجمل فصیحی، طوس۔ مشہد، ص ۲۷۰؛ (۷) مکتوبات رشیدی، طبع محمد شفیع لاہوری، ۱۳۶۷ھ؛ (۸) ریاض العلماء، مخطوطہ کتابخانہ موقوفہ ملک تہران (غیر مطبوعہ)؛ (۹) سکندر بیگ : عالم آرای عباسی، مطبوعۂ اصفہان؛ (۱۰) حبیب السیر، ۳ : ۹، تہران؛ (۱۱) صائن الدین ترکہ : مجموعۂ رسائل و کتب، مخطوطہ کتابخانۂ ملک الشعراء بہار؛ (۱۲) تنقیح الادلۃ والعلل فی ترجمۃ کتاب الملل و النحل، طبع دوم، تہران ۱۳۳۵ شمسی؛ (۱۳) توضیح الملل (ترجمۂ الملل و النحل)، عکسی نسخہ خطی، مترجمۂ مصطفٰی بن خالق داد، کتابخانۂ موزۂ برطانیہ لنڈن؛ (۱۴) ملک الشعراء بہار : سبک شناسی، ۳ : ۲۰۸، ۲۳۰؛ (۱۵) عرفات العاشقین، مخطوطہ، کتابخانہ موقوفۂ ملک تہران (غیر مطبوعہ)؛ (۱۶) مجالس المؤمنین، تہران، ۲ : ۱۴۳ ببعد؛ (۱۷) ریاض العارفین، تہران، ۱۳۱۶ شمسی، ص ۳۷۵؛ (۱۸) طریق الحقایق، مطبوعۂ تہران؛ (۱۹) طومار، کتابخانہ مرحوم سید حسین شہشہانی، تہران۔

(سید محمد رضا جلالی نائینی)

* **خانہ** : (ف)، بمعنی مکان، گھر ۔ اس کا اشتقاق خن سے ہے جس کے معنی ہیں ‘‘کھودنا’’ اور جو کندن کی ہا آمیز [aspirated] صورت ہے ۔ اسی وجہ سے اس کے معنی مقام اور شطرنج کی بساط کا ایک خانہ بھی ہیں ۔ یہ لفظ اور بہت سے لفظوں کے ساتھ مل کر استعمال ہوتا ہے، مثلاً کتاب خانہ یا کتب خانہ بمعنی (‘‘لائبریری’’، بہتر خانہ ‘‘فوج کا بینڈ’’ (باجا)، طبل خانہ ‘‘نقارے کا بینڈ (باجا)’’ جو مصر کے مملوک سلطانوں کے زمانے میں ہوتا تھا، ‘‘توپ خانہ’’ توپوں کا سلاح خانہ، آبدست خانہ ‘‘پانی رکھنے کی جگہ’’ وغیرہ ۔ اس کا استعمال اینگلوانڈین مخلوط زبان میں بھی پایا جاتا ہے جیسے ‘‘جم خانہ’’ ‘‘کھیلوں کا اجتماع’’ جس میں لفظ جیم (Gym) ‘‘جمناسٹک’’ کا مخفف ہے ۔ Yule : *Hobson Jobson*، بذیل مادّہ) ۔

(CL. HUART)

* **خَبَر** : (ع ؛ جمع : اخبار، اَخابیر)، بیان اور اطلاع ۔ یہ لفظ قرآن مجید میں کسی خاص سیاق و سباق کے ساتھ استعمال نہیں ہوا ہے ۔ حدیث میں اس لفظ کا استعمال علاوہ اور مقامات کے اس روایت میں ہوا ہے، جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح جنّ چوری چھپے آسمان سے اطلاع حاصل کرتے ہیں (خبر من السماء) اور کس طرح ان پر دہکتے ہوئے شہاب ثاقب پھینکے جاتے ہیں تاکہ ان کو سخن چینی سے باز رکھا جائے (البخاری، کتاب الاذان، باب ۱۰۵؛ مسلم : کتاب الصلوٰۃ، حدیث ۱۴۹؛ الترمذی : کتاب التفسیر، سورہ ۷۲، حدیث ۱) ۔

البخاری نے اپنی کتاب الصحیح میں ایک ‘‘کتاب’’ کا عنوان اخبار الآحاد رکھا ہے جس میں جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، اذان، صلوٰۃ، روزہ، قانون وراثت اور طریق عدالت سے متعلق ان احادیث کی صحت سے بحث کی گئی ہے جن کو محض شخص واحد کی سند سے بیان کیا گیا ہے ۔

الغزالی نے اخبار کی اصطلاح ایسی احادیث کے لیے

استعمال کی ہے جن کا سلسلہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم تک پہنچتا ہے۔ انھوں نے صحابہؓ کے اقوال کے لیے ایک دوسری اصطلاح 'آثار' وضع کر کے ایک کو دوسرے سے ممیز کیا ہے (دیکھیے ان کی کتاب احیاء بمواضع کثیرہ)۔ اس قسم کی اصطلاحات اور ان کے مختلف معانی کے لیے دیکھیے لین Lane: مدّ القاموس بذیل "خبر" اور تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع Sprenger اور Nassau Lees، بذیل مادّہ [نیز کیمبـ اصول حدیث]۔

علاوہ ازیں لفظ 'اخبار' تاریخی کتابوں کے عنوانات میں بھی پایا جاتا ہے (دیکھیے براکلمان Brockelmann: *Gesch. d. arab Litt.*، اشاریہ ۲)۔

صوبوں کے صدر مقامات میں سلطان کی طرف سے جو عہدے دار مقرر ہوتے تھے، ان میں سے ایک صاحب الخبر بھی ہوا کرتا تھا جس کا یہ فرض تھا کہ اپنے آقا کو تمام تازہ واقعات کی خبر پہنچائے، مثلاً اجنبی لوگوں کے آنے کی اطلاع دے، وغیرہ وغیرہ۔ یہ عہدہ اکثر اوقات صاحب البرید کو دیا جاتا تھا۔ دیکھیے Dozy: *Supplement*، بذیل مادّہ اور وہاں جو حوالے مذکور ہیں۔ جہاں تک اصطلاح کا تعلّق ہے علم نحو میں مسند کو خبر کہتے ہیں۔

(A.J. WENSINCK)

⊗ **خَبَرِ واحد**: رَكَ بہ اصولِ حدیث۔

* **خَبْن**: [(ع): بمعنی چھوٹا کرنا، کم کرنا]، عروض کی ایک اصطلاح [اور زحاف منفرد کی ایک قسم ہے] جس میں دوسرے حرف کو حذف کر دیتے ہیں جب کہ وہ ساکن ہو اور ایسے رکن بحر کا جز ہو، جس کی ابتدا سبب خفیف سے ہوتی ہو (دیکھیے مقالۂ عَروض)، مثلاً (۱) فاعلن [کا الف حذف ہو کر] فعلن رہ جائے گا؛ (۲) مُستفعلن [کا سین حذف ہو کر] مُتَفعلن رہ جائے گا جو مفاعلن بن جائے گا؛ [(۳) فاعلاتن کا الف حذف ہو کر فعلاتن رہ جائے گا]۔ خَبن بحر مدید، بسیط، رجز، رمل، سریع، منسرح، خفیف، مقتضب، مجتث اور متدارک میں پایا جاتا ہے۔

مآخذ: [(۱) محیط الدائرۃ، بذیل الزحاف؛ (۲) جرجس مناسا: کتاب الجدول الصافی فی علم العروض و القوافی، بیروت ۱۸۸۷ء، جدول ۱، الزحاف المنفرد؛ (۳) لویس شیخو: کتاب علم الادب، الٰہ آباد بدون تاریخ، ص ۳۸؛ (۴) الخفاجی: العروض و القوافی، بذیل الزحاف؛ (۵) الدمنھوری: الحاشیۃ الکبریٰ، ۱۳۳۳ھ، ص ۲۹؛ (۶) لسان العرب، بذیل مادّہ]۔

(محمد بن شنب [و ادارہ])

خُبَیبؓ بن عَدِی الْاَنْصاری: [اَلْاَوسی]، * ⊗

نامور صحابی، غزوہ بدر اور احد میں شرکت کی]۔ اسلام کے اولین شہدا میں سے ہیں۔ [وہ اس تبلیغی وفد میں شامل تھے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے صفر ۴ھ میں قبیلۂ عَضَل اور قارہ کے چند معززین کی درخواست پر ان قبیلوں کے لوگوں کو اسلام سکھانے کے لیے بھیجا]۔ جب دس صحابہ کی یہ چھوٹی سی جماعت مکّہ مکرمہ اور عُسفان کے درمیان [الرَّجیع [رَكَ بآں] کے مقام پر پہنچی تو غداری کر کے بنو لحیان کے دو سو آدمیوں نے جن میں ایک سو تیر انداز تھے، سوچے سمجھے منصوبے کے تحت انھیں گھیر لیا]۔ نرغے میں گھری ہوئی اس چھوٹی سی جماعت کے قائد حضرت عاصم بن ثابت الانصاریؓ نے [جرأت و بہادری سے کام لیتے ہوئے قلت تعداد اور ناسازگار حالات کے باوجود مقابلے کی ٹھان لی]۔ بعض راویوں کے قول کے مطابق قائد کا نام مَرثَد تھا۔ وہ اور چھے دوسرے افراد [کفار کا مقابلہ کرتے ہوئے] شہید ہو گئے، مگر حضرت خبیب، زیدؓ بن الدَّثِنَہ اور ایک تیسرے شخص [عبداللہؓ بن طارق] نے [کفار کے امن و سلامتی کے وعدوں پر اعتبار کرتے ہوئے] ہتیار ڈال دیے۔ [کفار نے [بد عہدی کی] اور ان تینوں صحابیوں کو گرفتار

کر کے مکّے لے چلے ۔ راستے میں مَرّالظَّہران کے مقام پر حضرت عبد اللہؓ بن طارق نے اپنا ہاتھ ہتھکڑی سے نکال کر تلوار تھام لی، مگر کفار نے پتھر مار کر انھیں شہید کر دیا]۔ باقی دونوں صحابیوں کو مکّے میں لے جا کر فروخت کر دیا گیا ۔ حضرت خُبیب کو الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مَناف کے وارثوں کے [سپرد کر دیا گیا]۔ ان لوگوں نے انھیں سولی پر لٹکا کر بے بسی کی حالت میں اس بات کا انتقام لینے کے لیے شہید کر دیا کہ انھوں نے جنگ بدر میں الحارث کو قتل کر دیا تھا۔

سولی پر لٹکانے جانے سے پہلے حضرت خبیبؓ نے دشمنوں سے اجازت لے کر دو رکعت نماز ادا کی جو شہدا کے لیے سنّت بن گئی ۔ کہا گیا ہے کہ حضرت خبیبؓ نے شہادت کے وقت یہ دو شعر پڑھے:

وَلَسْتُ اُبَالِی حِیْنَ اُقْتَلُ مُسْلِمًا
عَلٰی اَیِّ شِقٍّ کَانَ فِی اللّٰہِ مَضْجَعِی
وَذٰلِکَ فِی ذَاتِ الْاِلٰہِ وَاِنْ یَّشَاْ
یُبَارِکْ عَلٰی اَوْصَالِ شِلْوٍ مُّمَزَّعِ

(= جب میں اسلام کی خاطر شہید ہوتا ہوں تو مجھے اس بات کی کچھ پروا نہیں کہ میرے جسم سے کیا سلوک کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالٰی میرے بریدہ اعضا پر بھی اپنی رحمت نازل کرے گا) ۔ ان شعروں کے علاوہ انھوں نے کافروں کے لیے جو بد دعا کی وہ بھی کتب تاریخ میں محفوظ ہے ۔ انھوں نے اللہ سے اپنے دشمنوں سے انتقام لینے کی درخواست کی ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جو لوگ وہاں موجود تھے، انھوں نے حضرت خبیبؓ کی اس بد دعا کو سن کر بہت خوف و ہراس کا اظہار کیا ۔ یہ بھی روایت ہے کہ ابوسفیان نے کم سن معاویہ کو اس بد دعا کے اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے جلدی سے کھینچ کر زمین پر بٹھا دیا اور سعید بن عامر کو جب کبھی یہ منظر یاد آ جاتا تو اس پر دیر تک غشی طاری رہتی تھی۔

انتقال سے پہلے حضرت عاصمؓ نے اللہ سے دعا مانگی کہ وہ مدینے میں اپنے رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو اس واقعے کی خبر کر دے ۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا ۔ حضرت خبیبؓ نے بھی اللہ سے التجا کی تھی کہ وہ رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو اس حادثے سے مطلع کر دے ۔ [چنانچہ اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو اس سارے واقعے کی اطلاع کر دی]۔

ابن ہشام نے ایک پوری نظم حضرت خبیبؓ سے منسوب کی ہے ۔ اسی مصنف نے (ص ۴۴۳ ببعد) ان کے مرثیے بھی درج کیے ہیں ۔ (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری : ۱ : ۱۴۳۴ ۔ ۱۴۳۷، الاصابۃ : ۱ : ۸۹۲؛ [ابن حزم : جوامع السیرۃ، ۱۶۹ تا ۱۷۸]۔

مآخذ : (۱) روایت الزہری یا ابوہریرہ در مسند احمد بن حنبل، ۲ : ۲۹۴ ببعد، ۳۱۰ ببعد، اور در البخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۷۰؛ (۲) روایت ابن اسحٰق، ص ۶۳۸ ببعد، جس کی سند عاصم بن عمر بن قتادہ تک پہنچتی ہے؛ (۳) الواقدی : کتاب المغازی، ترجمہ ولہاؤزن Wellhausen، ص ۱۵۶ ببعد (قب ص ۲۲۶ ببعد)، جس نے پورا واقعہ مختلف مآخذ کی مدد سے مرتّب کیا ہے؛ (۴) ابن سعد : کتاب الطبقات، طبع Horovitz ۱۰ : ۲۹ ببعد، طبع زخاؤ Sachau، ۲/۲ : ۳۳ ببعد؛ (۵) الدیار بکری : تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۱ : ۴۵۵ ببعد؛ (۶) ابن الاثیر : اسد الغابۃ، ۲ : ۱۰۳ ببعد؛ (۷) ابن حجر : الاصابۃ، ۱ : ۸۶۰ ببعد؛ [(۸) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۱۷۷ تا ۱۷۹]؛ (۹) Caetani : *Annali dell' Islam*، سال ۴، فصل ۷، ۸، سال ۹، فصل ۳؛ (۱۰) الطبری، طبع ڈخویہ De Goeje، ۱ : ۱۴۳۱ ببعد، جس نے دونوں زیادہ اہم روایتیں نقل کی ہیں؛ [(۱۱) شبلی نعمانی : سیرۃ النبیؐ، ۱ : ۳۹۱ تا ۳۹۲، بار ششم، اعظم گڑھ؛ مزید مآخذ کے لیے رک بہ الرجیع]۔

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

ختان: (ع)، بمعنی ختنہ (لسان العرب، بذیل مادہ خ ت ن)۔ ختنہ کا ذکر قرآن مجید میں نہیں آیا، البتہ اس کا ذکر حدیث میں موجود ہے۔ قدیم زبان میں غیر مختون کے لیے بھی ایک مخصوص لفظ موجود ہے یعنی اَغرل (= عبرانی arel)۔ ابن سعد نے ایک حدیث نقل کی ہے جس کی رو سے حضرت ابراھیمؑ کا ختنہ تیرہ سال کی عمر میں ہو چکا تھا (الطبقات، ۱/۱: ۲۴)۔ اس حدیث سے بظاہر اس بات کا پتا چلتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ختنہ کی رسم رائج تھی۔ اس کا مقابلہ ہم ان بیانات سے کر سکتے ہیں جو حدیث میں حضرت ابن عباسؓ کے ختنہ کے متعلق دیے گئے ہیں۔ بعض حدیثوں کی رو سے (احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۲۷۳) جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا انتقال ہوا تو ابن عباسؓ کی عمر ۱۵ سال تھی۔ بعض اور روایتوں میں آیا ہے کہ اس وقت ان کا ختنہ ہو چکا تھا (البخاری، کتاب الاستئذان، باب ۵۱؛ احمد بن حنبل، ۱: ۲۶۴، ۲۸۷؛ الطیالسی، عدد ۲۶۳۹ و ۲۶۴۰۔ مزید برآں بہ سند حدیث یہ بات مسلم ہے کہ ختنہ قبل از اسلام کی رسوم میں سے ہے۔ احادیث میں جہاں دین فطرت کے خصائل کا بیان آیا ہے وہاں ناخن تراشنے، مسواک کرنے، مونچھیں کترنے، داڑھی بڑھانے وغیرہ کے ساتھ ختنہ کا بھی ذکر موجود ہے (البخاری، لباس، باب ۶۳؛ مسلم، طھارۃ، حدیث ۴۹ تا ۵۰؛ الترمذی، ادب، باب ۱۴ وغیرہ)۔ النووی کا بیان ہے کہ امام الشافعیؒ اور بہت سے دوسرے علما کے نزدیک ختنہ واجب ہے، مگر امام مالکؒ اور اکثر علما کے نزدیک سنت ہے۔ صحیح صورت جس سے ہمارے اصحاب کی اکثریت کو اتفاق ہے یہ ہے کہ ختنہ بچپن میں جائز ہے مگر واجب نہیں اور ہمارے ہاں ایک قول یہ ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ بچے کے سنّ بلوغ کو پہنچنے سے پہلے اس کا ختنہ کر دے۔ ایک دوسری راے یہ ہے کہ دس سال کی عمر سے پہلے بچے کا ختنہ نہیں کرانا چاہیے۔ ہمارے نزدیک صحیح صورت یہ ہے کہ ولادت کے بعد ساتویں دن ختنہ کرنا مستحب ہے . . . .” (دیکھیے شرح مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۵۰، طبع قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۳۲۸).

جاوہ میں ختنہ کی رسم کو عام طور پر دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کی علامت سمجھا جاتا ہے (دیکھیے Snouck Hurgronje: *The Achehnese*، ۱ : ۳۹۸)۔ ختنہ کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اس حدیث سے بھی مترشح ہوتی ہے جس کی رو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مختون پیدا ہوے تھے (ابن سعد: الطبقات، ۱/۱ : ۶۴)۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی صورت حال کم و بیش یہی ہے اور ختنہ کو ”مسلمانی“ کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ مکے میں جہاں رسم ختنہ کو طَہار کہا جاتا ہے، بچوں کا ختنہ تین سے سات سال کی عمر میں ہو جاتا ہے۔ شمالی افریقہ میں بچوں کا ختنہ پیدائش کے بعد ساتویں دن سے لے کر تیرہ سال تک مختلف عمروں میں حجام کرتا ہے۔ یہی صورت حال باقی اسلامی ممالک میں بھی ہے.

ختنہ کے وقت مختلف ممالک میں مختلف قسم کی تقریبیں ہوتی ہیں۔ ختنہ کرنے کے لیے عموماً حجام عمل جراحی انجام دیتا ہے۔ حشفے کے آگے کی کھال کو کسی آلے سے سمیٹ کر استرے سے کاٹ ڈالتا ہے اور زخم پر لیپ کر کے پٹی باندھ دیتا ہے۔ زخم عموماً ایک ہفتے میں مندمل ہو جاتا ہے اس عرصے میں بچے کی سلامتی کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔ آج کل بعض لوگ ڈاکٹروں سے بھی ختنہ کراتے ہیں جو کھال کو سُن کر کے عمل جراحی کر دیتے ہیں.

(A. J. Wensinck [تلخیص از ادارہ])

* **ختای** : رک بہ قرہ ختای.

* **خُتَّل** : آمو دریا یعنی دریاے جیحون کے بالائی حصے پر ایک ضلع ہے، جو دریاے پنج اور دریاے وخش کے درمیان واقع ہے جنھیں قرون وسطٰی میں خُریاب اور وَخْشاب کہا جاتا تھا۔ اس کی جاے وقوع کے بارے میں قب نیز ۱ : ۲۳۹ ببعد۔ خُتّل کا یہ تلفظ یاقوت (معجم ۲ : ۴۰۲) نے لکھا ہے۔ اس کے لیے جمع کی شکل بھی اکثر استعمال ہوتی ہے، چنانچہ تلفظ ختّلان کی شہادت ہمیں اس ہجو میں ملتی ہے جو تاریخ طبری میں محفوظ ہے (۲ : ۱۴۹۲، ۱۴۹۴ و ۱۶۰۲) اور جو امیر اَسَد بن عبداللہ (م ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء) کی ہزیمتوں پر لکھی گئی تھی۔ اس کے برعکس فارسی کے شعراے متاخرین کے کلام میں خَتلان یا خُتلان کا تلفظ شعر کے وزن کے اعتبار سے ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہی تلفظ فارسی لغات میں بھی درج ہے (دیکھیے Vullers : *Lexicon*، بذیل 'ختل' و 'ختلان').

مآخذ : (۱) W. Barthold : *Turkestan*، ۲ : ۷۰ ببعد؛ (۲) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۴۳۸ ببعد؛ (۳) J. Marquart : *Ērānšahr*، ص ۲۳۲ ببعد، ۲۹۹؛ (۴) حاشیہ از N. Elias بر تاریخ رشیدی، مترجمہ E.D. Ross، ص ۲۱.

(W. BARTHOLD [تلخیص از ادارہ])

* **خَتْم** : (ع)؛ (یا ختمہ)؛ شروع سے آخر تک قرآن مجید کی تلاوت کا اصطلاحی نام ہے۔ یہ اسم مصدر ہے جو "خَتَمَ" سے بنا ہے، اور ایک عجمی لفظ "خاتم" بمعنی مہر یا مہر کی انگوٹھی سے ماخوذ ہے (Fränkel : *Die Aromäischen Fremdwörter im Arabischen*، ص ۲۵۲)، اس لیے کہ کسی دستاویز کے خاتمے پر مہر ثبت کر دی جاتی تھی۔ قرآن مجید کی مکمل تلاوت بڑا کار ثواب ہے، خصوصاً اگر اس کی تکمیل ایک قلیل مدت کے اندر ہو جائے مثلاً آٹھ راتوں میں جیسے کہ ازروی روایت حضرت اُبَیؓ بن کعب نے کیا تھا (ابن سعد، ج ۳، جز ۲، ص ۶۰، س ۲۳؛ قب حضرت عثمان کے متعلق کتاب مذکور، جز ۳، حصہ ۱، ص ۵۳، س ۳)۔ سلیمان الاعمش کے بارے میں روایت ہے (Lane، بذیل مادّہ) کہ انھوں نے حضرت عثمانؓ کی ترتیب قرآن کے جلد ہی بعد "ختم" تلاوت کیا اور اسی طرح ابن مسعود کی ترتیب کے بعد بھی۔ کسی متوفی شخص کے لیے قاریوں سے "قراءۃ الختمات" یعنی ختم قرآن کی فرمائش کی جاتی تھی (مثلاً الف لیلۃ میں ایوب اور اس کے بیٹے کی کہانی میں)۔ مصر میں مہمانوں کی تکریم کے لیے ختمہ کا انعقاد ہوتا تھا۔ موجودہ زمانے میں مکے میں جب کوئی لڑکا پورا قرآن پڑھ لیتا ہے، تو ایک تقریب کی جاتی ہے جو "اِقلابہ" کہلاتی ہے۔ جنوبی عرب میں پہلی مرتبہ قرآن شریف ختم کرنے والے کو ایک خاتم یعنی انگوٹھی بطور تحفہ دی جاتی ہے۔ [بعض دوسرے اسلامی ممالک کی طرح پاکستان میں بھی جب بچہ پہلی مرتبہ قرآن مجید ختم کرتا ہے تو حسب حیثیت تقریبات منعقد ہوتی ہیں اور کم از کم شیرینی ضرور تقسیم کی جاتی ہے].

مآخذ : (۱) Snouck Hurgronje : *Mekka*، ۲ : ۱۳۶ و ۲۷۲؛ (۲) Landberg : *Arabica*، ۵ : ۱۳۶ ببعد؛ (۳) Lane : *Arabian Nights*، ۱ : ۲۸۲؛ (۴) Goldziher در *Isl.*، ۱۹۱۵ء، ۶ : ۲۱۴ برختم البخاری [رک بآں].

(FR. BUHL)

⊗ **الخَتْمہ** : رک بہ دفتر.

⊗ **الخَتْمہ الجامعہ** : رک بہ دفتر.

• **خُتَن** : چینی ترکستان کا ایک شہر ہے۔ قدیم ترین چینی تذکروں میں اس شہر کو Yotkan کے بجاے Yü-tien کہا گیا ہے۔ یہ وہ نام ہے جو قبل از اسلام کے زمانے کے اس شہر کے کھنڈروں کو آج کل بھی دیا جاتا ہے جس کا سب سے زیادہ

شرقی حصہ جدید شہر کے مغرب میں پانچ میل کے فاصلے پر واقع ہے - بعد میں اس نام کو K'iu-tan اور Ho-tan کی صورت میں لکھا گیا ہے (قب E. Chavannes : *Documents sur les Toukiue [Turcs] occidentaux*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۲۵) - اس کا ہندوستانی نام گُستَنہ یا گُستَنکہ یعنی ''دنیا کا سینہ'' ہے جو چینی تحریروں میں Kiu-sa-tan-na لکھا جاتا ہے - Sir Aurel Stein : *Sandburied Ruins of Khotan*، ۱۹۰۳ء، ص ۴۰۲) نے اس کی اس طرح تشریح کی ہے کہ یہ مقامی نام کی ایک عالمانہ تاویل صرفی سے بن گیا ہے - یتقان (Yotkan) کی ویران شدہ جای وقوع اور اس کے گرد و نواح کے لیے خاص طور پر دیکھیے: M. A. Stein : *Ancient Khotan*، ۱۹۰۷ء، ص ۱۹۰ ببعد - جیسا کہ سر آرل سٹائن Stein نے انکشاف کیا ہے کہ بدھ مت کی پرانی عبادت گاہوں کی تعظیم و تکریم آج کل اولیاے اسلام کے مقابر کی طرح کی جاتی ہے - بدھ مت کی سب سے زیادہ قدیم یادگار جس پر سن درج ہے وہ ۲۶۹ء کی ہے، اسے سر آرل سٹائن نے دریافت کیا تھا (*Sandburied Ruins*، ص ۴۰۵)، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ بدھ مذہب کی اس سے بہت پہلے اشاعت ہو چکی ہو گی۔

قدیم ترین دستاویزیں اور تحریریں ایک ہندوستانی بھاشا میں ہیں، جس کے متعلق سر آرل سٹائن کا پہلے یہ خیال تھا کہ وہاں کے مقامی لوگوں کی زبان ہے، مگر اب وہ اسے ایک ایسی ادبی زبان تصور کرتا ہے جس کی تشکیل ہندی سیتھین Indo-Scythic حکومت اور اقتدار کے زیر اثر ہوئی تھی (M.A. Stein : *Ruins of Desert Cathay*، ۱۹۱۲ء، ۱ : ۲۹۰ ببعد، ۳۸۶ ببعد) - اس کے بعد کے زمانے میں اس کی جگہ ختن اور اس کے مشرق میں ہم ایک مقامی آریائی زبان سے روشناس ہوتے ہیں جسے لیومن E. Leumann نے ''زبان ثانی'' کے نام سے موسوم کیا ہے اور جو اپنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے ایرانی ہے، لیکن اس کی لغت سنسکرت سے بہت متاثر ہے (دیکھیے *Z.D.M.G.*، ج ۶۱، ص ۶۴۸ ببعد اور خاص طور پر E. Leumann : *Zur nordarischen Sprache und Litteratur*، سٹراسبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۹۲)۔ (بظاہر یہ زبان تقریباً ہندی طرز کی ایرانی ہے جیسے کہ انگریزی رومن طرز کی جرمن ہے) - یہ بات یقینی نہیں ہے کہ آیا اس زبان کو ترکی نے اسلامی زمانے سے پہلے ہی خارج کر دیا تھا یا نہیں۔

کاشغر اور موجودہ چینی ترکستان کے شمالی حصے کے برعکس حدود العالم (مخطوطۂ ایشیاٹک میوزیم ورق ۱۴ - الف [انگریزی ترجمہ، ص ۸۵]) میں ختن کا ذکر ترکی قبائل اور ان کے علاقوں کے بیان میں نہیں بلکہ چین کے ضمن میں آیا ہے - یہ شہر چین اور تبت کے درمیان سرحدی علاقے میں واقع تھا اور ایک جدا امیر کے زیر حکومت تھا جو اپنے کو ترکوں اور اہل تبت کا سردار اعلیٰ ''(عظیم التُّرک و التُّبت) کہتا تھا - اس کے برعکس گردیزی (بحوالۂ Barthold: *Otčet o poězdkie v Srednyuyu Aziyu*، ص ۹۴) کے بیان کے مطابق قای Kai کا وہ شہر جو ختن سے پندرہ دن کی مسافت پر چین جانے والی سڑک پر واقع تھا تُغُزغُز (ترکی) کے زیر نگیں تھا - گردیزی کا بیان ہے کہ ختن کے لوگ بدھ مذہب کے پیرو تھے، لیکن اس نے ختن کے شمال میں مسلمانوں کے ایک قبرستان اور خود شہر کے اندر دو عیسائی عبادت گاہوں کی موجودگی کا بھی ذکر کیا ہے۔ (یہاں کے کھنڈروں میں اب تک نہ تو عیسائیوں کے اور نہ فرقۂ مانویہ ہی کے آثار پائے گئے ہیں)۔

بمقابلے کاشغر کے ختن میں اسلام بہت بعد میں پھیلا - ابن الاثیر قدیر خان یوسف کو ختن کا فاتح بتاتا ہے جس کی وفات ۴۲۳ھ / ۱۰۳۲ء میں

ہوئی۔ اس کے نام کے سکے جو کاشغر اور یارقند میں مضروب ہوئے اور جن کا سلسلہ سنہ ۴۰۴ھ/۱۰۱۳-۱۰۱۴ء) سے شروع ہوتا ہے، ہمارے پاس موجود ہیں (A. Markow : *Inventarniy Katalog*، ص ۱۹۲ بعد)۔ کاشغر کی طرح ختن بھی بعد کے زمانے میں ایلک خانیہ [رک بآں] اور قرہ ختای کے زیر حکومت رہا۔ قبیلۂ نیمن کے فرمانروا کوچلوک نے اس سرزمین کو فتح کرنے کے بعد مسلمانوں پر طرح طرح کے ظلم و ستم کرنے شروع کیے [رک بہ قرہ ختای]۔ جوینی (تاریخ جہانگشای طبع مرزا محمد قزوینی، ۱: ۴۹ و ۵۲ ببعد) کے بیان کے مطابق اس نے امام علاءالدین ختنی کو ان کے مدرسے کے دروازے میں کیلوں سے گاڑ دیا تھا۔ حیدر مرزا کے زمانے میں اس شہید کی کوئی یادگار باقی نہ رہی تھی (دیکھیے ج ۲، ص ۲۳۲ ببعد)، اس کا مزار بھی نامعلوم تھا (تاریخ رشیدی، مترجمہ E.D. Ross، ص ۲۹۸)۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ختن میں کوئی مقامی تاریخی روایت نہ تھی۔ عربی اور فارسی زبانوں میں علم جغرافیہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں ختن کا بہت کم ذکر آیا ہے، یہاں تک کہ السمعانی نے اس کی جاے وقوع بھی صحیح نہیں لکھی (D. S. Margoliouth، بسلسلۂ یادگار گب، ورق ۱۸۹ ب) اور اس غلطی میں یاقوت (۲ : ۴۰۳) نے اس کی پیروی کی ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں مارکوپولو (Marco Polo طبع Yule-Cordier، ۱ : ۱۸۸ ببعد) کے بیان کے مطابق ختن فغفور چین کے زیر حکومت تھا اور یارقند کی طرح امیر قیدو (دیکھیے اوپر ۱ : ۳۴۸) کے زیرنگین نہیں تھا۔ بعد کے زمانے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ختن کی سیاسی تاریخ کاشغر اور اس علاقے کے دوسرے شہروں کے ساتھ برابر وابستہ رہی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں وہ کاشغر کی طرح خواجگان (اولیاء) کی سلطنت میں شامل رہا۔ اسے قلموق اور بعد میں چینی حکومت کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑا۔ ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳-۱۸۶۴ء کے واقعات کے بعد اسے حملہ آور یعقوب بیگ کی اطاعت قبول کرنی پڑی اور اس کی وفات (۱۸۷۷ء) کے بعد اس نے دوبارہ چین کی فرمانبرداری اختیار کرلی۔ ختن میں زمانۂ حال میں ایک تاریخ لکھی گئی ہے (جس کی تکمیل ۱۸ شعبان ۱۳۱۱ھ/ ۲۴ فروری ۱۸۹۴ء میں ہوئی)، اس میں ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳ء کے بعد کے واقعات مندرج ہیں دیکھیے : *Bulletin de l'Acad., etc.*، ۱۹۲۱ء، ص ۲۰۹؛ اس کے علاوہ دیکھیے : تاریخ امنیہ طبع Pontusow، ص ۱۶۱ ببعد۔

ریشم کی صنعت کو یہاں قدیم ترین زمانے سے فروغ حاصل رہا ہے، چنانچہ جدید شہر میں یہ صنعت اب تک باقی ہے۔ یہاں کے باشندوں کی تعداد کے بارے میں بیانات بہت مختلف ہیں، مثلاً کارنیلو (Kornilow : *Kashgariya*، تاشقند ۱۹۰۳ء، ص ۲۷۵) کے اندازے کے مطابق ان کی تعداد صرف پندرہ ہزار ہے اور بقول سائکس پچاس ہزار (G. and P. Sykes : *Through deserts and oases of Central Asia*، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۲۴۶)۔

مآخذ : علاوہ ان تصانیف کے جو متن میں مذکور ہیں دیکھیے خصوصاً : (۱) E. Bretschneider : *Med. Researches from Eastern Asiatic Sources*، ۲ : ۴۷ ببعد، ۲۴۶ ببعد؛ (۲) M. Hartmann : *Chinesisch-Turkestan*، Halle ۱۹۰۸ء، ص ۹۳ ببعد۔ اسلام میں اولیاءاللہ کی اہمیت اور اس سے ختن کے تعلق کے بارے میں دیکھیے : M. Hartmann : *Der islamische Orient*، برلن ۱۹۰۵ء، ۱ : ۱۹۰ ببعد و بمدد اشاریہ۔

(W. BARTHOLD)

خٹک : خٹک کرلانی افغانوں کا ایک قبیلہ ہے، جس کے افراد پاکستان کے شمالی مغربی صوبے اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں رہتے ہیں۔ ان

کی اصل و نسل کے متعلق بہت کچھ اختلاف رائے ہے [رک بہ افغانستان]۔ اسلامی عہد کی ابتدا میں وہ سلسلۂ کوہ سلیمان میں آباد تھے، نیز اس میدان کے شمالی حصے میں جو کوہ سلیمان اور دریاے سندھ کے درمیان واقع ہے۔ خٹک کی تاریخ خوشحال خان نے لکھی ہے جو شہنشاہ اورنگ زیب کے عہد میں اس قبیلے کا ایک نامور سردار تھا۔ ان کے علاقے کے بڑے مقامات اکوڑہ، شہباز گڑھ، کالا باغ اور سکھنڈ ہیں۔ یہ لوگ جنگجو واقع ہوے ہیں، اور صدیوں سے اپنے ہمسایوں سے اور باہم ایک دوسرے کے ساتھ برسرپیکار رہے ہیں۔ مستعد، محنتی اور ہشیار کاشتکار ہونے کے علاوہ وہ ادھر ادھر سامان لے جانے اور تجارت کرنے میں بھی بہت مشاق ہیں۔ خٹک سب کے سب سنی ہیں اور ان کی زبان پشتو کی مغربی بولی ہے.

مآخذ : دیکھیے مقالہ کوہاٹ.

(R. B. WHITEHEAD)

• **خثعم** : ایک عرب قبیلہ؛ (یہ نام منصرف ہے اگرچہ عربی کتابوں کے متعدد یوروپی طباعتوں میں اس پر غلطی سے ایک غیر منصرف اسم کے طور پر اعراب لگائے گئے ہیں)۔ اس قبیلے کے لوگ کم از کم چھٹی صدی عیسوی سے الطائف اور النجران کے درمیانی پہاڑی علاقے میں یمن سے مکے جانے والے کاروانی راستے کے ساتھ ساتھ آباد چلے آتے ہیں۔ قبائل کے نقل مکانی کے متعلق اس مؤرخانہ نظریے کے مطابق جو ان کی تنظیم نسبی سے وابستہ ہے یہ لوگ معد کے بیٹوں میں جدائی کے وقت السراۃ [رک بآں] کے پہاڑی علاقے میں آباد تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں سے انہیں الازد نے مارب کا بند ٹوٹنے کے بعد، جنوبی عرب قبائل کے نقل وطن کے زمانے میں، ان علاقوں کی طرف دھکیل دیا تھا جن میں وہ تاریخی زمانوں میں آباد تھے (البکری : معجم، طبع وستنفلت Wüstenfeld، ص ۲۸، ۳۸، ۴۱ تا ۴۲ — Wüstenfeld : *Die Wohnsitze u. Wanderungen d. ar. Stämme. Abh. G.W. Gött.*، ۱۴ : ۳۹، ۵۳، ۵۸؛ المفضلیات، طبع Lyall، ص ۱۱۳، ۱۱۴، بہ تتبع ابن الکلبی؛ یاقوت : معجم البلدان، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۴۶۴؛ ۲ : ۳۲۶، تا ۳۲۷؛ Wüstenfeld : *Register z.d. geneolog. Tabellen*، ۱۳۰، ۱۳۱)۔ اس نظریے کے مطابق خثعم بجیلہ [رک بآں] کی طرح، جن کا ذکر ہر جگہ ان کے بھائی بندوں کی حیثیت سے آتا ہے، اسمٰعیلی قبائل میں سے تھے اور ان کا نسب نامہ اس طور پہ تھا : خثعم بن انمار بن نزار (ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۴۹ س ۱۵ تا ۵۰ س ۲؛ ابن قتیبہ : المعارف، طبع وستنفلت Wüstenfeld، ص ۵۰ س ۱۸؛ غلط طور پر بلخی کی طرف منسوب، طبع Huart، ۴ : ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ جو سب کے سب اس نظریے کو مضر کے نسابوں سے منسوب کرتے ہیں؛ لیکن ایک اور نظریہ مندرجۂ ذیل نسب کے ساتھ ان کا تعلق سبأ کی ایک شاخ سے قرار دیتا ہے : أفتل معروف بہ خثعم بن أنمار بن إراش بن عمرو بن الغوث (آخر الذکر ازدی قبائل کا بھی مورث ہے)، یا زیادہ مختصر طور پر : خثعم بن عمرو بن الغوث (ابن الکلبی : جمہرۃ الانساب، مخطوطۂ اسکوریال، ورق ۴۴ الف، ۱۹۱ ب، جس کی پیروی ابن درید : اشتقاق، طبع وستنفلت Wüstenfeld، ص ۳۰۲ س ۱ تا ۲؛ ابن قتیبہ، ص ۵۰ س ۱۹ تا ۲۰؛ ابن ہشام، ص ۵۰ س ۳ تا ۵، الاغانی، ۱۵ : ۱۵۱، نے کی ہے ۔ Wüstenfeld : *Geneal. Tabellen*، ص ۹ س ۱۳، ہمدانی : جزیرۃ العربیہ طبع Müller، ص ۱۱۶، س ۱۱ نے یہ بالکل جداگانہ نسب نامہ بیان کیا ہے : خثعم بن ربیعہ بن عامر (؟) اور ابن قتیبہ نے ص ۵۰ س ۱۶ میں انمار کو سبا کا بیٹا بنایا ہے، قب Reiske : *Primae lineae*، ص ۱۳۳)۔ ان متضاد بیانات سے یہ معلوم ہوتا

ہے کہ بہت سے اور قبائل کی طرح نسب کے اعتبار سے خثعم کی کوئی انفرادی حیثیت نہیں، بلکہ وہ مختلف الاصل قبائل کا ایک مجموعہ ہیں۔ ان کے نام کے اشتقاق سے بھی یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، جس کی رو سے اس نام کا تعلق فعل تَخَثَّم سے ہے یعنی ''اتحاد باہمی کا عہد کرتے وقت اپنے آپ کو خون آلودہ کرنا'' (اس رسم کے متعلق قب J. Pedersen : *Der Eid bei den Semiten*، ص ۲۱ تا ۲۲، ۵۰ تا ۶۲ اور وہ مصنفین جن کا وہ حوالہ دیتا ہے)۔ دیگر تشریحات جو خثعم کو کسی پہاڑ یا کسی اونٹ کا نام قرار دیتی ہیں در خور اعتنا نہیں (ابن الکلبی ورق ۱۲۰ الف = ابن دُرید، ص ۳۰۲ س ۲ تا ۳، ص ۳۰۳ نیچے سے س ۶؛ الحماسۃ، طبع Freytag، ص ۷۲، ۳۷۵؛ لسان، ۱۵ : ۵۶)۔ بہر حال ہم خَثْعم کو ہمیشہ جنوبی قبائل کے ساتھ وابستہ دیکھتے ہیں یا تو جنگی مہمات میں یا باہمی اتحاد کے موقعوں پر (مثلاً الاغانی، ۹ : ۱۷، ۱۲ : ۴۷ ببعد، ۱۸ : ۳۵ تا ۳۶)، یا ردہ کے دوران (الطبری، طبع ڈخویہ de Goeje، ۱ : ۱۹۸۵ ببعد)، یا بعد کے زمانے میں بصرے اور کوفے کی فوجی چھاؤنیوں میں متعینہ قبائل کی تقسیم میں (الطبری، ۱ : ۲۳۹۵، ۳۱۷۳؛ ۲ : ۱۲۲؛ لیکن ۲ : ۱۳۸۲ س ۱ تا ۵ میں ہم انہیں ''اہل العالیہ'' کی عام اصطلاح کے تحت کِنانہ، قیس عَیلان، مُزَینہ یہاں تک کہ قریش کے ساتھ بھی منسلک پاتے ہیں، جو سب شمالی قبائل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت (۱۰۱ھ) علاقائی اصول انتساب نسبی امتیاز پر غالب آ گیا تھا)۔ ان کی بڑی شاخیں شَہران، ناہِس اور اَکْلُب تھیں، اگرچہ آخرالذکر قبیلہ جنوبی عرب کے سلسلۂ نسب کی رُو سے ایک دوسری اصل سے تھا (یعنی اَکْلُب بن ربیعہ بن نِزار) اور قبیلۂ خثعم میں دیر میں شامل ہوا (دیکھیے: البکری، ص ۵۳ س آخر تا ص ۵۴ س ۹)۔

جزیرۃ العرب کی تاریخ کے قدیم دور میں خثعم کے متعلق ہمارے پاس کوئی مستند معلومات نہیں (Blau نے *Z.D.M.G.*، ۲۲ : ۶۵۸؛ ۲۳ : ۵۶۱، حاشیہ ۶ میں جو یہ خیال پیش کیا ہے کہ خثعم اور Adramitai Ατραμῖται، جن کا ذکر بورانیوس اور Pliny نے کیا ہے ایک ہی ہیں، ناقابل قبول ہے (ان کے اور حضرموت کے Χατραμωτῖται درمیان فرق کرنا چاہیے۔ چھٹی صدی سے ہم انہیں مختلف الاصل قبائل کے ساتھ بِیشہ، تَربہ، جُرش اور تَبالہ کے اضلاع میں آباد دیکھتے ہیں۔ یہ آخر الذکر مقام ایک دیوتا ذُوالخَلَصہ کی پرستش کا مرکز تھا (جس کے لیے دیکھیے Wellhausen : *Reste*، بار دوم، ص ۴۵ تا ۴۸ اور بَجیلہ، دَوس، باہِلہ وغیرہ کی طرح خَثْعم بھی اس کی پوجا کرتے تھے (یاقوت، ۱ : ۷۹۱؛ ۲ : ۳۶۱، ۷۰۳؛ ۴ : ۶۲، ۵۶۷، (= الاغانی، ۱۱ : ۱۵۲)، ۸۷۵، س ۱۷ ببعد، جہاں بہت سی جگہ خَثْعم کے ہمسایوں کا ذکر ہے اور پہلی صدی ہجری کے اختتام پر اموی اور ہاشمی خاندانوں کے بعض افراد کو بیشہ کے علاقے کا ایک حصہ دیے جانے کا بھی ذکر آیا ہے؛ (الہمدانی، ص ۱۳۰ تا ۱۳۶؛ ابن الکلبی : کتاب الاصنام، ص ۳۴ ببعد)۔

ان متعدد بے قاعدہ جنگوں میں جن میں خثعم نے شرکت کی (دیکھیے الاغانی، ۷ : ۱۱۹؛ ۱۲ : ۴۷، ۵۰ تا ۵۲؛ ۱۳ : ۲۵؛ ۱۸ : ۳۵ تا ۳۶؛ نقائض، طبع Bevan، ص ۴۶؛ یاقوت، ۲ : ۳۷۵ س ۱۶؛ ۳ : ۵۶، س ۱۹ تا ۱۷؛ الہمدانی، ص ۱۷۰ س ۲۱)، سب سے زیادہ مشہور فَیف الرِّیح کی جنگ ہے، جس میں ان کے سردار اَنَس بن مُدرِک (یا مُدرِکہ) نے مَذْحِج کے بیشتر حصے سے اتحاد کر کے بنو عامر بن صَعْصَعہ کو شکست دی، جن کی قیادت عامر بن الطُّفَیل [رک بآں] کر رہا تھا۔ اس کی ایک آنکھ

جنگ میں ضائع ہو گئی (نقائض، ص ۹۶۳ تا ۳۷۲؛ ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱ : ۳۷۳؛ العقد، مطبوعہ ۱۲۹۳ھ، ۳ : ۱۰۲ تا ۱۰۳؛ دیوان عامر، طبع Lyall، مقدمہ ص ۸۲ تا ۸۳، قصیدہ عدد ۱۰، ۱۱ (= المفضلیات عدد ۱۰۶)، ۱۲، ۱۹، ۲۵، ۲۷ و تکملہ ۱۹)۔ اَنس بن مُدْرِک نے، جو ایک شاعر کی حیثیت سے بھی نامور تھا، خثعم کے بعض اور کارناموں میں بھی ایک سورما کی طرح بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا، مثلاً بنو جُشَم کے خلاف ان کی مہم میں (الاغانی، ۹ : ۱۷) اور ایک دوسری مہم میں، جس میں اس نے مشہور رہزن شاعر سُلَیک بن سُلَکہ کو قتل کیا (الحماسۃ، ص ۳۱۵ تا ۳۱۶؛ الاغانی، ۱۸ : ۱۳۷ تا ۱۳۸؛ ابن قتیبہ: کتاب الشعر، طبع ڈخویہ ص ۲۱۷)۔ انس کے سوانح حیات کے متعلق، جو ظہور اسلام کے بعد کئی سال تک زندہ رہا، تمام معلومات اس مقالے کے مصنف نے Caetani : Annali dell' Islām، ۱۰ : ۴۹۹ تا ۵۰۰ (۱۰ ہجری، فصل ۳۴۷) میں جمع کر دی ہیں۔

خثعم کے علاقوں کا محل وقوع ہی ایسا تھا کہ جب اہل حبشہ نے مکّے پر فوج کشی کی تو انھیں اس میں حصہ لینا پڑا، چنانچہ انھوں نے ابرہہ کی پیش قدمی کو روکنے کی کوشش کی، لیکن اس سے شکست کھائی اور انھیں مجبوراً الطائف تک دشمن کی فوج کی رہنمائی کرنی پڑی (دیکھیے وہ مصادر جنھیں نولدکہ Nöldeke نے *Gesch. d. Pers. u. Araber*، ص ۲۰۶ تا ۲۱۷ میں جمع کر دیا ہے)۔ ابتدا میں اسلام کی اشاعت کا ان پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ (الطبری (۱ : ۱۰۸۹ تا ۱۰۹۰) لکھتا ہے کہ تبالہ کی خثعمی کاہنہ فاطمہ بنت مُرّ نے حضرت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے والد عبداللہ بن عبدالمطلب کے چہرے میں ایک آسمانی نور دیکھا تھا۔ اس حکایت کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس کاہنہ کو متہوّدہ یعنی ''یہودیوں کی تقلید کرنے والی'' کہا گیا ہے)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ساتھ خثعم کے ابتدائی تعلقات یقیناً مخالفانہ تھے (الواقدی، مترجمہ ولہاوزن Wellhausen، ص ۳۸۷؛ الطبری، ۱ : ۱۷۳۰ تا ۱۷۳۱) لیکن بالآخر انھوں نے آپ کے پاس ایک سفارت بھیجی اور آپ کی رسالت پر ایمان لے آئے، نیز انھوں نے آپ کے ایک مراسلے کو قبول کر لیا، جس میں اسلام سے پہلے کی تمام عداوتوں کی تنسیخ کا اعلان کیا گیا تھا (ابن سعد، ۱ : ۲ ۲ ۳۳، ۷۸؛ *Annali dell' Islām*، ۲ : ۳۳۰، ۱۰ ہجری، فصل ۲۸، قب نیز فصل ۲۳، ص ۳۲۶ تا ۳۲۷)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات کے بعد ان کی صرف ایک جماعت نے بغاوت کی (*Annali*، ۲ : ۵۷۳ تا ۵۷۴، ۵۸۱، ۵۸۵، ۱۱ ہجری، فصل ۸۷ تا ۸۸، ۹۸، ۱۰۳)۔ عبداللہ بن جریر البجلی کے ہاتھوں ذوالخلصہ کے بت خانے کی تباہی نے ان کی اور دیگر قبائل کی جو فتنہ و فساد کے اس بڑے مرکز میں جمع تھے، مزاحمت کو یقیناً ختم کر دیا ہو گا (الطبری، ۱ : ۱۹۸۵ ببعد)۔ اسلامی فتوحات کے دوران میں وہ اہل شام کی فوج میں شامل تھے (ابن عساکر، در *Annali*، ۳ : ۴۸۸، ۱۵ ہجری، فصل ۶۶۔ الف؛ قب نیز : الطبری، ۱ : ۳۲۸۷ س ۱۱، ص ۲۳۰۸ س ۸ تا ۱۷) اور عراق کی فوجوں میں بھی (الطبری، ص ۲۱۸۸ س ۱۱ تا ۱۲) اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں وہ ان قبائل میں بھی شریک تھے جو بصرے اور کوفے میں متعیّن کیے گئے تھے۔

متعدّد خثعمی عورتوں کی شادیاں قبیلۂ قریش میں ہوئیں۔ ان میں سے ایک خاتون کو صدر اسلام کی تاریخ میں خاصی اہمیت حاصل ہے۔ حضرت اَسماءؓ بنت عُمَیسؓ ان عورتوں میں سے ہیں جنھوں نے سب سے پہلے اسلام کو قبول کیا اور جو ان اوّلین مسلمانوں کے ساتھ تھیں جو ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے۔

وہ یکے بعد دیگرے حضرت جعفرؓ بن ابی طالب، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کے حبالۂ نکاح میں آئیں۔ اس بنا پر انہیں اسلامی روایت کے مطابق ایک خاص مرتبہ اور وقار حاصل ہے (ابن سعد، ۸ : ۲۰۵ تا ۲۰۹)۔ ان کی بہن سلمٰی حمزہؓ بن عبدالمطّلب کی بیوی تھیں (*Annali*، مقام مذکور باب ۲۸۵؛ ابن سعد، ۸ : ۲۰۹)۔ اَنَس بن مُدرِک کی ایک بیٹی اسماء نامی حضرت خالد بن الولید کی اہلیہ تھیں (ابن حجر: الاصابہ، قاہرہ، ۸ : ۶، عدد ۳۹)۔

خثعمی شعرا کی تعداد زیادہ نہ تھی۔ ان میں سب سے زیادہ قابل ذکر ابن الدُّمَینہ ہے (الاغانی، ۱۵ : ۱۵۱ تا ۱۵۷؛ ابن قتیبہ: کتاب الشعر، ص ۴۵۸ تا ۴۵۹ وغیرہ)، جسے غالباً پہلی صدی ہجری کے آخر یا دوسری صدی ہجری کی ابتدا میں فروغ حاصل ہوا اور جو اس خونریز انتقام کے لیے مشہور ہے جو اس نے اپنی بیوی سے اس کے بے وفا ہونے پر لیا۔

مآخذ: (علاوہ ان کے جو مقالے میں مذکور ہیں) (۱) ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب، مخطوطۂ اسکوریال، ورق ۱۲۴ تا ۱۲۷ الف، جس کا خلاصہ؛ (۲) ابن دُرید: الاشتقاق، طبع وُستنفلٹ Wüstenfeld، ص ۳۰۴ تا ۳۰۶ اور العقد، مطبوعۂ ۱۲۹۳ھ، ۲ : ۷۸ تا ۳۹ میں درج ہے؛ [(۳) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۴) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ (تفصیلی مآخذ مذکور ہیں)]۔

(G. Levi Della Vida)

الخُجَندی: ابو محمود حامد بن خضر الخجندی تقریباً ۳۹۱ھ/۱۰۰۰ء میں فوت ہوا۔ وہ بویہی خاندان کے حکمران فخرالدولہ (۳۶۶/۹۷۶ء تا ۳۸۷ھ/۹۹۷ء) کے عہد حکومت میں شہر رے میں مقیم تھا۔ اس نے ایک سُدس [مقیاس ارتفاع] بنایا اور اسے فخرالدولہ کے نام سے منسوب کیا (''السُّدس الفخری'' مگر اسے اس نام کا موجودہ آلہ نہیں سمجھنا چاہیے)۔ یہ دو متوازی اور مستقیم دیواروں الف و ب پر مشتمل تھا، جن کا درمیانی فاصلہ بارہ فٹ تھا اور جو سطح زمین سے تیس فٹ اوپر اور تیس فٹ نیچے تک جاتی تھیں۔ جنوبی سرے پر اور شاید جنوبی دیوار کے شمالی سرے پر بھی ایک قبہ یعنی گنبد تھا، جس میں ایک سوراخ تھا۔ مؤخرالذکر کے گرد ساٹھ فٹ نصف قطر کا ایک سدس مدوّر بنایا گیا تھا، جو ایک دیوار کی شکل کا تھا، جو ان دو دیواروں کے درمیان تعمیر کی گئی تھی اور جس کی سطح کو بہت اہتمام سے صیقل کیا گیا تھا۔ سدس زمین کی سطح سے تیس فٹ نیچے سے لے کر مذکورۂ بالا دیواروں تک پہنچتا تھا اور اس پر دس دس انچ کے فاصلے پر نشان لگائے گئے تھے۔ سوراخ میں سے گزرنے والی شعاعیں ایک سفید سطح پر منعکس ہوتی تھیں، جو محیط دائرہ کے ساتھ ساتھ حرکت کرتی تھیں؛ چنانچہ اس طرح سے سورج کا انتہائی ارتفاع دریافت کر لیا گیا۔ الخُجَندی نے ۳۸۴ھ/۹۹۴ء میں سُدس کی مدد سے منطقہ البروج کی سطح کا اندازہ کیا۔ چونکہ مطلع ابر آلود تھا اس لیے جو مشاہدات سورج کے برج سرطان اور برج جدی میں منتہی ہونے سے قبل اور بعد کے دنوں میں کیے گئے، انہیں منطقہ البروج کی سطح کو متعین کرنے کے لیے صحت کے قریب لانا ضروری تھا، چنانچہ احتیاط کے ساتھ تخمین و تذییل کرنے سے یہ مرحلہ کامیابی کے ساتھ طے ہو گیا۔ منطقۃ البروج کی سطح کا یہ اندازہ پہلے اندازوں سے قدرے مختلف ثابت ہوا، یعنی ۲۳ درجے ۳۲ دقیقے ۲۱ ثانیے، جو مروجہ اندازے سے $۱\frac{۳}{۴}$ دقیقے مختلف ہے۔ البیرونی نے اپنی کتاب قانون مسعودی میں بتایا ہے کہ الخجندی کا عدد اس وجہ سے غلط ہو گیا کہ وہ آلہ جو دو تخمینوں میں سے ایک کے لیے استعمال کیا

گیا، ضرر رسیدہ تھا۔ الخجندی نے بہت شرح و بسط سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ علم ہیئت سے متعلق مقداریں تبدیل ہوتی رہتی ہیں، اس لیے سطح منطقة البروج کے مائل بہ تبدیل ہونے کے خلاف بھی اصولاً کوئی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔

الخجندی نے ایک اور آلہ بھی بنایا تھا، جو آلہ شاملہ کہلاتا تھا (دیکھیے J. Frank: *Über Zwei astronomische arabische Instrumente*، در *Zeitschr. für Instr. Kunde*، ۴۱، (۱۹۲۱ء): ۱۹۳ تا ۲۰۰)۔ یہ ایک جامع الصفات آلہ تھا، جو اسطرلاب اور ربعیہ (مقیاس الارتفاع) دونوں کی جگہ کام آتا تھا۔ ابتدا میں یہ صرف ایک عرض البلد کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا تھا مگر هبة اللہ بن الحنین البدیع ابو القاسم الاصطرلابی نے اسے سب اغراض بلدی کے لیے قابل استعمال بنا دیا (قب ابن القفطی، ص ۳۳۹ و H. Suter، شمارہ ۲۷۸)۔

مآخذ: (۱) H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*، شمارہ ۱۷۳؛ (۲) L. Am. Sédillot: *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes, Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscriptions*، سلسلہ ۱، ۱، ۱۸۴۴ء: ۲۰۲؛ (۳) Cheikho: *Traité arabe de Khodjandi sur le Sextant appelé Fakhri, suivi de l'épitre de Bairouni sur le sujet*، در *Machriq*، ۱۱، ۱۹۰۸ء: ۶۰ تا ۶۹؛ (۴) E. Wiedemann: *Über den Sextant des al-Chogendi*، در *Archiv für die Geschichte der Naturw. und der Technik*، ۲، ۱۹۱۰ء: ۱۴۹ تا ۱۵۱؛ (۵) O. Schirmer: *Studien zur Astronomie der Araber*، در *S.B.P.M.S.*، ۱۹۲۶ء، ۵۸: ۴۳، ۶۳۔

(E. WIEDEMANN)

خدا بندہ: رک بہ الجایتو خدا بندہ.

خداوندگار: (ف)؛ یہ لفظ خداوند سے مشتق ہے، جس کے معنی مالک، آقا یا حاکم کے ہیں، ادبیات میں اکثر خدا کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ سلطنت عثمانیہ کی تاریخ میں یہ (۱) سلطان مراد اول [رک بآں] ۱۳۶۰ تا ۱۳۸۹ء کا لقب تھا اور (۲) اس سنجاق (یعنی ضلع) کا نام، جس کا دارالحکومت بروسہ تھا۔ یہ سنجاق بعد ازاں ایک ولایت بن گیا.

ابتدائی زمانے کے ترکی وقائع نگار اپنے وقت میں مراد اول کا یہ لقب بیان نہیں کرتے۔ وہ اسے عام طور پر سلطان مراد غازی لکھتے ہیں (مثال کے طور پر دیکھیے Anonymous Chronicle، طبع Giese)، بلکہ سولھویں صدی سے پہلے بھی یہ لقب دیکھنے میں نہیں آتا (دیکھیے von Hammer: *G.O.R.*، ۱: ۱۰۷؛ ادریس بدلیس، سعد الدین) لیکن قدیم ترین مؤرخین کی تحریروں میں خنکیار کا لقب پایا جاتا ہے (دیکھیے عاشق پاشازادہ: تاریخی، قسطنطینیہ ۱۳۳۲ھ، ص ۶۸) اور اسے عام طور پر خداوندگار کا اختصار سمجھا جاتا ہے (عالی: کنہ الاخبار، ۵: ۱۶، فرہنگ شعوری، بذیل مادہ؛ سامی: قاموس ترکی، ۱: ۵۸۹)۔ ناجی نے اپنی لغات میں اسے ''خنک آر'' (بمعنی نشاط افزا) سے اخذ کیا ہے (دیکھیے نیز: *JA*، سلسلہ ۲، ج ۱۵: ۲۷۶، ۵۷۲)۔ کم از کم سترھویں صدی تک ترکی کے سب سلاطین کو پادشاہ کے ساتھ ساتھ خنکیار کے لقب سے بھی ملقب کیا جاتا تھا۔ مؤرخ ابن ایاس کا بیان ہے کہ سلیم اول کے اس عجیب لقب سے اہل مصر بہت متحیر ہوئے تھے (دیکھیے Barthold، در *Isl.*، ۶: ۳۹۳)، لیکن خنکیار کا لقب متعدد بزرگان دین اور صوفیۂ کرام کو بھی دیا گیا ہے خاص طور پر جلال الدین رومیؒ کو، جنھیں اکثر ملا خنکیار کہا جاتا ہے۔ بظاہر خداوندگار سے مشتق خنکیار اسی قسم کا لفظ ہے جیسے کہ پاشا جو غالباً پادشاہ سے مشتق ہے (دیکھیے Giese، در

Z.S. ۲ : ۲۶۲)، یعنی ان دونوں القاب کی ابتدا تصوف کی اس فضا میں ہوئی جو دولت عثمانیہ کے ابتدائی زمانے میں پائی جاتی تھی ۔ اس طرح خنکیار کا لقب اپنی ابتدائی اور ادبی شکل خداوندگار میں زیادہ مخصوص طور پر مراد اول کے ساتھ وابستہ ہوگیا (تاہم دیکھیے ذیل کا بیان)، اسی طرح جیسے کہ پاشا اور پادشاہ کے لفظوں میں سے ہر ایک کی اپنی مخصوص نشو و نما ہوئی ۔ جغرافیائی ناموں میں بھی خنکیار (قسطنطینیہ کے تلفظ میں ''ہنکیار'') پایا جاتا ہے، مثلاً خنکیار اسکلہ سی ۔

۲ ۔ جب اورخان نے بروسہ فتح کیا تو اسے مع ارد گرد کے علاقے کے شہزادہ مراد بیگ کو بطور ''سنجاق'' عطا کر دیا ۔ عاشق پاشا زادہ (ص ۴۴) کا بیان ہے کہ سنجاق اس کے نام پر بیگ سنجاق کہلایا ۔ لیکن بعد کی تاریخی روایات کی رو سے اس سنجاق اور بعد میں اس ولایت کو جس کا دارالحکومت بروسہ ہو گیا، اپنے پہلے حاکم کے لقب پر خداوندگار کہا جاتا تھا (دیکھیے حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۵۶)؛ تاہم اولیا چلبی لکھتا ہے کہ اس کے زمانے (۱۶۴۰ء) سے بروسہ اندولو (آناطولی) کی ایالت کا دارالحکومت تھا اور وہاں کے والی (حاکم) کی قیامگاہ تھا، جس کا لقب خداوندگار تھا (طبع قسطنطینیہ، ۲ : ۱۰)، اس لیے قیاس غالب ہے کہ لقب خداوندگار کی جغرافیائی ابتدا صرف سلطان مراد اول ہی سے وابستہ نہیں، بلکہ یہ اس اعلٰی عہدیدار کے لقب سے مأخوذ ہے، جس کا صدر مقام بروسہ تھا ۔ تاہم شہر بروسہ میں جن مذہبی عمارتوں کا نام خداوندگار کے نام پر ہے، جیسے کہ جامع خداوندگار یا غازی خنکیار جامع سی (اولیا چلبی، ۲ : ۱۳؛ Cuinet: *La Turquie d' Asie* ج ۴ : ص ۱۲۷) و مدرسہ خداوندگار (اولیا، ۲ : ۱۷) وہ سب کی سب مراد اول سے تعلق رکھتی ہیں ۔

[مآخذ : متن مقالہ میں آ گئے ہیں.]

(J.H. KRAMERS)

خَدِیجہؓ : ام المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبرٰی رضی اللہ عنہا؛ [مکے کی نہایت معزز اور دولت مند خاتون، طاہرہ لقب، ام ھند کنیت، رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی پہلی زوجۂ محترمہ،] قریش کے ممتاز خاندان اَسد بن عبدالعزّٰی سے تھیں ۔ سلسلۂ نسب یہ ہے : خدیجہ بنت خُوَیلد بن اَسد بن عبدالعزّٰی بن قُصَی بن کِلاب بن مُرّۃ بن کَعب بن لُؤی بن غالب بن فِہر بن مالک بن نَضر بن کِنانہ بن خُزیمۃ بن مُدرِکۃ بن الیاس بن مُضَر بن نِزار بن مَعد بن عدنان ۔ اکیس پشت کے اس صحیح ترین نسب نامے کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اتنی پشتوں تک حضرت خدیجۃ الکبرٰیؓ کی دادیوں کے نام بھی معلوم ہیں ۔ اسی طرح چھے پشتوں تک نانہالی سلسلے کی نانیوں کے نام بھی کتابوں میں درج ہیں، یعنی ماں کا نام فاطمہ بنت زائدۃ بن جُندب (از عامر بن لُؤی)، نانی کا نام ہالۃ بنت عبد مناف (از عامر بن لؤی)، پرنانی کا نام قِلابۃ بنت سُعَید (از بنو سہم)؛ نانی کی نانی کا نام عاتکہ بنت عبدالعزّٰی (اسد بن عبدالعزّٰی کی ہمشیر)، پرنانی کی نانی کا نام رَیطہ بنت کعب المعروفہ بہ الخطیا (از بنو تیم)، پرنانی کی پرنانی کا نام نائلۃ بنت حُذافۃ (از بنو جُمح) تھا ۔

اَسد بن عبدالعزّٰی قریش کے ان نو ممتاز خاندانوں میں سے تھا جن میں دس قومی اور ملکی اعزازات منقسم تھے ۔ اس خاندان میں ''مشورہ'' تھا اور اسی تقریب سے ''دارالندوۃ'' کا انتظام اس کے ہاتھ میں تھا ۔ ''مشورہ'' سے مراد یہ ہے کہ قومی اور ملکی مسائل جب قریش کو در پیش ہوتے اور وہ متفقاً کوئی کام کرنا چاہتے تو صلاح مشورے کے لیے اس قبیلے کے پاس آتے ۔ اس منصب پر آخری عہدے دار حضرت یزید بن زَمعۃ بن اَسود بن مُطّلب بن اسد تھے ۔

ان کے متعلق الاستیعاب، ۲ : ۰۱۶ میں لکھا ہے کہ قریش اپنے معاملات ان کے سامنے پیش کرتے تھے ۔ اگر یہ قریش کے ہم خیال ہو جاتے تو ٹھیک ورنہ وہ اختلاف کرتے ۔ قریش پھر کوشش کرتے اور انہیں ہم خیال بناتے تھے ۔ اس عبارت سے اس اثر کا پتا چلتا ہے جو انہیں قبائل قریش میں حاصل تھا ۔ یہ چونکہ اسد کی بڑی اولاد مطّلب کے پربوتے تھے، اس لیے اس اعزاز پر مامور ہوے تھے ۔ عمر میں یہ حضرت خدیجہؓ سے بڑے تھے، لیکن پشتیں زیادہ ہونے کی وجہ سے یہ حضرت خدیجہؓ کے پوتے ہوتے تھے ۔ حضرت خدیجہؓ ان کے دادا اسود کی چچازاد بہن تھیں ۔ چونکہ حضرت خدیجہؓ کے باپ خُوَیلد اسد کے دوسرے بیٹے تھے، اس لیے ان کے پوتے حضرت حکیم ابن حزام کو ''دارالندوہ'' کا منتظم بنایا گیا تھا (الاستیعاب) ۔ اس طرح یہ منصب خاندان کے دو سرداروں میں منقسم تھا : (۱) عہدہ، یزید کے پاس تھا اور (۲) عمارت (دارالندوہ) حکیم کے پاس ۔ حکیم، حضرت خدیجہؓ کے حقیقی بھتیجے تھے ۔ یزید اور حکیم دونوں مشرف بہ اسلام ہوے۔

حضرت خدیجہؓ کے دادا اسد بن عبدالعزی کی کئی اولادیں تھیں : (۱) سب سے بڑے مطّلب تھے ۔ ان کے پربوتے حضرت یزید بن زَمعہ کا ذکر اوپر آیا ہے : (۲) خویلد، حضرت خدیجہؓ کے والد تھے؛ (۳) نوفل، جن کے صاحبزادے ورقہ کا حال آگے آئے گا ۔ ورقہ کی ایک بہن بھی تھیں؛ (۴) حارث، ابوالبختری کے دادا؛ (۵) عمرو؛ (۶) امّ حبیب، یہ حضرت خدیجہؓ کی پھوپی تھیں ۔ ان کی رشتے داری آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ننھیال بنو زُہرہ میں تھی یعنی یہ آنحضرتؐ کی والدۂ ماجدہ حضرت آمنہ بنت وھب کی نانی تھیں۔

حضرت خدیجہؓ کے والد خویلد بن اسد [حرب فجار میں اپنے قبیلے کے قائد] اور صاحب اولاد تھے ۔ ان کے سب سے بڑے بیٹے حزام تھے ۔ ان کے صاحبزادے حضرت حکیم کا ذکر اوپر آیا ہے؛ (۲) دوسری اولاد خود حضرت خدیجہ تھیں؛ (۳) عوّام، جو حضرت زبیرؓ کے والد تھے ۔ عوّام کو حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی پھپی اور حضرت حمزہؓ کی حقیقی بہن منسوب تھیں؛ (۴) حضرت ہالہ، حضرت ابوالعاص بن ربیع کی والدۂ ماجدہ؛ حضرت ابوالعاص، حضرت زینب بنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے شوہر اور حضور کے سب سے بڑے داماد تھے؛ (۵) رُقیقہ حضرت اُمیہ کی والدہ؛ پانچ بھائی بہنوں میں حزام، عوّام اور رقیقہ نے اسلام کا زمانہ نہیں پایا ۔ حضرت خدیجہؓ، ان کی بہن حضرت ہالہ اور ان کی بھانجی حضرت امیہ بنت رقیقہ نے قبول اسلام کی سعادت حاصل کی۔

آبائی سلسلۂ نسب کے لحاظ سے حضرت خدیجہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی پھپی ہوتی تھیں ۔ آغاز نبوت میں انہوں نے اپنے چچا زاد بھائی ورقہ بن نوفل سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی نسبت جو یہ فقرہ کہا تھا : ''اپنے برادر زادے کی باتیں سنیے'' یہ اسی رشتے کی بنا پر تھا!

ولادت : حضرت خدیجہؓ عام الفیل سے پندرہ سال قبل پیدا ہوئیں ۔ اس لیے وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے اسی قدر عمر میں بڑی تھیں۔

کنیت : حضرت خدیجہؓ کی کنیت امّ ہند تھی ۔ ابن سعد (۸ : ۱۱) نے لکھا ہے کہ ابو ہالۃ [ہند بن زُرارہ] سے ان کے ایک لڑکا ہند نام تھا ۔ اسی کے نام پر یہ کنیت تھی ۔ حضرت ہند بن ابی ہالۃ حضرت خدیجہؓ کے پہلے لڑکے اور پہلی اولاد تھے ۔ ان کی تربیت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے کاشانۂ مبارک میں ہوئی، اسی لیے ربیب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کہلاتے ہیں [یہ ہند بن ابی ہالہ مشرف باسلام ہو کر غزوۂ احد (یا بدر) میں

شریک ہوئے اور بعد میں بصرے میں وفات پائی]۔

لقب: الاستیعاب اور اسد الغابة میں لکھا ہے کہ حضرت خدیجہؓ کا لقب زمانۂ جاہلیت میں طاہرہ تھا۔

پہلا نکاح: حضرت خدیجہؓ کا پہلا نکاح ابو ہالہ [ہند بن زُرارة بن النبّاش بن عدی] التمیمی سے ہوا [ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ٢١٠]۔ (ان کے نام میں اختلاف ہے۔ بعض نے نماش بن زرارة اور بعض نے نباش بتایا ہے۔ ابن سعد نے ہند بن نباش بن زرارة لکھا ہے)۔ ابو ہالة کے دادا یعنی نباش اپنی قوم میں بہت معزز آدمی تھے۔ وہ مکے آ کر مقیم ہوئے اور بنو عبدالدار بن قصی سے حلف کا تعلق قائم کیا۔ قریش کا دستور تھا کہ حلیفوں سے شادی بیاہ کر لیتے تھے، چنانچہ حضرت خدیجہؓ کا ابو ہالہ سے رشتہ ہو گیا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ بنو تمیم، قریش کے ہم جد تھے۔ وہ بھی قبائل مضر میں تھے۔ اس لیے قریش کا ان سے قرابت کرنا باعث ننگ و عار نہ تھا۔ [اس شوہر سے حضرت خدیجہؓ کی تین اولادیں ہوئیں: دو لڑکے ہند اور الحارث (جسے ایک کافر نے رکن یمانی کے پاس شہید کر دیا تھا) اور ایک لڑکی زینب]۔

دوسرا نکاح: حضرت خدیجہؓ کے شوہر کی وفات پر ان کا دوسرا نکاح عتیق بن عائذ [ابن عبداللہ بن عمر بن مخزوم] سے ہوا اور [ان کی ایک لڑکی حضرت خدیجہ کے بطن سے پیدا ہوئی، جو ام محمد کی کنیت سے مشہور ہوئی۔ جمهرة انساب العرب، ص ١٣٢]۔ (ابن سعد میں عائذ کو عابد لکھا ہے)۔ یہ بنو مخزوم سے تھے اور ابو جہل، حضرت ام المؤمنین ام سلمہؓ اور حضرت خالدؓ بن الولید کے چچیرے چچا تھے۔ اس خاندان کی ایک تازہ قرابت حضرت خدیجہؓ کے خاندان سے یہ تھی کہ حضرت ام سلمہؓ کی ہمشیرہ قریبہ بنت ابی امیہ، زمعہ بن اسود کو بیاہی ہوئی تھی، جس سے حضرت یزید بن زمعہ پیدا ہوئے، ان کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔

دونوں نکاحوں کی اس ترتیب سے بعضوں نے اختلاف بھی کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ پہلے عتیق سے شادی ہوئی، پھر ابو ہالہ سے، لیکن ہم نے صحیح ترتیب قائم کی ہے۔ اسد الغابة میں دونوں قول نقل کیے گئے ہیں۔ پھر حافظ ابن عبدالبر کے حوالے سے پہلے قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ [البلاذری: انساب الاشراف، ١: ٤٠٩؛ ابن حزم: جمهرة انساب العرب اور الذهبی: سیر اعلام النبلاء نے بھی یہی ترتیب قائم کی ہے]۔ الاصابة میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ابن عبدالبر نے اکثر کا یہی خیال نقل کیا ہے، گو قتادہ نے اس کے برعکس بیان کیا ہے۔ غرض حافظ ابن عبدالبر پر اعتماد کر کے وہی ترتیب صحیح مانی گئی ہے جو ہم نے قائم کی ہے۔

تجارتی کاروبار: قریش کی طرح حضرت خدیجہؓ کا ذریعۂ آمدنی بھی تجارتی کاروبار تھا۔ ابن سعد نے ان کی تجارت کے متعلق یہ جملے لکھے ہیں: ''خدیجہؓ، شرف والی، بہت دولت والی، اور تجارت والی تھی، ان کا مال شام جایا کرتا تھا اور تنہا ان کا سامان تمام قریش کے سامان کے برابر ہوتا تھا''۔ کاروبار کی اس وسعت سے ان کی دولت کی فراوانی کا اندازہ ہوتا ہے۔

والد کا انتقال: حضرت خدیجہؓ کی عمر تقریباً پینتیس برس تھی کہ ان کے والد خویلد کا انتقال ہوا۔ ابن سعد میں ہے کہ انہوں نے جنگ فجار میں وفات پائی۔ لیکن سیرت النبی (١: ١٨٨) میں ہے کہ ''امام سہیلی نے بہ تصریح اور بدلیل ثابت کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ کے والد جنگ فجار سے قبل انتقال کر چکے تھے''۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے دوسرے شوہر بھی فوت ہو گئے۔ چونکہ گھر میں کوئی کام چلانے

والا نہیں رہ گیا تھا، وہ معاوضے پر دوسرے لوگوں سے تجارت کا کام لیتی تھیں اور غالباً ان کے غلام مَیْسرہ کی نگرانی میں بھی یہ کاروبار انجام پاتا رہا۔ ابن سعد میں ہے: وہ لوگوں کو اجرت پر کام دیتی تھیں اور مضاربۃ کے طور پر مال ان کے حوالے کرتی تھیں۔ مضاربۃ کے معنے یہ ہیں کہ مال اپنا دیتی تھیں اور اس کے فروخت کرنے کا معاوضہ (کمشن) طے کر دیتی تھیں۔ کئی سال تک باپ کے مرنے کے بعد اسی طرح کام کیا۔ ممکن ہے کہ اس کی دیکھ بھال ان کے چچا عمرو بن اسد کرتے ہوں، جو اس وقت زندہ تھے۔

رسول اللہؐ سے معاملۂ مضاربت: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی پھپی حضرت صفیہ بنت عبدالمطلب، حضرت خدیجہؓ کی بھاوج تھیں۔ آپؐ اب جوان ہو چکے تھے۔ اس وقت آپؐ کی عمر پچیس سال تھی۔ اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ بعض تجارتی سفر کرنے کے بعد آپؐ تجارت اور کاروبار میں ماہر ہو چکے تھے۔ شرکاے تجارت مثلاً عبداللہ بن ابی الحسماء، سائب بن عویمرؓ مخزومی وغیرہ کے ساتھ حسن معاملہ نے ان کے مداحوں کا ایک گروہ پیدا کر دیا تھا جو آپؐ کی راست بازی، صدق و دیانت اور پاکیزہ اخلاق کا چرچا کرتا تھا، یہاں تک کہ زبانِ خلق نے آپ کو ''امین'' کا لقب دیا۔

حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کے صدق و دیانت کا ذکر سن کر آپؐ کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ''میرا مال تجارت لے کر شام جائیں، میرا غلام مَیْسرۃ آپؐ کے ہمراہ ہوگا''۔ اور یہ بھی کہا: ''جو معاوضہ میں آپ کے ہم قوموں کو دیتی ہوں، آپ کو اس کا دگنا (مضاعف) دوں گی''۔ آپؐ نے حامی بھر لی اور بُصْرٰی کی جانب روانہ ہو گئے۔ وہاں پہنچ کر جو سامان ساتھ لے گئے تھے اسے فروخت کیا، اور دوسرا سامان خرید لیا۔ نیا سامان جو مکے آیا تھا اس میں بھی بڑا نفع ہوا۔ حضرت خدیجہؓ نے اس آمدنی سے خوش ہو کر جو معاوضہ ٹھہرایا تھا اس کا دگنا ادا کیا۔

[آپؐ کی نیک‌نامی، حسن اخلاق اور امانت و صداقت کی شہرت کے چرچے ہونے لگے جو ہوتے ہوتے حضرت خدیجہؓ تک بھی پہنچے]۔ چنانچہ واپس آنے کے تقریباً تین ماہ بعد حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کے پاس شادی کا پیغام بھیجا، جیسا کہ پہلے ذکر آیا ہے، ان کے والد کا انتقال ہو چکا تھا لیکن ان کے چچا عمرو بن اسد زندہ تھے۔ تاریخ معین پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم ابو طالب اور تمام رؤساے خاندان، جن میں حضرت حمزہؓ بھی تھے، حضرت خدیجہؓ کے مکان پر آئے، ابوطالب نے آنحضرتؐ کا خطبۂ نکاح پڑھا، اور پانسو درہم طلائی مہر قرار پایا۔

شادی کی تقریب بعثت سے پندرہ سال پیشتر انجام پذیر ہوئی (الاصابۃ)۔ یہ پچیس عامِ الفیل تھا، اس وقت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کا سن مبارک کیا تھا؟ الاستیعاب میں ۲۱، ۲۵، ۳۰، سال لکھا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ۲۵ پر اکثر لوگ متفق ہیں۔ ہم نے اسی روایت کی بنا پر ۲۵ سال کی عمر لکھی ہے۔ حضرت خدیجہؓ کی عمر اس وقت کیا تھی؟ ابن سعد نے ہشام بن محمد بن السائب الکلبی سے روایت کیا ہے کہ اس وقت حضرت خدیجہؓ کی عمر اٹھائیس سال تھی، لیکن یہ غلط ہے۔ اسی کتاب میں موسیٰ بن عُقبہ کی روایت حضرت حَکیم بن حِزام سے یہ منقول ہے کہ ''رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے جب حضرت خدیجہؓ سے نکاح کیا تو وہ چالیس سال کی تھیں، اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پچیس سال کے تھے [نیز سیر اعلام النبلاء، ۲: ۸۲] اور خدیجہؓ مجھ سے دو برس بڑی تھیں،

وہ واقعۂ فیل سے پندرہ برس پہلے پیدا ہوئیں، اور میں اس واقعے سے تیرہ سال پہلے پیدا ہوا‘‘۔ بھتیجے کی اس شہادت پر جو مستند ذریعے سے مروی ہے، اعتماد کرتے ہوئے الواقدی نے یہ بیان دیا ہے: ’’اور ہم اور ہمارے ہاں جو اصحاب علم ہیں، کہتے ہیں کہ خدیجہؓ واقعۂ فیل سے پندرہ برس پہلے پیدا ہوئیں، اور جب ان سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے نکاح کیا تو وہ چہل سالہ تھیں‘‘ [دیکھیے سیرۃ النبی، ۱: ۱۸۹]۔

حضرت خدیجہؓ سے نکاح کی یہ اہم خصوصیت ہے کہ وہ ۲۳ سال آپ کے ساتھ رہیں (الاستیعاب، اسد الغابہ)، اور حضرت ابراہیم کے سوا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی ساری اولاد انہیں کے بطن مبارک سے پیدا ہوئی (ابن سعد)۔ یہ شرف بھی انہیں کو حاصل ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے ان کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کی۔

قبول اسلام: امّ المؤمنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ’’رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی وحی کی ابتدا یوں ہوئی کہ آپ کو اچھے خواب دکھائی دیتے تھے۔ آپ جو خواب دیکھتے، سپیدۂ سحر کی طرح نمودار ہو جاتا تھا۔ پھر آپ کو خلوت پسند آ گئی۔ آپ غار حراء [رکّ باں] میں تنہا رہنے لگے۔ وہاں آپ عبادت کرتے تھے۔ کئی کئی راتیں وہاں رہتے اور خور و نوش کا سامان لے جاتے۔ جب یہ سامان ختم ہو جاتا تو حضرت خدیجہؓ کے پاس آتے اور پھر سامان لے کر چلے جاتے، یہاں تک کہ پیغام حق آیا۔ اس وقت آپ غار حراء میں تھے۔ فرشتے نے آ کر کہا: ’’پڑھ‘‘! آپ نے فرمایا کہ ’’میں نے جواب دیا: میں پڑھا ہوا آدمی نہیں‘‘۔ آپ فرماتے تھے کہ اس نے مجھ کو پکڑا، پھر زور سے دبا کر چھوڑ دیا اور کہا: ’’پڑھ‘‘!۔ میں نے کہا: ’’میں پڑھا ہوا نہیں‘‘۔ اس نے مجھ کو پکڑا اور دوبارہ زور سے دبایا اور پھر چھوڑ دیا اور کہا: ’’پڑھ‘‘! میں نے جواب دیا: ’’میں پڑھا ہوا نہیں‘‘۔ اس نے مجھ کو پکڑ کر تیسری بار زور سے دبایا، پھر چھوڑ دیا اور کہا: ’’پڑھ خدا کا نام، جس نے پیدا کیا۔ جس نے انسان کو گوشت کے لوتھڑے سے پیدا کیا۔ پڑھ اپنے رب کا نام جو نہایت معزز ہے‘‘۔ اس کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم اپنے گھر واپس تشریف لے گئے۔ آپؐ کا دل کانپ رہا تھا: آپؐ نے فرمایا: ’’زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي (مجھے کمبل اڑھاؤ، کمبل اڑھاؤ)‘‘۔ گھر والوں نے کمبل اڑھا دیا۔ جب خوف دور ہو گیا تو آپؐ نے حضرت خدیجہؓ سے کہا: ’’مجھے اپنی جان کا ڈر ہے‘‘ اور ساری کیفیت بیان کی۔ اس پر حضرت خدیجہؓ نے جواب دیا: ہرگز نہیں۔ خدا کی قسم، خدا آپ کو کبھی رسوا نہیں کرے گا، آپ صلہ رحمی کرتے ہیں، بیکسوں اور فقیروں کے معاون ہیں، مہمان نواز ہیں، مصائب میں حق کی حمایت کرتے ہیں‘‘۔ پھر حضرت خدیجہؓ آپؐ کو اپنے ابن عم ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعُزّٰی کے پاس لے گئیں۔ یہ زمانۂ جاہلیت میں نصرانی مذہب کے پیرو ہو گئے تھے۔ عربی لکھنا جانتے تھے۔ چنانچہ انجیل کو عربی میں لکھا کرتے تھے۔ وہ اتنے بوڑھے ہو گئے تھے کہ بینائی جاتی رہی تھی۔ خدیجہؓ نے ان سے کہا اے ابن عم! اپنے بھتیجے (یعنی آنحضرتؐ) کی بات سنیے ’’ورقہ نے آپ سے کہا: برادر زادے! آپ کو کیا نظر آتا ہے؟ ’’رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے جو کچھ دیکھا تھا، ان کو بتایا۔ ورقہ بولے: ’’یہ وہ ناموس ہے جو خدا نے موسٰی پر اتارا تھا۔ کاش اس وقت مجھ میں قوت ہوتی اور میں زندہ رہتا جبکہ آپ کی قوم آپ کو شہر بدر کرے گی‘‘۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے پوچھا: ’’کیا

یہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟" ورقہ نے کہا: "ہاں! جو کچھ آپ لائے ہیں، دنیا میں جب کبھی کوئی لایا تو دنیا اس کی دشمن ہو گئی اور اگر اس وقت تک میں زندہ رہا تو آپ کی بھرپور مدد کروں گا" ۔ اس کے تھوڑے دنوں بعد ورقہ وفات پا گئے ۔

یہ روایت حضرت عائشہؓ نے خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے سنی تھی، جیسا کہ روایت کے بعض الفاظ (مثلاً قَالَ: قُلْتُ لَهُ، اور قَالَ: فَاَخَذَنِی) سے ظاہر ہے ۔ ورنہ حضرت عائشہؓ تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں ۔ وہ ۴ نبوت میں پیدا ہوئیں، یعنی اس واقعے کے چار برس بعد، اور انھوں نے حضرت خدیجہؓ کو دیکھا بھی نہ تھا ۔

بہر حال، آغاز اسلام اور نزول وحی کی نسبت صحیح روایت یہی ہے، اور اس سے حضرت خدیجہؓ کے اسلام لانے کا صحیح زمانہ متعین کیا جا سکتا ہے ۔ [بقول ابن الاثیر مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ سب سے پہلے حضرت خدیجہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر ایمان لائیں، (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۸۵) ۔ الزہری، قتادہ، موسی بن عقبہ، ابن اسحٰق، الواقدی اور سعید بن یحیی کی بھی یہی رائے ہے (حوالۂ سابق)] ۔

قبول اسلام کے وقت حضرت خدیجہؓ کی عمر پچپن سال تھی ۔ یہ مسلّم ہے کہ حضرت خدیجہؓ کے قبول اسلام سے اسلام کی اشاعت پر بڑا خوشگوار اثر پڑا ۔ [ان کے خاندان اور اعزہ و اقارب میں سے بہت سے لوگ اسلام لے آئے] ۔ بنو اسد ابن عبد العزّی کے یہ مشہور افراد آغاز اسلام کے وقت موجود تھے: نوفل بن خویلد (حضرت خدیجہؓ کا چچا)، اسود بن نوفل، زبیر بن العوام، حکیم بن حِزام، (حضرت خدیجہؓ کے بھتیجے)، ابوالبختری بن ھشام، عمرو بن اُمیّہ (ابوالبختری کے کے چچا زاد بھائی)، زمعة بن الاسود، عقیل بن الاسود، عبداللہ بن زمعة، حارث بن زمعة، یزید بن زمعة، عبداللہ، خالد، یحیٰی، ھشام (حکیم بن حِزام کی اولاد) ۔ ان پندرہ افراد میں سے پانچ کافر رہے جو غزوۂ بدر میں مارے گئے ۔ ان کے نام یہ ہیں: (۱) نوفل، حضرت خدیجہؓ کا چچا؛ (۲) زمعہ اور (۳) عقیل، رشتے کے بھتیجے؛ (۴) حارث بن زمعة؛ (۵) ابوالبختری عاص، رشتے کا بھتیجا ۔ باقی دس حضرات اسلام سے مشرف ہوے، ان میں سب سے مقدم حضرت زبیر بن العوّام حقیقی بھتیجے تھے ۔ آپ نبوت کے آٹھویں روز مشرف باسلام ہوے ۔ دوسرے حقیقی بھتیجے حضرت اسود بن نوفل بھی اسلام قبول کر چکے تھے ۔ یہ دونوں بزرگ مہاجرین حبشہ میں شامل تھے ۔ دو اور بزرگ بھی انھیں مہاجرین میں تھے، اس لیے یہ قدیم الاسلام تھے: (۱) حضرت عمرو بن امیہ بن حارث بن اسد، حضرت خدیجہؓ کے چچیرے بھائی امیہ کے صاحبزادے؛ (۲) حضرت یزید بن زمعہ بن اسود بن مطلب بن اسد، حضرت خدیجہؓ کے دوسرے چچا زاد بھائی، اسود کے پوتے جن کے پاس "مشورے" کا عہدہ تھا، لیکن انھیں ابن سعد نے فتح مکہ کے زمانے میں ایمان لانے والوں میں شمار کیا ہے ۔ اب رہے حضرت عبداللہ بن زمعہ، تو ان کا حال نہیں کھلتا ۔ وہ ھجرت کے وقت پانچ سال کے تھے ۔ اگر بھائی (یزید بن زمعہ) کے ساتھ رہتے تھے تو اسلام کے آغوش میں آنکھیں کھولی ہونگی ۔ اگر باپ کے ساتھ تھے تو دو برس کے بعد ۲ھ میں بعمر سات سال مدینے آئے ہونگے اور اس وقت کلمۂ توحید سے آشنا ہوے ہوں گے ۔ بقیہ پانچ میں حضرت خدیجہؓ کے حقیقی بھتیجے حضرت حکیم بن حزام اور ان کے چاروں بیٹے، فتح مکہ کے زمانے میں اسلام لائے ۔ ان تمام ناموں میں سب سے زیادہ اثر، حضرت خدیجہؓ کا حضرت زبیرؓ پر پڑا جو نبوت کے

آٹھویں دن بارہ سال کی عمر میں اسلام سے مشرف ہوے، لیکن ان کے اسلام لانے میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ہاتھ بھی تھا، جیسا کہ ابن ہشام میں تصریح ہے۔ حضرت زبیرؓ کے علاوہ، حضرت زیدؓ ابن حارثہ، حضرت علیؓ، اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی تین صاحبزادیوں (حضرت زینبؓ، حضرت رقیہؓ، حضرت ام کلثومؓ) کا تعلق براہ راست حضرت خدیجہؓ سے تھا۔ حضرت زیدؓ ان کے آزاد کردہ غلام تھے اور اس وقت زید بن محمدؐ کہلاتے تھے؛ حضرت علیؓ ان کی تربیت میں تھے؛ صاحبزادیاں بھی تربیت میں تھیں؛ ان سب کو انھیں نے کلمہ پڑھایا۔ ان میں حضرت زیدؓ اور حضرت علیؓ ان بزرگوں میں ہیں جن کو بعض روایات میں پہلا مسلمان قرار دیا گیا ہے۔ حضرت زیدؓ اس وقت تیس سال کے تھے، جس کی انھوں نے خود تصدیق کی۔ حضرت علیؓ دس سال کے تھے۔ حضرت خدیجہؓ نے ان کو اور صاحبزادیوں کو کلمہ پڑھایا ہوگا، لیکن ان بزرگوں کے زمانۂ قبول اسلام کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے۔

عام حالات: قبول اسلام کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کی دولت و ثروت تبلیغ دین و اشاعت اسلام کے لیے وقف ہوگئی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم تجارتی کاروبار چھوڑ کر عبادتِ الٰہی اور تبلیغ اسلام کے کاموں میں مصروف ہو گئے تھے۔ آمدنی بند ہو جانے کے سبب سے اندوختے پر بسر اوقات تھی۔ قاسمؓ، پہلے صاحبزادے، انتقال کر چکے تھے۔ لڑکیوں کے فرض سے وہ سبکدوش ہو چکی تھیں؛ سب کی شادی ہو گئی تھی۔ حضرت زینبؓ حضرت ابوالعاص کو بیاہی گئی تھیں، جو حضرت خدیجہؓ کے بھانجے تھے۔ حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ ابولہب کے دو بچوں کو بیاہی گئی تھیں۔ پہلی صاحبزادی آغاز اسلام کے وقت شاید رخصت ہو چکی تھیں۔ حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثوم ابھی رخصت نہیں ہوئی تھیں، ان دونوں صاحبزادیوں کا نکاح منسخ کر دیا گیا۔ چونکہ ان میں حضرت رقیہؓ بڑی تھیں، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے ان کا نکاح حضرت عثمانؓ سے پڑھا دیا۔ وہ آغاز اسلام یا اس کے دو ایک برس بعد شوہر کے گھر رخصت کر دی گئیں۔ اس وقت حضرت ام کلثومؓ چار سال کی تھیں اور حضرت فاطمہؓ ایک سال کی۔ حضرت عبداللہ زمانۂ بعثت کے ایک سال بعد پیدا ہوے۔ علاوہ ازیں دو بچے پہلے شوہر ابو ہالہ کے تھے؛ انھوں نے بھی یہیں تربیت پائی، اسی لیے ربیب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کہلاتے ہیں؛ ان کے نام ہیں حضرت ہالہ اور حضرت ہند۔ حضرت خدیجہؓ ان سب بچوں کی دیکھ بھال اور خانگی کاموں میں مصروف رہنے لگیں۔

جیسے جیسے زمانہ گذرتا جاتا تھا اور کفار قریش سے مخالفت بڑھتی جاتی تھی، حضرت خدیجہؓ کی پریشانیوں میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ وہ صبر و استقامت سے زیادہ کام لیتی تھیں۔ الاستیعاب (ص ۷۱۹) میں ہے: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کو مشرکین کی تردید یا تکذیب سے جو کچھ صدمہ پہنچتا، حضرت خدیجہؓ کے پاس آ کر دور ہو جاتا تھا، کیونکہ وہ آپکو تسلی دیتی اور حوصلہ افزائی کرتی تھیں، آپ کی باتوں کی تصدیق کرتی تھیں اور مشرکین کی بدسلوکیوں کو آپ کے سامنے ہلکا کر کے پیش کرتی تھیں''۔

زمانۂ نبوت میں حضرت خدیجہؓ کو دوسرے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ کا داغ مفارقت اٹھانا پڑا۔ ان کی ولادت بعثت کے ایک سال بعد ہوئی تھی۔ ان کی پیدائش سے پہلی اولاد اور بڑے صاحبزادے قاسمؓ کا غم غلط ہو گیا تھا، لیکن

افسوس کہ خاندان نبوت کے اس چشم و چراغ نے بھی داغ مفارقت دیا۔ عمر کی تصریح کتابوں میں نہیں ملتی۔ اسد الغابہ میں ہے کہ صغر سنی میں انتقال کیا۔ ان کے بھائی قاسمؓ کے متعلق اسی کتاب میں ہے کہ وہ انتقال کے وقت پاؤں پاؤں چلتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہؓ اتنی عمر کو بھی نہیں پہنچے۔ آپ ہی کا لقب طیب اور طاہر تھا۔ کیونکہ زمانۂ نبوت میں پیدا ہوئے تھے (الاستیعاب).

رجب ۵ نبوت میں ہجرت حبشہ پیش آئی۔ اس موقع پر حضرت خدیجہؓ کو اپنی ایک صاحبزادی سے علحدہ ہونا پڑا۔ حضرت رقیہؓ نے اپنے شوہر نامدار حضرت عثمانؓ کے ساتھ حبشہ کو ہجرت فرمائی۔ یہ زمانۂ مفارقت طویل ہوا۔ تقریبا ۹ اور ۱۰ نبوت کے درمیان وہ حبشہ سے مکے واپس آئیں۔ کم و بیش ۴ سال والدۂ ماجدہ سے علحدہ رہیں۔ بارہ سال کی عمر میں صاحبزادی ماں سے جدا ہوئی تھیں۔ ظاہر ہے کہ اتنی چھوٹی عمر کی اولاد کو ایسے دور دراز سفر کی اجازت دینا بڑے دل گردے کے ماں باپ کا کام تھا.

۸ نبوت میں حضرت رقیہؓ کا سن شریف پندرہ سال کا ہوا اور اس کے ایک سال بعد ۹ نبوت میں حضرت خدیجہؓ کے پہلے نواسے، خاندان نبوت کے چشم و چراغ حضرت عبداللہؓ بن عثمانؓ حبشہ میں پیدا ہوئے۔ نانا اور نانی اس وقت وہاں نہ تھے، لیکن چند ماہ کے بعد جب حضرت رقیہؓ اپنے شوہر کے ساتھ مکے پہنچیں تو اپنے نور نظر کو دیکھ کر حضرت خدیجہؓ کی آنکھیں روشن ہوئیں۔ صاحبزادی اور نواسے دونوں نظر کے سامنے تھے.

ہجرت حبشہ کے بعد سے کفار کا سلوک رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ساتھ سخت ہو گیا تھا اور اذیتیں بڑھ گئی تھیں۔ محرم ۷ نبوت میں آپ کو شعب ابی طالب میں محصور ہونا پڑا۔ ابن ہشام نے دو عنوانات ''امر الشعب و الصحیفۃ'' (ص ۲۳۰ تا ۲۳۲) اور ''امر نقض الصحیفۃ و اسماء من نقضہا'' (ص ۲۴۷ تا ۲۵۱) میں اس واقعے کو بیان کیا ہے: ''جب قریش نے دیکھا کہ صحابہ کو حبشہ میں پر امن جگہ مل گئی اور نجاشی نے ان کو پناہ دی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت حمزہؓ نے اسلام قبول کیا اور قبائل میں اسلام کا چرچا ہونے لگا تو انھوں نے مشورہ کر کے ایک معاہدہ مرتب کیا، جو بنو ہاشم اور بنو مطلب سے متعلق تھا۔ اس میں درج تھا کہ ان سے کوئی شخص نہ قرابت و رشتے داری کرے، نہ خرید و فروخت کرے، نہ کوئی ان سے بات چیت کرے اور نہ میل جول رکھے، نہ ان کے پاس کھانے پینے کا سامان جانے دے، جب تک وہ محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو قتل کے لیے حوالے نہ کر دیں'' (شبلی: سیرۃ النبی، ۱ : ۲۴۵)۔ یہ معاہدہ منصور بن عکرمہ نے لکھا جو عبدالدار کے خاندان سے تھا اور مؤکد کرنے کے لیے اس کو کعبے کے اندر لٹکا دیا گیا۔ اس کے بعد چارۂ کار ہی کیا تھا؟ بنو ہاشم اور بنو مطلب نے [جبل ابو قبیس کے ایک درے کے احاطے، یعنی] شعب ابی طالب میں پناہ لی۔ یہ خاندان ہاشم کا موروثی درہ تھا۔ ابو طالب آپؐ کے ساتھ تھے۔ ابو لہب اپنی اولاد سمیت الگ رہا؛ وہ قریش کے ساتھ تھا۔ اسی درے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ساتھ حضرت خدیجہؓ بھی تھیں۔ تین سال تک یہاں قیام رہا۔ کھانے پینے کی چیزیں چھپا کر بڑی مشکل سے وہاں پہنچتی تھیں۔ حضرت خدیجہؓ کے تین بھتیجے حکیم بن حزام، ابو البختری اور زمعۃ بن الاسود جو قریش کے رؤسا میں تھے، غلہ پہنچانے کے کار خیر میں غیر مسلم ہونے کے باوجود حصہ لیتے تھے۔ ایک بڑا شریف انسان ہشام بن عمرو تھا

جو عامر بن لؤی کے خاندان سے تھا۔ اس کا باپ عمرو ابن ربیعہ، نضلة بن ہاشم کا اخیافی بھائی تھا۔ آنحضرت ص کے جدّ امجد عبد المطّلب، نضلة کے سوتیلے بھائی تھے۔ ہشام کو اس قرابت کا ایسا پاس تھا کہ کبھی کبھی راتوں کو اونٹ پر کھانے پینے کا سامان لاد کر لاتا اور درے کے قریب آ کر چھوڑ دیتا۔ اونٹ اندر پہنچ جاتا تو یہ لوگ سامان اتار لیتے۔ پچاس سے اوپر مصیبت زدہ انسانوں نے بڑی تکلیف کی حالت میں بسر کی۔

بقول شبلی ''متصل تین برس تک آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور تمام آل ہاشم نے یہ مصیبتیں جھیلیں۔ بالآخر دشمنوں ہی کو رحم آیا اور خود انھیں کی طرف سے اس معاہدے کے توڑنے کی تحریک ہوئی''۔ ظالمانہ معاہدے کے توڑنے والے پانچ معزز قریشی تھے: ہشام بن عمرو عامری، زہیر بن ابی امیّہ مخزومی، مُطْعِم بن عدی، ابو البختری بن ہشام، زَمعة بن الاسود۔ آخری دو حضرت خدیجہ رض کے بھتیجے تھے۔ پہلا بنو ہاشم کا عزیز تھا۔ زہیر، ابو جہل کا چچا زاد بھائی اور حضرت امّ المومنین امّ سلمہ رضی اللہ عنہا کا بھائی تھا۔ بقول شبلی ''مُطْعِم بن عدی، عدی بن قیس، زَمعة بن الاسود، ابو البختری، زہیر سب ہتیار باندھ کر بنو ہاشم کے پاس گئے اور ان کو درے سے نکال لائے''۔ یہ ۱۰ نبوت کا واقعہ ہے [تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ۱ : ۳۷۵؛ ابن سعد، ۱/۱ : ۱۳۹؛ الطبری، ۲ : ۲۲۵؛ البلاذری: انساب الاشراف، ۱ : ۲۲۹ ببعد؛ ابن کثیر، ۳ : ۸۴؛ المقریزی، امتاع الاسماع، ۲۵؛ ابن سیّد الناس، ۱ : ۱۲۶؛ ابن حزم: جوامع السیرة، ص ۶۴؛ امین دوبدار: صور من حیاة الرسول، ص ۷۲]۔

وفات: شعب ابی طالب سے نکلنے کے چند روز بعد، اور نماز فرض ہونے یعنی واقعۂ معراج سے قبل، ۱۰ رمضان ۱۰ نبوت کو حضرت خدیجہ رض نے بعمر پینسٹھ برس وفات پائی۔ یہ ہجرت سے تین سال پہلے کا واقعہ ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حجون میں ان کو دفن کیا۔ خود قبر میں اترے۔ بعض نے وفات کے سال میں اختلاف کیا ہے۔ ہجرت سے پانچ اور چار سال قبل بھی بعض نے مانا ہے، لیکن صحیح وہی ہے جو اوپر لکھا گیا ہے۔ حضرت خدیجہ رض کی وفات بعض روایات کی بنا پر ابو طالب کی وفات سے تین دن بعد ہوئی۔ ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ ان دونوں کی وفات سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔

عمر: حضرت خدیجہ رض کی عمر الاستیعاب میں چونسٹھ سال چھے ماہ بیان کی گئی ہے۔ ابن سعد [اور البلاذری نے] پینسٹھ سال لکھی ہے۔ [اسی سال آپ ص کے چچا ابو طالب نے وفات پائی۔ ان دونوں عزیزوں کی وفات سے آپ ص کو بے حد صدمہ ہوا۔ اس نسبت سے اس سال کو عام الحزن کہا جاتا ہے]۔

حضرت خدیجہ رض کا مفصل حلیہ مذکور نہیں۔ نکاح کا پیغام لے جانے کے سلسلے میں نفیسہ بنت منیہ (حضرت یعلٰی کی ہمشیر) نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے کہا تھا: ''اگر آپ کو مال، جمال اور اخراجات کی کفالت کی طرف دعوت دی جائے تو آپ منظور کریں گے؟'' یہ جملے حضرت خدیجہ رض کے متعلق تھے۔

اولاد: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے نکاح میں آنے کے بعد حضرت خدیجہ رض کے چھے اولادیں ہوئیں: دو صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں۔ ترتیب یہ تھی: قاسم رض، زینب رض، رقیہ رض، ام کلثوم رض، فاطمہ رض، عبداللہ رض (ان کا لقب طیب اور طاہر تھا)، کیونکہ بعد نبوت پیدا ہوئے تھے۔ دونوں صاحبزادے صغر سنی میں فوت ہوئے۔ قاسم رض کے نام پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی کنیت ابوالقاسم تھی۔ سیرت

نبوی میں عبداللہؓ کا نام نہیں ہے، لیکن یہ مسامحت ہے۔ رجال کے مصنفین نے ان کا عنوان قائم کر کے حال نہیں لکھا، لیکن سب نے ذکر کیا ہے، اس لیے یہ نام فرضی نہیں ہے۔ حضرت خدیجہؓ کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ حضرت ابراہیمؓ کے علاوہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی تمام اولاد انہی سے پیدا ہوئی۔

[حضرت خدیجہؓ کی نجابت و بزرگی اور شرف و مجد مسلمہ ہے۔ جب تک حضرت خدیجہؓ زندہ رہیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے دوسری شادی نہیں کی اور ان کی وفات کے بعد بھی آپؐ انہیں اکثر یاد کیا کرتے تھے اور ان کی خدمات کا اعتراف کر کے فرمایا کرتے تھے کہ "خدیجہؓ نے اس وقت میری تصدیق کی اور مجھ پر ایمان لائی جب لوگوں نے میری تکذیب کی۔ خدیجہؓ نے مجھے اپنے مال و منال میں شریک کر لیا"۔ حضرت خدیجہؓ میں اتنی خوبیاں تھیں کہ آپؐ زندگی بھر انہیں یاد کرتے رہے۔ جبریلؑ بھی حضرت خدیجہؓ کے لیے اللہ تعالٰی کا سلام لے کر آتے تھے]۔

مآخذ: (١) البخاری: الصحیح، کتاب بدء الوحی؛ (٢) ابن سعد: الطبقات، ٨ : ٣٥؛ [(٣) البلاذری: انساب الاشراف، ١ : ٣٩٦ تا ٤٠٦، طبع حمید اللہ؛ (٤) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ٤ : ١٧٢؛ (٥) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ٣١ تا ٣٣؛ (٦) وہی مصنف: جمهرۃ انساب العرب، ص ١٢٠؛ (٧) ابن حبیب: المحبّر، ص ٧ ببعد؛ (٨) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ١ : ٢٩٢؛ (٩) ابن سیّد الناس: عیون الاثر، ٢ : ٣٠٠؛ (١٠) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، ٥ : ٢٩٣ ببعد؛ (١١) ابن القیم: زاد المعاد، ١ : ٥١؛ (١٢) ابن حجر: الاصابۃ، ٤ : ٢٧٣ ببعد؛ (١٣) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، ٢ : ٢ ببعد، (١٤) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ٢ : ٨١ تا ٨٩؛ (١٥) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، ١ : ٣٠١؛ (١٦) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّہ؛ (١٧) محب الدین الطبری: السمط الثمین، ١٧ ببعد؛ (١٨) خدیجۃ الکبرٰی؛ (١٩) سیر الصحابیات؛ (٢٠) قاضی محمد سلیمان: رحمۃ للعالمین، جلد ٢؛ (٢١) شبلی: سیرۃ النبی، ١ : ١٨٥ ببعد]۔

(سعید انصاری و [ادارہ])

تعلیقہ (شیعی نقطۂ نظر سے): مشہور ہے کہ حضرت خدیجہؓ بیوہ تھیں، لیکن سیّد مرتضٰی علم الہدٰی اور شیخ الطائفہ ابو جعفر طوسی و محمد بن علی ابن شہر آشوب (مناقب آل ابی طالب، ١ : ٨٦، بمبئی) کے نزدیک حضرت خدیجہ رضوان اللہ علیہا باکرہ تھیں۔

شعب ابی طالب سے نکلنے کے تین دن بعد حضرت خدیجۃ الکبرٰی سلام اللہ علیہا نے دنیا کو الوداع کہا۔ ام ایمن اور ام الفضل نے غسل دیا (البلاذری: انساب الاشراف، ١ : ٤٠٢، مصر ١٩٥٩ء)۔

حجون کے قبرستان میں عبدالمطلب کی قبر سے ذرا فاصلے پر دفن کی گئیں اب اس قبرستان کو "جنۃ المعلّٰی" کہا جاتا ہے۔ ام المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبرٰی سلام اللہ علیہا کا مزار اب تک موجود ہے۔ حج کے موقع پر لوگ قبر کی زیارت کرتے ہیں۔

ام المؤمنین حضرت خدیجہ سلام اللہ علیہا کی وفات کے وقت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بے حد غمگین تھے اور فرما رہے تھے کہ مجھ سے یہ منظر دیکھا نہیں جاتا، یقین ہے اللہ اس میں خیر کثیر مقدر فرمائے"؛ پھر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے جنت کی بشارت دی۔

حضرت فاطمۃ الزہراؑ نے والدۂ گرامی کے فراق میں فریاد کی اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے چمٹ کر روئیں اور بار بار کہا "این امی این امی" (ہا اماں کہاں گئیں، اماں کہاں گئیں)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے تسلی دی

اور خدا کی طرف سے بشارت جنت سے باخبر کیا۔ خود آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم فرماتے ہیں کہ ان دنوں امت پر دو مصیبتیں [وفات حضرت خدیجہؓ اور وفات ابی طالب] ایسی نازل ہوئی ہیں کہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ میں کس پر زیادہ غم کروں '' (الیعقوبی، ۱ : ۲۶)۔ اس غم اور حزن کی وجہ سے اس سال کو ''عام الحزن'' کا نام دیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) الطبری : تاریخ الامم و الملوک، الجزء الثانی، طبع حسینیہ، مصر؛ (۲) ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی : الفروع من الکافی، طبع ایران ۱۳۱۵ھ؛ (۳) ابن شہر آشوب، محمد بن علی : مناقب آل ابی طالب، مجلد الثانی، طبع بمبئی؛ (۴) احمد بن ابی یعقوب ابن واضح : تاریخ الیعقوبی، طبع نجف، ۱۳۵۸ھ؛ (۵) محمد باقر المجلسی: حیات القلوب، جلد دوم، طبع نول کشور پریس لکھنؤ ۱۹۱۶ء؛ (۶) نجم الدین العکسری : محمد و علی و بنوہ الاوصیاء، الجزء الثانی، نجف ۱۹۵۹ء؛ (۷) سید مرتضی حسین فاضل ؛ خطیب قرآن احوال نبی آخر الزمان، لاہور ۱۹۶۱ء۔

(سید مرتضی حسین، فاضل)

• **خُدیو** : (ف)، بمعنی خداوند (کشاف)؛ خدیو اور خدیو (ع)، خداوند، بادشاہ بزرگ و قوی و وزیر (مدار الافاضل مطبوعۃ دانشگاہ پنجاب، ج ۲)؛ خدیو = خدیور (مؤید الفضلاء، مطبوعۃ نولکشور)؛ خدیو بمعنی بادشاہ و خداوند (برہان؛ فرہنگ جہانگیری)۔ بعض محققین لکھتے ہیں کہ خُدیو مخفف ہے خُدیوند کا جو خُداوند کا امالہ ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ خُدیو خدای کا امالہ ہے (فرہنگ آنند راج)۔ [امالہ کے قاعدے کے مطابق ا، ی میں اور آخری ی، واؤ میں تبدیل ہوئی۔ الخَدیوی عزیز مصر کا لقب، کلمہ فارسی ہے بمعنی بادشاہ، وزیر، سردار (المنجد)]۔

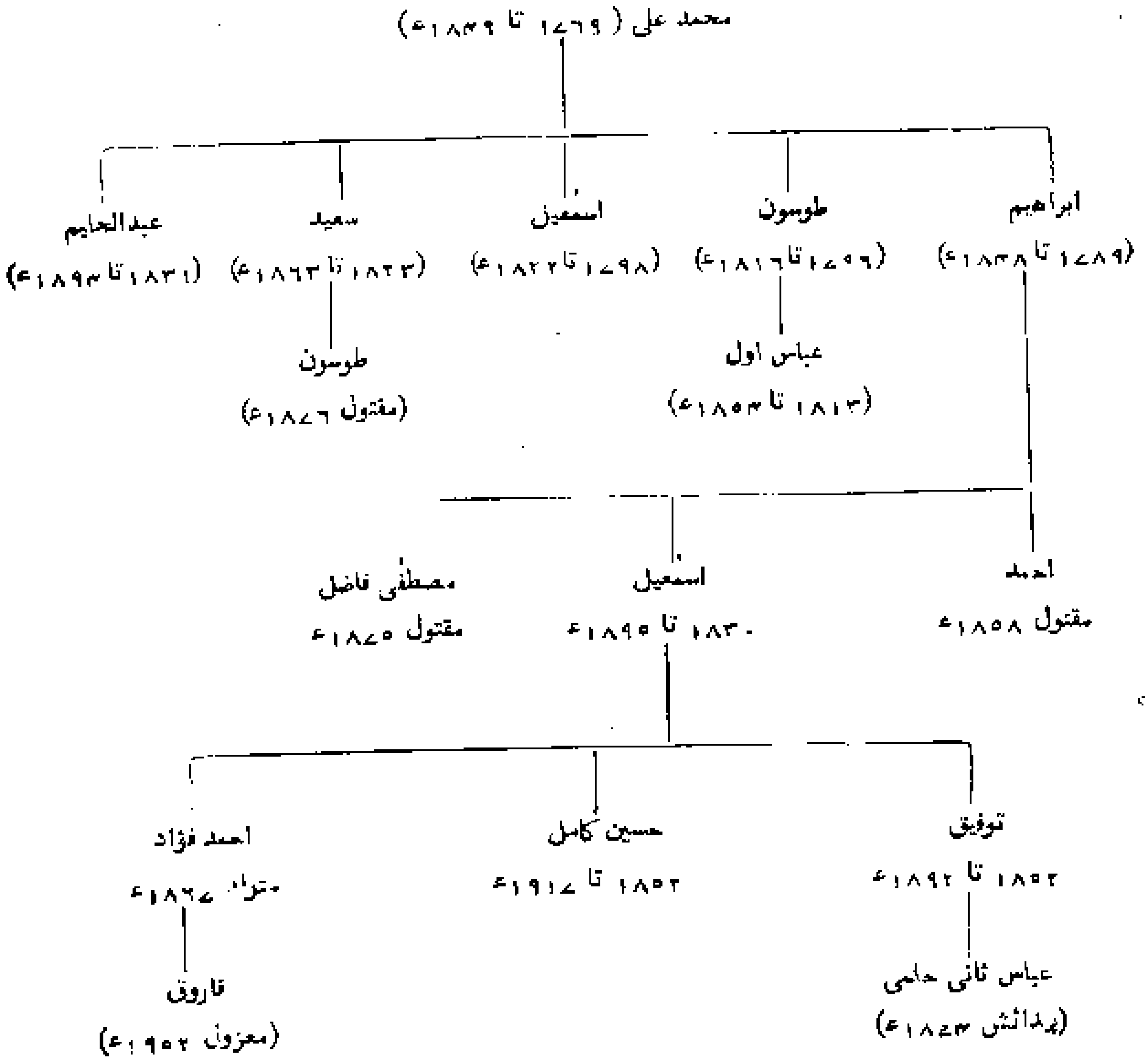
خدیو (= آقا یا مالک) ان القاب میں سے ہے جو وقتاً فوقتاً مسلمان حکمرانوں کے لیے قرون وسطٰی سے استعمال ہوتا چلا آیا ہے (قب سولھویں صدی عیسوی کے ترک مؤرخ علی کی تالیف : کنہ الاخبار، قسطنطینیہ، ج ۵، ص ۱۷)۔ ۱۸۶۷ء میں یہ خطاب ترکی سلطان عبدالعزیز نے والی مصر اسمٰعیل پاشا کو عنایت کیا۔ اگرچہ ۱۸۴۱ء کے فرمانِ سلطانی کے بعد پاشا کا لقب محمد علی کے خاندان میں موروثی ہو گیا تھا، تاہم اسمٰعیل پاشا کسی ایسے خطاب کا متمنّی تھا جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس کا مرتبہ پاشا کا خطاب رکھنے والے دیگر نائبین سلطنت سے زیادہ بلند ہے۔ اس خطاب کے متعلق ابتدائی گفت و شنید میں اسمٰعیل نے اپنے لیے ''العزیز'' کا لقب تجویز کیا تھا (قب ۱۲ [یوسف] : ۳۰)، لیکن کئی وجوہ سے جن میں سے ایک یہ تھی کہ یہ لفظ خود سلطان کے اپنے نام کا حصہ تھا، خدیو کا لقب منتخب ہوا، جسے سرکاری کاغذات میں خدیو مصر یا اکثر اوقات الخدیوی بھی لکھا جاتا ہے اور جسے محمد علی اس سے پہلے ہی اختیار کر چکا تھا (دیکھیے ذیل میں فصل ۲ نیز Dicey : *The Story of the Khedivate*، ص ۵۸)۔ تاہم ۱۹۱۴ء میں مصر پر انگریزی محافظت [= الحمایۃ] کے قائم ہونے تک اس ملک میں محمد علی کے خاندان کے سبھی حکمرانوں کے لیے عام طور پر خدیو کی اصطلاح مستعمل رہی۔ سنہ مذکور میں نئے فرمانروا نے سلطان کا لقب اختیار کر لیا، جو ۲۸ فروری ۱۹۲۲ء میں انگریزی محافظت کی منسوخی کے بعد ملک کے لقب میں تبدیل ہو گیا۔ وائسرائے یعنی نائب السلطنت کا لقب جو اکثر یورپین تحریروں میں خدیو کے لیے استعمال ہوتا ہے محمد علی کے زمانے ہی سے رائج ہو گیا تھا۔

خدیوی خاندان کے مندرجۂ ذیل افراد نے :

ترکی سلاطین کے ماتحت مصر پر حکومت کی ہے: محمد علی ۱۸۰۵ تا ۱۸۴۸ء؛ ابراہیم (جون تا نومبر) ۱۸۴۸ء؛ عباس اوّل ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۴ء؛ سعید ۱۸۵۴ تا ۱۸۶۳ء؛ اسمعیل ۱۸۶۳ تا ۱۸۷۹ء؛ توفیق ۱۸۷۹ تا ۱۸۹۲ء؛ عبّاس ثانی حلمی ۱۸۹۲ تا ۱۹۱۴ء۔

پھر مندرجۂ ذیل حکمران ان کے جانشین ہوئے: (۱) سلطان حسین کامل، ۱۹ دسمبر ۱۹۱۴ تا ۹ اکتوبر ۱۹۱۷ء؛ (۲) سلطان احمد فؤاد، ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۲ء، بحیثیت ملک فؤاد اوّل ۱۹۲۲ء (۱٦ مارچ) سے ۱۹۳٦ء تک اور (۳) الملک الفاروق ۱۹۳٦ تا ۱۹۵۲ء [انقلاب کے بعد به جلا وطن ہوا اور مصر میں جمہوری حکومت قائم ہوئی]۔

اس وسیع خاندان کے ممتاز ترین افراد کا شجرۂ نسب درج ذیل ہے:


محمد علی (۱۷٦۹ تا ۱۸۴۹ء)
ابراہیم (۱۷۸۹ تا ۱۸۴۸ء)
طوسون (۱۷۹٦ تا ۱۸۱٦ء)
اسمعیل (۱۷۹۸ تا ۱۸۲۲ء)
سعید (۱۸۲۳ تا ۱۸٦۳ء)
عبدالحلیم (۱۸۳۱ تا ۱۸۹۴ء)
عباس اول (۱۸۱۳ تا ۱۸۵۴ء)
طوسون (مقتول ۱۸۷٦ء)
احمد مقتول ۱۸۵۸ء
اسمعیل ۱۸۳۰ تا ۱۸۹۵ء
مصطفی فاضل مقتول ۱۸۷۵ء
توفیق ۱۸۵۲ تا ۱۸۹۲ء
حسین کامل ۱۸۵۲ تا ۱۹۱۷ء
احمد فؤاد متولد ۱۸٦۷ء
عباس ثانی حلمی (پیدائش ۱۸۷۴ء)
فاروق (معزول ۱۹۵۲ء)

۱۸۴۱ء کے فرمان کی رو سے محمد علی کے خاندان میں جانشینی کی ترتیب کا فیصلہ سن و سال کی بزرگی کے اعتبار سے کیا جاتا تھا۔ ۱۸۶۶ء کے فرمان نے اس قاعدے کو بدل کر بڑے بیٹے کی جانشینی کا اصول قائم کرکے جانشینی کے حق کو اسمٰعیل پاشا کی اولاد میں محدود کر دیا۔ قانون مجریۂ ۱۳ اپریل ۱۹۲۲ء میں مصر کے سلاطین کی جانشینی کی ترتیب کا از سر نو تعین کر دیا گیا۔

اگرچہ مصر کے خدیو دراصل البانوی نسل کے تھے، تاہم مصر میں انھیں ہمیشہ ترک تصور کیا جاتا رہا اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی حکومت نے حقیقی معنی میں ایک قومی بادشاہت کی حیثیت اختیار کی۔ کہا گیا ہے کہ اس خاندان کے جتنے بھی حکمران ہوے ہیں ان کے کردار ایک دوسرے سے مختلف تھے (*Geschichte* : Hasenclever *Aegyptens* : ص ۱۹۹)۔ ان میں سے پہلے پانچ نے مشرق کے مطلق العنان بادشاہوں کی طرح حکومت کی، لیکن انگریزی قبضے کے بعد سے ان کے لیے اپنی مرضی کے مطابق روش اختیار کرنے کے بہت کم مواقع باقی رہ گئے۔ جن رشتوں سے یہ خاندان ترکی سے وابستہ ہوا وہ ہمیشہ اس قدر مضبوط رہے ہیں کہ ۱۹۰۹ء کے ترکی انقلاب کے بعد جلد ہی ایک مصری شاہزادے سعید حلیم پاشا کے لیے قسطنطینیہ میں وزیر اعظم ہونا ممکن ہو گیا۔

عہد خدیوی میں باصطلاح عام مصر یورپ کے رنگ میں رنگ گیا، یعنی یورپ کی تہذیب و تمدن اور اس کے علوم و فنون سے متأثر ہوا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں بہت سے جدید فنی، قانونی اور اقتصادی ادارے قائم ہوے اور معاشرتی طور طریقے رائج ہوے۔ اسی عہد میں دوسرے اسلامی ممالک کی بھی یہی کیفیت تھی؛ نیز یہ ممالک اور مصر اس بات میں مشترک ہیں کہ جن نمونوں کے مطابق مغربی آئین و قوانین کی تشکیل کی گئی وہ تقریباً سب کے سب فرانسیسی تھے۔ مصر کی مغربیت نے ایک خاص شکل اختیار کی : یعنی بڑی حد تک آزاد حکمران خاندان کے ماتحت اس میں ایک نئی زندگی پیدا ہوئی؛ اس کے اقتصادی وسائل نے حیرتناک ترقی کی؛ ساتھ ہی یہ ملک اس حد تک کمزور ہو گیا کہ ایک یورپین طاقت کے زیر نگین آ گیا۔ یہ مغرب پرستی اس سے بالکل مختلف ہے جو ترکی، الجزائر اور دیگر اسلامی ممالک نے اختیار کی۔ اس کے ساتھ ہی مصر اسلامی تہذیب اور تعلیم کا بھی بڑا مرکز بنا رہا ہے اور اس کی روز افزوں آبادی آج کل عربی بولنے والی دنیا کے نصف کے برابر ہے (Massignon، در *R.M.M.*، ۵۷ : ۵۷ بعد)۔ مندرجۂ ذیل سطور میں جس نقطۂ نظر سے مصر کے حالات کا خاکہ پیش کیا جائے گا اس کا بڑا پہلو یہ ہے کہ اس اسلامی ملک میں مغربی اثرات کا ردّ عمل کیا ہوا، اور اس سے کیا نتائج برآمد ہوے۔

۱ - سیاسی تاریخ : ۱۹۱۴ء کی جنگ سے پہلے کے زمانے کو چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

۱ - فرانسیسی مہم سے محمد علی کی آخری تخت نشینی تک (۱۷۹۸ تا ۱۸۰۵ء)۔

۲ - محمد علی کا زمانہ اس کے عہد کے اختتام تک جب مصر ایک دولت عظمٰی بن چکا تھا (۱۸۰۵ تا ۱۸۴۱ء)۔

۳ - انگریزی فوجی قبضے تک (۱۸۴۱ تا ۱۸۸۲ء)۔

۴ - فوجی قبضے کا زمانہ انگریزی ”محافظت“ Protectorate، کے قیام تک، (۱۸۸۲ تا ۱۹۱۴ء)۔

مصر کے خلاف فرانسیسیوں نے جو لشکر کشی کی اس کا حقیقی مقصد یہ تھا کہ انگریزوں کو وہاں فوج کشی کرنے سے روکا جائے۔ اٹھارھویں

صدی کے دوران میں انگلستان کے مقابلے میں فرانسیسی تجارتی مفاد کو مصر میں ہمیشہ سے بہت زیادہ اہمیت حاصل رہی تھی۔ چونکہ اس ملک (انگلستان) نے غاصب سلطنت علی بک [رک بآں] سے ایک تجارتی معاہدہ کر لیا تھا اور اسی طرح ہندوستان اور مصر کے درمیان تجارت کی غرض سے بحیرۂ احمر میں انگریزی جہازوں کے داخلے کی اجازت حاصل کر لی تھی، لہٰذا مصری معاملات میں انگریزی مداخلت نے ایک سیاسی خطرے کی صورت اختیار کر لی۔ مصر کے جغرافیائی محلّ وقوع نے اس ملک کو قدرتی طور پر دول یورپ کی سیاسی اغراض کا ہدف بنا دیا خاص طور پر اس وجہ سے کہ ہندوستان میں استعماری قوت کے استحکام کی خاطر آمد و رفت کے لیے آئندہ صرف سمندر کے راستے پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ادھر فرانس میں مصر پر قبضہ کر لینے کے منصوبے پر اٹھارھویں صدی کے دوران میں برابر بحث ہوتی رہی، لیکن ترکی سے قدیمی خوشگوار تعلّقات نے منجملہ اور اسباب کے اس منصوبے کو عملی صورت اختیار کرنے سے روک رکھا تھا۔ بالآخر نپولین بونا پارٹ کی تحریک اور تالیران Talleyrand کی تائید سے متأثر ہو کر ۵ مارچ ۱۷۹۸ء کو فرانسیسی حکومت نے اس مہم کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ اس ضمن میں ترکی کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ۱۷۶۸ء میں باب عالی کی جانب سے علی بک کے خلاف تدابیر اختیار کرنے میں جس غیر معمولی مستعدّی کا اظہار کیا گیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قسطنطینیہ میں بھی آنے والے واقعات کے متعلق خدشات موجود تھے۔ خود مصر میں اس بات کی کوئی علامت نہ تھی کہ کسی یورپین طاقت کی جانب سے بیرونی حملے کا خطرہ لاحق ہے۔

فرانسیسی بیڑا جو تقریباً چار سو جہازوں اور ساحل پر اترنے والے پینتیس ہزار آدمیوں کی فوج پر مشتمل تھا، بونا پارٹ کے زیر قیادت ۲ جولائی ۱۷۹۸ء کو اسکندریہ کے قریب ساحل پر پہنچ گیا۔ اسکندریہ پر بغیر کسی دشواری کے قبضہ کر لیا گیا اور فرانسیسیوں نے فوراً قاہرہ پر چڑھائی شروع کر دی۔ مملوک امرا مراد بک اور ابراہیم بک نے امبابہ کے مقام پر دریائے نیل کے کنارے مزاحمت کے جو انتظامات کیے تھے انھیں جلد ہی جنگ اہرام میں درہم برہم کر دیا گیا اور ۲۲ جولائی کو دارالسلطنت پر فرانسیسیوں کا قبضہ ہو گیا۔ مراد بک بھاگ کر مصر کے بالائی علاقے (صعید مصر) میں چلا گیا اور ابراہیم بک ڈیلٹا Delta کے خطّے میں آ گیا۔ دارالسلطنت کے باشندوں پر جو سراسیمگی طاری ہو گئی تھی وہ بہت جلد دور ہو گئی، لیکن فرانسیسی سپاہیوں پر، جنھیں ایک اعلان میں ''نجات دہندہ'' اور ''دوستداران اسلام'' ظاہر کیا گیا تھا، اعتماد کرنا ممکن نہ تھا۔ عوام کی بغاوتوں کے خلاف نپولین کو جلد ہی مشرقی حکمرانوں کی طرح زیادہ سخت طریقے اختیار کرنے پڑے۔ ساحل پر اترنے کے ایک ماہ بعد خلیج ابو قیر میں نیلسن Nelson کے ہاتھوں فرانسیسی جہازوں کی بربادی (یکم اگست) نے فرانسیسی اقدام کی نوعیت کو بالکل بدل دیا اور یہ انگلستان کے ان واروں میں پہلا تھا جن کا نتیجہ بالآخر یہ ہوا کہ فرانس کو مصر چھوڑنا پڑا۔ ستمبر میں باب عالی نے بادل ناخواستہ فرانس کے خلاف اعلان جنگ تو کر دیا، لیکن ترکی افواج آئندہ سال (۱۷۹۹ء) کے وسط سے پہلے مصر نہیں پہنچیں۔ اس اثنا میں فرانسیسیوں نے ملک میں باقاعدہ نظم و نسق قائم کر دیا تھا، لیکن مصریوں نے اہل فرانس کی کارروائیوں کی جانب اپنی طنز آمیز روش برقرار رکھی۔ وہ مقامی مذہبی رسم و رواج کے بارے میں فرانسیسیوں کے

احترام کرنے کو نیز مہم کے همراه آنے والے ماهرین کی علمی تحقیقات کو بھی مشکوک نظروں سے دیکھتے رہے۔ علاوه ازیں انھیں جلد هی اس وجه سے مایوسی هوئی که ان کی توقع کے خلاف فرانسیسیوں نے زمین کے لگان کا مطالبه پیش کر دیا۔ نیز اکثر مسلمان قدرتی طور پر اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے که باهر سے آئے هوے (فرانسیسی) مقامی عیسائیوں (یعنی قبطیوں، یونانیوں اور شامیوں) سے سرکاری ملازموں کی حیثیت سے بکثرت کام لیں، چنانچه ۲۱ اکتوبر ۱۷۹۸ء کو قاهره میں خطرناک بغاوت برپا هوئی جو دوسرے دن الازهر پر گوله‌باری کے بعد هی فرو کی جا سکی۔ ترکی فوج کے حملے کا سدّباب کرنے کے لیے بونا پارٹ فروری ۱۷۹۹ء میں اپنی مشہور شامی مہم پر روانه هوا، مگر عکّه پر قبضه کرنے میں ناکام رها، جس کی حفاظت جزّار پاشا [رک باں] کر رها تھا، لہٰذا اسے ماه مئی میں پسپا هونا پڑا۔ اس کی واپسی کے ایک ماه بعد (۱۴ جولائی ۱۷۹۹ء) ترکی افواج انگریزی جہازوں کے ذریعے ابو قیر کے ساحل پر اتریں۔ اس ترکی لشکر میں البانوی دستے کا ایک افسر محمد علی بھی تھا، لیکن انھیں مکمل هزیمت هوئی اور ۲ اگست کو بونا پارٹ نے ان کی آخری جای پناه یعنی قلعۂ ابو قیر پر قبضه کر لیا۔ بونا پارٹ کی مصر سے روانگی (۲۲ اگست) کے بعد فرانسیسی دو سال اور کلیبر Kléber (جو جون ۱۸۰۰ء میں قتل هوا) اور مینو Menou کی سرکردگی میں اپنی جگه پر جمے رہے لیکن اگست ۱۸۰۱ء میں ان کی آخری مقاومت کو انگریزوں اور ترکوں کی متحدّه قوت نے توڑ دیا اور انھیں مصر خالی کرنا پڑا۔

فرانسیسی مہم کا فوری نتیجه یه هوا که ممالیک کا اقتدار ختم هو گیا اور مصر ترکوں کو واپس مل گیا، مگر ان سیاسی نتائج کے علاوه فرانسیسی مہم کے علمی ثمرات بھی بہت گرانقدر تھے۔ ان علمی کاوشوں کا مرکز *Institut Egyptiens* تھی جس کی بنیاد ۲۱ اگست ۱۷۹۸ء کو قاهره میں بونا پارٹ نے رکھی تھی (V. Brehier: *L'Egypte de 178 à 1900*، ص ۶۵ تا ۸۰) اس ادارے کی تحقیقات کو *Description de l'Egypte*، (قب مآخذ) کے نام سے بڑی تقطیع کی آٹھ جلدوں میں شائع کیا گیا)۔ مصر جدید کے بارے میں اهل یورپ نے جو تحقیق کی وه انھیں پر مبنی ہے (مثلاً بحیرهٔ روم اور بحیرهٔ احمر کے درمیان نہر بنائے جانے کے امکان پر Lepère کی دقیق چھان بین)؛ تاهم مصر کی تمدّنی ترقّی پر اهلِ فرانس کا فوری اثر تقریباً کالعدم تھا۔ مشرقی اور مغربی تہذیب کی درمیانی خلیج اس قدر وسیع تھی که اس ابتدائی دور میں کچھ نمایاں نتائج برآمد نہیں هو سکتے تھے۔ الجبرتی نے خارجی تسلّط کے جو حالات بیان کیے هیں، ان کے پڑھنے سے بھی یہی احساس هوتا ہے۔

فرانسیسی فوج کی روانگی کے بعد ترک حکّام اور مملوک امرا کے مابین جو اپنے قدیم اقتدار کو دوباره حاصل کرنا چاهتے تھے، کشمکش شروع هو گئی۔ مملوک انگریزوں کی حفاظت میں تھے؛ مراد بک کی وفات کے بعد عثمان بک البرديسی ان کا سب سے زیاده مقتدر رهنما بن گیا۔ دوسری طرف قدرتی طور پر ترک اس موقع سے فائده اٹھا کر یه چاهتے تھے که ملک پر اپنا تسلّط جما لیں لیکن ان کے انتظامی طور طریقے تسلّی بخش نه تھے؛ نیز یکے بعد دیگرے مقرر شده والیوں کو روپے پیسے کی قلت کا سامنا تھا جس کے باعث، وه اپنے سپاهیوں کو بغاوت سے باز رکھنے میں ناکام رہے۔ ان وجوه کی بنا پر البرديسی اور اس کی جماعت کو ایک عارضی فائده پہنچا۔ اس کے برطانوی محافظ مارچ ۱۸۰۳ء میں

مصر سے رخصت ہو گئے تھے، لیکن اس کا ایک اور بڑا حمایتی محمد علی مع اپنے البانوی دستۂ فوج کے اس کی امداد کے لیے موجود تھا ۔ اس نے البردیسی اور ضعیف العمر ابراہیم بک کو اس قابل بنا دیا کہ وہ قاہرہ میں اپنا تسلط قائم رکھ سکیں، درحالیکہ باب عالی کے والی کا اقتدار صرف ڈیلٹا Delta کے بعض حصّوں تک محدود تھا ۔ آخری عہد کے ایک ترک والی خورشید پاشا کو کچھ دنوں کے لیے قاہرہ کے قلعے میں مقیم ہونے کا موقع ضرور مل گیا، لیکن آخر کار محمد علی نے اپنے بڑھتے ہوے اثر و رسوخ سے اسے وہاں سے نکال دیا ۔

مذکورۂ بالا پانچ سالوں کے منفی نتائج کے بعد دوسرا دور ملک کے لیے بہت ہی اہم ثابت ہوا ۔ سیاسی نقطۂ نظر سے محمد علی کے عہد کا قابلِ ذکر نتیجہ یہ نکلا کہ ملک مصر کو اپنا ایک مقامی حکمران خاندان مل گیا ۔ محمد علی نے ملک کے لیے جو کچھ کیا وہ اگرچہ اس کی ذاتی خواہشوں کے پورا کرنے کا ایک ذریعہ تھا، تاہم مصر کی تاریخ پر اس کے کارناموں کا گہرا اثر پڑا ۔ وہ ایسی قوتوں کو بروے کار لایا جنھوں نے ملک کا مستقبل متعین کیا اور اس حکمران خاندان کی قسمت کا فیصلہ کر دیا ۔ ان قوتوں کی تشریح مجملًا یوں کی جا سکتی ہے :- اولًا خود مصریوں کی قومی قوتوں کو بروے کار لانا ثانیًا یورپی معلّموں کو ملازم رکھنا اور یورپی طور طریقے رائج کرنا ۔ تمدّنی لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ محمد علی کے عہد حکومت کے آغاز سے انگریزی حکومت کے قبضے تک مصر پر عثمانی ترک اثرات کا اس قدر غلبہ رہا کہ اس سے پہلے کبھی نہ ہوا تھا ۔ اگرچہ والی مصر کی حکومت شخصی تھی اور خود مختار، لیکن اس کے انتظامی طور طریقے، اس کا اپنا مذاق اور معمول دولت عثمانیہ کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا (مثال کے طور پر اس سنگ سفید کی مسجد کو پیش کیا جا سکتا ہے جسے محمد علی نے قسطنطینیہ کی طرز پر قاہرہ کے قلعے کے اندر تعمیر کرایا تھا) ۔ ۱۸۳۳ھ اور ۱۸۴۰ء کے درمیانی عرصے میں محمد علی کے اقتدار میں جو اضافہ ہوا، اس کا منطقی اور تاریخی نتیجہ مصر کی سیاسی بالا دستی تھا جس کا مقصد ہمیشہ ملک شام کا الحاق رہا ہے (دیکھیے مقالۂ مصر) ۔ تاہم محمد علی کی حکمت عملی جس کا مقصد یہ تھا کہ مصر کو ایک بڑی سلطنت بنایا جائے، مصر کے لیے کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتی تھی ۔ ملک مصر کے لیے اس سے بہت زیادہ فوری اور آئندہ منفعت کی چیز سوڈان کی فتح تھی ۔ جب ۱۸۴۱ء میں یہ دور فرمان سلطانی مجریہ ۲ ربیع الآخر ۱۲۵۷ھ (۲۳ مئی ۱۸۴۱ء) کی رو سے ختم ہو گیا تو مصر کی بین الاقوامی حیثیت بالکل بدل گئی ۔ بادی النظر میں وہ دوبارہ ایک ترکی صوبہ بن گیا تھا، لیکن در حقیقت چار بڑی یورپی طاقتوں (باستثنای فرانس) کی مداخلت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ یورپ اور بالخصوص انگلستان پر مصر کا سیاسی انحصار شروع ہو گیا ہے ۔ فروری ۱۸۳۸ء میں عدن پر برطانیہ کا قبضہ پہلے ہی ہو چکا تھا ۔ یہ بھی اس جدید صورت حال کی ایک واضح علامت تھی اور محمد علی پر یہ حقیقت ہمیشہ سے روشن تھی (Cromer : *Modern Egypt*، ۱ : ۱۶) ۔ وہ خود فرانس کی دوستی میں ثابت قدم رہا اگرچہ یہ دوستی اس کے کچھ بھی کام نہ آئی ۔ جب تک اس کی حکومت قائم رہی وہ مصر کے اندرونی معاملات میں بیرونی مداخلت کو روکنے میں کامیاب رہا، اسی وجہ سے وہ خاکنائے سویز کو کاٹ کر نہر بنانے پر کبھی رضامند نہ ہوا ۔

محمد علی کی حکومت کے آخری چند سال اور ابراہیم [رک بآن] کا مختصر عہد، تیسرے دور سے

متعلق ہیں جس میں عبّاس، سعید اور اسمٰعیل (قبّ بہ مادّے) کے عہد حکومت بھی شامل ہیں ۔ اس دور میں مصر کی دولت عثمانیہ سے بے تعلقی روز بروز بڑھتی گئی اور وہ بیش از پیش یورپی سیاست و معاشیات کے دائرے کے اندر کھنچتا چلا گیا ۔ اس زمانے میں مصر کے جنوبی علاقے میں کوئی توسیع نہیں ہوئی البتہ ۱۸۷۲ء میں جنگ حبشہ ہوئی اور سواکن اور مصوّع ۱۸۶۵ء میں ''باب عالی'' سے حاصل کیے گئے ۔ اس دور میں مصر اور ترکی کے باہمی تعلقات زیادہ تر شخصی نوعیت کے تھے کیونکہ مصر کے خدیو خراج میں اضافہ کرنے کے عوض سلاطین ترکی سے اپنے لیے خاص مراعات حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہے، لیکن جب کبھی ترکی حکومت نے مصری معاملات پر حقیقی طور پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی جیسے کہ عبّاس کے عہد کے شروع میں، تو اس کے نتائج موہوم ثابت ہوے، چنانچہ سلطان نے اسمٰعیل کو جب اس بات کی ممانعت کی کہ وہ بغیر اس کی اجازت کے کوئی نئے قرضے نہ لے تو اس ممانعت کو بھی آسانی سے نظر انداز کر دیا گیا ۔ مصری فوج صرف رسمی طور پر ترکی فوج کا ایک حصّہ تھی (اگرچہ روس کے خلاف ترکی جنگوں میں مصری سپاہ نے شرکت کی) اور یہ صرف خاص حالات کا نتیجہ تھا کہ ۱۸۷۹ء میں سلطان کو یہ موقع مل گیا کہ وہ اسمٰعیل کو معزول کر دے ۔ اندرون ملک والیان مصر مشرقی روایات کے مطابق غیر محدود اختیارات کے ساتھ مطلق العنان بادشاہوں کی طرح حکومت کرتے رہے ۔ خدیو عبّاس کے علاوہ جو مغربی تہذیب اور خاص طور پر فرانسیسی تہذیب کا دشمن تھا، یہ سب حکمران مغربی علوم و فنون اور رسم و رواج کی ترویج کی ہمّت افزائی کرتے رہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے اسلامی ممالک کے مقابلے میں مصر بہت جلد یورپی تہذیب و تمدّن سے متاثر ہو گیا ۔ یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ ان سب کارروائیوں سے مصر کی خوشحالی میں اضافہ ہونے کے بجاے الٹا اس کی مالی تباہی کا سامان پیدا ہو گیا ۔ اس صورت حال کا سبب ہمیں اسمٰعیل کی فضول خرچی میں نہیں ڈھونڈنا چاہیے جو ضرب المثل بن چکی تھی اور جسے بہت مبالغے سے بیان کیا جاتا ہے بلکہ اسے اس نظام عمل میں تلاش کرنا چاہیے جس کے ذریعے اصلاحات کو عملی جامہ پہنایا جاتا تھا ۔ یہ نظام عمل مشرق کے ناقص انتظامی طریقوں پر مبنی تھا جن کے تباہ کن نتائج اس وجہ سے دو چند ہوگئے کہ اہل یورپ مالی سہولتیں مہیّا کرنے میں بہت مستعدی کا اظہار کرتے تھے ۔ علاوہ ازیں بہت سے یورپی کارندے اخلاق باختہ مہم جو تھے ۔ ان کا واحد مقصد یہ تھا کہ طے شدہ شرائط کی خلاف ورزی کا الزام عائد کر کے مصری حکومت سے بہت بڑی رقم بطور تاوان وصول کر لیں ۔ اس قسم کی مشکلات کی وجہ سے بہت سے سرکاری کام نا مکمّل رہ گئے ۔ اس کا پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ قلیل المدّت قرض (floating debt) روز بروز بڑھتا گیا (اس تباہ کن صورت حال کی ابتدا کا خاکہ فون کریمر Von Kremer : ۲ : ۲۸ نے بہت وضاحت سے پیش کیا ہے)، تاہم زیادہ مشکلات کا باعث وہ متفرّق قرضے تھے جو سعید اور اسمٰعیل نے یورپ سے لیے تھے (۱۸۶۲ء، ۱۸۶۴ء، ۱۸۶۶ء، ۱۸۶۸ء، ۱۸۷۳ء) یہ قرضے اس قدر بڑھے کہ بالآخر اسمٰعیل کو تخت و تاج چھوڑنا پڑا ۔ قرض کے بیشتر تمسّک دار فرانسیسی تھے اور ان سے کم درجے پر انگریز ۔ اس طرح فرانس اور انگلستان جو مصری معاملات میں ایک دوسرے کے پرانے حریف تھے، مصر کے اندرونی معاملات میں مداخلت کرنے میں پیش پیش رہنے لگے ۔ چنانچہ ان دونوں ملکوں کے نمائندے

۱۸۷۹ء سے مصر کے مداخل و مخارج کی مشترکہ نگرانی (dual control) میں شریک رہے، جس میں صرف ان دنوں التوا واقع ہوا جب مصری وزارت میں ایک انگریز اور ایک فرانسیسی وزیر شامل تھا (۲۸ اگست ۱۸۷۸ء تا ۵ اپریل ۱۸۷۹ء)۔ مالی مفادات بلاشبہ فرانس کے زیادہ تھے، لیکن انگلستان اپنی تجارت اور سیاسی حیثیت کی بدولت کہیں زیادہ با اثر تھا۔ علاوہ ازیں ۱۸۵۷ء میں پیرم Perim اور ۱۸۷۸ء میں قبرص پر برطانوی قبضہ ہو جانے کی وجہ سے انگلستان کی حیثیت نمایاں طور پر مستحکم ہو گئی۔ تاہم ۱۸۸۲ء تک جب انگریزوں نے مصر پر قبضہ کیا، دوسرے ملکوں سے مصر کے رسمی تعلقات تقریباً ایک آزاد حکومت کی حیثیت سے قائم تھے اور ان پر صرف خاص مراعات (Capitulations) کی پابندی تھی اور ۱۸۷۶ء سے مخلوط عدالتیں (mixed jurisdication) قائم تھیں (دیکھیے فصل ۲)۔ ۱۸۷۳ء سے خدیو کو دوسری حکومتوں سے معاہدات کرنے کا اختیار حاصل تھا (سوا خالص سیاسی معاہدات کے)۔ نہر سویز کے افتتاح کے موقع پر (۱۸۷۶ء) اسمٰعیل کو یورپ کے ان بادشاہوں کے مساوی درجہ دیا گیا جو افتتاح کی رسوم میں شرکت کے لیے آئے تھے، لیکن جب مصر کے نظم و نسق میں یورپی ملازمین کی تعداد بڑھتی گئی تو فرانسیسی اور انگریزی سفارت خانوں کے اثر و رسوخ میں اضافہ ہوتا گیا۔

اس تیسرے دور کی ابتدا میں بالخصوص سرکاری اجارہ داری کی منسوخی کے بعد، مصر کے باشندوں کی حالت نسبۃً سدھر گئی تھی لیکن فلّاحین (مزارعین) کو ان مساعد اقتصادی حالات سے فائدہ اٹھانے کا بہت کم موقع ملا، خصوصاً ۱۸۷۶ء کے بعد جب بھاری اور تباہ کن لگانوں کا سلسلہ شروع ہوا جو حکومت کے مصارف پورے کرنے کا واحد ذریعہ تھے۔ اس سے ایک بڑی مصیبت کا دور شروع ہو گیا جس کا خاتمہ کہیں ۱۸۹۰ء کے قریب جا کر ہوا۔ یہ غیر تسلّی بخش حالت منجملہ دیگر اسباب کے پہلی قومی تحریک کا ایک سبب تھی۔ اس تحریک کی ابتدا مصر کے درمیانی طبقوں میں ہوئی، جو محمد علی ہی کے عہد میں وجود میں آ گئے تھے۔ یہ طبقے یورپی نیز مشرقی اثرات (جمال الدین افغانی) کے تحت بتدریج معاشرے کا ایک اہم جزو بن گئے تھے۔ اگرچہ وقتی طور پر راسخ الاعتقاد مذہبی حلقے ابھی تک اس تحریک سے الگ تھلگ تھے کیونکہ یہ لوگ قوم پرستوں کی آزاد خیالی اور خفیہ مجالس (free masonry) سے ان کی ہمدردی کو ناپسند کرتے تھے۔ نیز اسمٰعیل کی مالی حکمت عملی ملک کے یورپی باشندوں پر اس کی عنایت بے غایت اور ترک اور چرکسی طبقوں کی جانب اس کا میلان خاطر جو مصر کے اصلی باشندوں کے لیے نقصان کا باعث تھا، ان سب باتوں پر قوم پرست نکتہ چینی کرتے تھے۔ فوج میں جو برتاؤ مصری عنصر سے کیا جاتا تھا، اس سے وہ خاص طور پر برافروختہ ہو گئے تھے (۱۸۷۵ء میں جو فوجیں سوڈان اور حبشہ کے خلاف روانہ کی گئیں وہ سب کی سب فلّاحین پر مشتمل تھیں)۔ ۱۸۷۷ء میں پہلی مرتبہ رائے عامہ کا ظہور ہوا۔ اس سال قوم پرستوں نے بعض اخبار (مثلاً 'مصر' اور 'الوطن') شائع کیے اور "مصر للمصریین" (مصر مصریوں کے لیے ہے) کا نعرہ پہلی مرتبہ سننے میں آیا۔ باوجود تہدید و تادیب کے قومی اخبارات حکومت پر بدستور سخت نکتہ چینی کرتے رہے۔ ترکوں اور روسیوں کی جنگ میں مصری سپاہیوں کی شرکت ان کی نکتہ چینی کا خاص موضوع تھا۔ اپریل ۱۸۷۹ء کے سیاسی انقلاب کا پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ نوبار پاشا کی وزارت ٹوٹ گئی، جس میں دو یورپی وزیر بھی شامل تھے، (بلکہ یہ بات بھی اغلب معلوم

ہوتی ہے کہ اسمعیل کی معزولی میں بھی قوم پرستوں کا ہاتھ تھا (*La Génèse* : M. Sabry، ص ۱۶۰)۔ اس سے بھی زیادہ خطرناک نتیجہ یہ نکلا کہ فوج میں ترکی اور چرکسی افسروں کے خلاف ایک زبردست تحریک معرض وجود میں آ گئی جس نے بالآخر علانیہ بغاوت کی صورت اختیار کر لی اور انجام کار برطانوی فوجوں نے مصر پر قبضہ کر لیا۔

اس فوجی تحریک سے جو عرابی (پاشا) اور اس کے ساتھیوں کی انقلابی سرگرمیوں کا نتیجہ تھی، مصر جدید کی تاریخ کے چوتھے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ گذشتہ دو سال میں توفیق پاشا [رک بآں] کی تخت نشینی کے بعد اس نئے خدیو اور اس کے وزیروں نے ایک کم و بیش قومی لائحۂ عمل پر کاربند ہونے کی کوشش کی؛ لیکن جب عرابی پاشا نے فوجی اصلاحات اور مجلس (پارلیمنٹ) اور دستور کے قیام کے متعلق مطالبات پیش کیے (تو انہوں نے خیریت اسی میں سمجھی کہ اس مصیبت سے نجات پانے کے لیے غیرملکی مداخلت کو قبول کیا جائے)۔ عرابی کی جماعت کمزور اور ناتجربہ کار تھی اس لیے ملک میں کسی مضبوط اور مقتدر طاقت کے نہ ہونے کی وجہ سے انگلستان کی مداخلت ممکن ہو گئی۔ مصر ہندوستان کے راستے پر تھا، اس لیے انگلستان چاہتا تھا کہ وہاں مضبوطی سے اپنے قدم جما لے۔ الجزائر اور تونس پر فرانس کے قبضے اور نہر سویز کے جاری ہونے کے بعد جسے طاقتور بیرونی مداخلت سے محفوظ رکھنا انگلستان کے مفاد کے مطابق تھا، یہ خواہش تیز تر ہو گئی تھی۔ مصر کے معاملات سے جو صورت حال پیدا ہوگئی تھی اس کے پیش نظر انگلستان کو فوجی مداخلت کرنے کا بہانہ ہاتھ آ گیا۔ فرانس، جس کے سیاسی مفادات مصر سے کچھ زیادہ نہیں تھے، اس ذمے داری سے آخری وقت میں کنارہ کش ہو گیا؛ چنانچہ ۱۸۸۲ء کے بعد انگلستان نے اس ذمے داری کو نباہا۔

انگریزی قبضے کے بعد ملک کی بین الاقوامی حیثیت میں اصولی طور پر کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ مصر میں اب دو عملی تھی، مالی نظام پر کڑی نگرانی کی جاتی تھی، سہ گونہ عدالتیں تھیں، ملک پر غیر ملکی فوجیں مسلط تھیں اور دو مختلف تہذیبیں باہم متصادم تھیں۔ برطانوی حکمت عملی کو سب سے پہلے اس صورت حال سے دو چار ہونا پڑا، جسے لارڈ کرومر Cromer ''بین الاقوامی حمایت'' کہتا ہے۔ اس اصطلاح سے اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسری طاقتیں خاص طور پر فرانس سابقہ معاہدات کی بنا پر مصر کے انتظامی معاملات میں مداخلت کرتا تھا۔ صرف ۱۹۰۴ء میں جب انگریزی اور فرانسیسی حکومتوں کے درمیان باہمی سمجھوتا ہوا تو انگلستان کو مصر میں عملی طور پر آزادانہ عمل و دخل حاصل ہو گیا۔ وہ شخص جس کی رہنمائی سے وادی نیل میں انگریزوں کی حیثیت مستحکم ہوئی، لارڈ کرومر تھا، جو ۱۸۸۳ء سے ۱۹۰۷ء تک برٹش کونسل جنرل کے عہدے پر فائز رہا۔ کرومر کا عہدہ اگرچہ مقابلۃً معمولی تھا، مگر وہ مصر میں سب سے زیادہ با اقتدار شخص بن گیا۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ خود حکام مصر کے واسطے سے ملک پر حکومت کی جائے۔ اس کے بڑے معاون وہ انگریز مشیر تھے جو مختلف وزارتوں سے متعلق تھے۔ انگلستان ایک نئے قرضے کے ذریعے، جس کی ضمانت بڑی طاقتوں نے دی اور جس کی خاطر اندرون ملک میں بہت سخت تدابیر اختیار کی گئیں، ملک کے مداخل و مخارج کو صحیح بنیاد پر قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۰۴ء میں مصری قرضے کے کمشن (Caissa de le Dette) کے اختیارات بہت حد تک محدود ہو گئے۔ اس طرح مالی معاملات میں مصر دوبارہ خودمختار

ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ ۱۸۸۲ء کے مقابلے میں ۱۹۱۴ء میں سرکاری قرض کچھ کم نہ تھا، لیکن ملک کی اقتصادی خوشحالی میں خاصہ اضافہ ہو گیا تھا (دیکھیے فصل ۳)۔ جہاں تک ترکی کا تعلق ہے، مصر کے معاملات پر اس کا اثر برابر کم ہوتا گیا۔ ۱۸۸۵ء میں ترکی ہائی کمشنر کی حیثیت سے غازی احمد مختار پاشا کو مصر بھیجا گیا۔ اس سے کچھ سیاسی نتائج تو نہ نکلے لیکن اس زمانے میں پاشاے مذکور غیر سرکاری طور پر اتحاد اسلام کی تبلیغ و اشاعت بڑے پیمانے پر کرتا رہا۔ ۱۸۹۲ء اور ۱۹۰۶ء میں جزیرہ نماے سینا پر سلطان نے اپنا اقتدار قائم کرنے کی جو کوششیں کیں وہ مکمل طور پر ناکام رہیں۔ ترکی اور اطالیہ کی جنگ کے دوران میں انگلستان نے مصر کو اس بات کی اجازت بھی نہ دی کہ وہ اپنی فوج طرابلس بھیج سکے۔ دوسری طرف ترکی کو مصری قوم پرستوں سے کوئی ہمدردی نہ تھی؛ چنانچہ بہت سے نوجوان ترکوں کو بھی (جنھیں سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت میں مصر میں جاے پناہ ملی تھی) قوم پرستوں سے اتنی بھی ہمدردی نہ تھی جتنی سلطان عبدالحمید کو تھی۔ فرانس کی جانب سے انگریزی تسلط کی مخالفت اس وجہ سے زیادہ مؤثر تھی کہ ملک میں فرانس کی جانب قوی رجحانات موجود تھے۔ عباس حلمی کی تخت نشینی کے بعد فرانسیسی ثقافت کا احیا ہوا جس کے خلاف انگریزوں کو وقتاً فوقتاً کچھ نہ کچھ تدابیر اختیار کرنی پڑتی تھیں (مثلاً ۱۸۹۴ء میں نوبار پاشا کو معزول کرنا پڑا)۔ ۱۹۰۴ء تک قوم پرست ہمیشہ فرانس ہی سے امداد کی توقع رکھتے تھے۔ منصب خدیوی کوئی سیاسی اہمیت نہ رکھتا تھا۔ اپنے عہد کے ابتدائی برسوں میں عبّاس حلمی نے قوم پرستی کی جو روش اختیار کی، اس میں ایسا ہی ناکام رہا جیسا کہ بعد میں قسطنطنیہ سے اچھے تعلقات قائم کرنے میں۔

سوڈان جس پر قبضہ، مصر کی خوشحالی اور اس کی بین الاقوامی حیثیت کے اعتبار سے بہت اہم تھا، مصر کی طرح اصولاً سلطنتِ عثمانیہ کا ایک صوبہ تصوّر ہوتا تھا؛ چنانچہ ۱۸۴۱ء کے ایک فرمان کے ذریعے ان علاقوں کی ولایت "بلا حقوق وراثت" محمد علی کو عطا ہوئی۔ اسمٰعیل کے عہد میں مصر کی طرف سے انگریز گورنر بیکر اور گورڈن (Baker and Gordon) سوڈان پر حکومت کرتے رہے؛ چونکہ مہدی محمد احمد [رکّ بآں] کی بغاوت اور خاص طور پر خرطوم کی فتح (۲۶ جنوری ۱۸۸۵ء) نے مصری اقتدار کا خاتمہ کر دیا تھا، اس لیے سوڈان کے امور سلطنت کا فیصلہ اب بلا شرکت غیرے برطانوی حکمت عملی کے مطابق ہونے لگا۔ یہی بات سوڈان کی دوبارہ فتح کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ مصری فوج کی قیادت برائے نام خدیو کے ہاتھ میں تھی، لیکن ۱۸۸۳ء میں فوج کی از سر نو تنظیم ہوئی اور تمام اونچے عہدوں پر انگریز افسر متعیّن کر دیے گئے۔ جب ۱۸۹۸ء میں سوڈان دوبارہ فتح ہوا، تو انگریزی حکمت عملی نے اس بات کی اجازت نہ دی کہ سوڈان مصر کو واپس دیا جائے۔ چنانچہ ۱۹ جنوری ۱۸۹۹ء کے انگریزی مصری معاہدے کی رو سے سوڈان میں ایک مشترکہ "انگریزی مصری" حکومت قائم کی گئی۔ اس معاہدے میں باب عالی کے حقوق کو نظر انداز کر دیا گیا اور باوجود سلطان کا باج گذار ہونے کے خدیو مصر نے ایک خود مختار حکمران کی حیثیت سے کارروائی کی۔ دوسری طرف سوڈان میں برطانوی اقتدار کے استحکام سے وادی نیل پر انگلستان کا تفوّق قائم ہو گیا۔

عرابی کی شکست کے بعد قوم پرستوں کی تحریک وقتی طور پر کچل دی گئی اور لارڈ کرومر کے عہد کے اختتام تک اسے دوبارہ کبھی

کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہ ہو سکی ۔ اس اثنا میں ایک نئی نسل نشو و نما پا رہی تھی جس نے نوجوان مصطفی کامل پاشا [رک باں] (م ۱۰ فروری ۱۹۰۸ء بعمر ۳۴ سال) کو اپنا رہنما منتخب کر لیا ۔ اس نے ۱۸۹۹ء میں اخبار اللّواء جاری کیا اور ۱۹۰۷ء میں مجلس الحزب الوطنی یعنی مصر کی نیشنل لیگ کا پہلا صدر مقرر ہوا ۔ قوم پرستوں کی یہ نئی پود بھی اسی طرح فرانسیسی ثقافت سے بدستور متأثر تھی ۔ فہم و فراست کے اعتبار سے یہ لوگ اپنے پیشہ ور ہموطنوں سے بہت آگے تھے؛ چنانچہ انہوں نے جب یہ اعلان کر کے کہ ''مصر مصریوں کے لیے ہے''، اپنی مہم کا دوبارہ آغاز کیا تو اس میں انہوں نے بہت اعتدال سے کام لیا اور انقلابی خیالات کو مسترد کر دیا ۔ لارڈ کرومر کی جگہ سر ایڈون گورسٹ Sir Edwin Gorst (۱۹۰۷ء تا ۱۹۱۱ء) کے تقرر کے بعد برطانوی حکمت عملی کے لیے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ قوم پرستوں کے متعلق کیا روش اختیار کی جائے ۔ ۱۹۰۶ء میں دنشوای Denshawai کے حادثے سے یہ ثابت ہو چکا تھا کہ اگرچہ مجرموں کو عبرتناک سزائیں دی گئیں تھیں مگر انگریزوں سے ابھی تک نفرت بہت عام تھی تاہم نئے برطانوی نمائندے نے قوم پرستوں کی تمنّاؤں کی جانب پہلے کی نسبت بہت زیادہ مصالحانہ طرز عمل اختیار کیا ۔ اس نئی حکمت عملی کے نتائج خاطر خواہ نہ نکلے؛ چنانچہ ۱۹۰۹ء میں اخباروں کی آزادی پر دوبارہ پابندی عائد کر دی گئی اور انگریزوں کے خلاف طلبہ کے مظاہروں کی وجہ سے الازہر کو کچھ عرصے کے لیے بند کرنا پڑا ۔ اس کے بعد ۲۰ فروری ۱۹۱۰ء کو ایک نوجوان مسلم قوم پرست کے ہاتھ سے قبطی وزیر اعظم بطرس غالی پاشا کے قتل کا واقعہ پیش آیا (جس کی وزارت کا ایک رکن سعد زغلول تھا) ۔ اس واقعے سے قوم پرست جماعت کے عیسائی اور مسلم عناصر کے درمیان تفرقہ پیدا ہوا اور شدید بدامنی کا خطرہ لاحق ہو گیا ۔ اسی سال مجلس عمومی نے ۱۹۶۸ء کے بعد نہر سویز کی توسیع مراعات کی تجویز کو مسترد کر دیا ۔ اس صورت حال کی وجہ سے جب گورسٹ Gorst اپنے عہدے سے سبکدوش ہو گیا اور ۱۹۱۱ء میں لارڈ کچنر اس کا جانشین ہوا تو برطانوی حکمت عملی میں دوبارہ زیادہ سختی آ گئی جو ۱۸ دسمبر ۱۹۱۴ء، یعنی مصر پر انگریزی سیادت کے اعلان تک جاری رہی ۔ اس کے دوسرے ہی دن عبّاس حلمی کی معزولی کا اعلان ہو گیا اور اس کی جگہ اس کے چچا حسین کامل کو سلطان بنا دیا گیا ۔ قسطنطینیہ کے شیخ الاسلام نے ایک فتوے میں نئے حکمران کو اسلام کا غدّار اور اس کے خلاف جنگ کرنے کو فرض قرار دیتے ہوئے اسے واجب القتل ٹھیرایا ۔ (متن فتوی در Jacob : *Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanische - Türkische*، ج ۲، برلین ۱۹۱۶ء، ۳۶)۔

جنگ کے دوران میں مصر سلطنت برطانیہ کی تنظیم حربی کے سلسلے کی محض ایک کڑی تھا ۔ ۹ نومبر ۱۹۱۴ء سے مصر ترکی سے برسرِ پیکار تھا لیکن مصری علاقے کا دفاع صرف برطانیہ کے ہاتھ میں تھا ۔ مجلس کے اجلاس ملتوی کر دیے گئے اور فوجی قانون نافذ کر دیا گیا ۔ جنگ کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ معاہدۂ لوزان Lausane (۲۵ مئی ۱۹۲۳ء) کی رُو سے ترکی سے مصر کا تعلق قطعی طور پر ٹوٹ گیا، تاہم اس معاہدے میں مصر شریک نہ تھا ۔ جنگ کا اس سے زیادہ عام نتیجہ یہ نکلا کہ جذبۂ قومیت نے ازسرِ نو فروغ پایا ۔ انگریزی سیادت کی مخالفت کے متعدد اسباب تھے، مثلاً لوگوں کو بھاری تعداد میں فوج کے لیے بیگار میں لینا اور برطانوی

افسروں کی تعداد میں اضافہ۔ پریزیڈنٹ ولسن Wilson کے اصولوں نے بھی مصریوں کے سیاسی آزادی کے مطالبے کو تقویت پہنچائی۔ اس مرتبہ قوم پرستوں کو پہلے کی نسبت آبادی کے بہت بڑے حصّے کی تائید حاصل تھی۔ قبطی دوبارہ ان کے ساتھ شامل ہو گئے یہاں تک کہ الازہر کے حلقے بھی قوم پرستوں کے پروپیگنڈے کی ہمت افزائی کرنے لگے۔ سعد زغلول حرّیت پسندوں کا قائد تھا۔ جنگ سے پہلے وہ وزیر عدالت تھا اور اس وقت سیاسی خیالات میں اعتدال پسند سمجھا جاتا تھا۔ تاہم مصری مطالبات کے متعلق لنڈن میں جس سرد مہری کا اظہار کیا گیا اس کی وجہ سے مصریوں نے اعتدال پسندی کا مسلک ترک کر دیا؛ چنانچہ آئندہ تین سال تک انگلستان سے ان کی کشمکش جاری رہی، جس کے دوران قوم پرستوں نے حصول مقصد کے لیے فسادات برپا کیے (ریلوے لائنوں کو توڑ پھوڑ دیا اور یورپی عناصر کے خلاف شورش بپا ہوئی) اور مزاحمت بلا تشدّد سے بھی کام لیا (ہڑتالیں کیں اور ملٹری شن کا مقاطعہ کیا) اور انگریزی حکومت کو بدنام کرنے کی کوشش کی۔ اس کے جواب میں اہل برطانیہ نے فوجی طاقت سے کام لیا (فوجی قانون کو برقرار رکھا گیا) اور (دو مرتبہ سعد زغلول کے خلاف) جلا وطنی کا حربہ استعمال کیا۔ اس اثنا میں متّبد بولشویک اور سابق خدیو عباس حلمی کے حامی مصروف کار تھے۔ آخرکار انگریزی حکومت نے اپنا رویّہ بدل لیا اور انگریزی محافظت کی منسوخی کا اعلان کر دیا اور مصر کو ایک بااختیار آزاد سلطنت تسلیم کر لیا (۲۸ فروری ۱۹۲۲ء)، تاہم بعض اہم مسائل کا تصفیہ ملتوی کر دیا (مثلاً مصر کا دفاع اور سوڈان کا مسئلہ)۔ اگرچہ انگریزی حکومت کے اس طرز عمل سے بظاہر مشکلات کا حل ہو گیا لیکن قوم پرست اس سے مطمئن نہ تھے۔ فروری ۱۹۲۲ء کے بعد کے واقعات سے یہ ثابت ہو گیا کہ مکمّل آزادی کے مطالبے اور مصری معاملات میں برطانوی مداخلت کے مابین جو کشمکش ہے، وہ ملک کی پرامن ترقی کے حق میں، کسی طرح بھی کچھ کم شدید اور خطرناک نہیں۔

[فؤاد الاول (م ۱۹۳۶ء) کے عہد میں ملکی آزادی کے باوجود سیاسی استحکام قائم نہ ہو سکا۔ وزارتیں بنتی اور ٹوٹتی رہیں۔ اس کے برعکس مصر نے علمی میدان میں خاطر خواہ ترقی کی۔ شاہ فؤاد کے بعد شاہ فاروق ۱۹۳۷ء میں سریر آرائے سلطنت ہوا، لیکن سیاسی خلفشار جاری رہا۔ ملک میں رشوت ستانی، بد عنوانی اور بے اطمینانی کا دور دورہ رہا۔ بالآخر ۱۹۵۲ء میں فوجی انقلاب نے خدیو مصر کی سلطانی کو ہمیشہ کے لیے ختم کر کے ملک کو جمہوریہ بنا دیا]۔

۲۔ حکومت اور ملکی نظم و نسق

فرانسیسیوں کے رخصت ہو جانے کے بعد مملوک امرا کی تعداد دوبارہ پوری چوبیس کر دی گئی تھی، لیکن فرانسیسی قبضے سے ان کے نظام حکومت کو جو صدمہ پہنچا، اس کی وجہ سے ان میں محمد علی کی مضبوط قوت ارادی کا مقابلہ کرنے کی بالکل سکت باقی نہ رہی تھی۔ فرانسیسی تسلط کی مدت اس قدر قلیل تھی کہ فرانسیسیوں کو کسی نئے آئین حکومت کے قیام کی مہلت ہی نہ مل سکی۔ لگان وصول کرنے کے لیے وہ اس بات پر مجبور ہوے کہ موجودہ انتظامات ہی سے کام چلائیں۔ ان کی بڑی جدّت یہ تھی کہ انہوں نے قاہرہ میں دس شیوخ کا ایک دیوان قائم کیا اور مملوکوں کے نمائندوں کو بغرض احتیاط باہر رکھا۔ ان شیوخ کا کام سرکاری معاملات کی دیکھ بھال کرنا تھا۔ بوناپارٹ کے لیے ایک ''کتخدا'' کی خدمات مہیا کی گئیں جسے مصر کی عربی اصطلاح میں ''کخیا'' کہتے ہیں۔ یہ دستور پہلے ترکی پاشاؤں کے زمانے

میں بھی رائج تھا۔

مصر میں جب کبھی کوئی زبردست حکمران بر سر اقتدار آتا، وہ تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیا کرتا تھا، یہی صورت محمد علی کے زمانے میں پیش آئی - اس نے جاگیرداروں کے تمام اختیارات کو منسوخ کر دیا اور مملوک امرا کا قتل عام کیا - اب والی مصر ایک بڑے باجگذار کی حیثیت سے باقی رہ گیا، جو سلطان ترکی کے نام پر حکومت کرتا تھا - ابتدا میں اس کی حکومت کی نوعیت ابھی تک بہت حد تک مشرقی اور ترکی طرز کی تھی، لیکن اس مطلق العنانی کا خاتمہ مشرقی طریق پر نہیں ہوا، یعنی مصر دوبارہ چند جاگیرداروں کے تصرف میں نہیں آیا، بلکہ یہ ملک بیش از پیش یورپی سلطنتوں کے مفاد کے ساتھ منسلک ہوتا گیا - انہوں نے خاندان خدیویہ کو تو باقی رکھا لیکن حکومت کو ایک آئینی بادشاہت کی شکل دے دی، جس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں مطلق العنانی پر کوئی احتساب عوام کی نمائندہ جماعت کے ذریعے نہیں، بلکہ ایک یورپی حکومت کے نمائندے کی وساطت سے قائم تھا۔

مصر دولت عثمانیہ کا باج گزار تھا مگر عملی طور پر اندرونی نظم و نسق کے معاملے میں والیان مصر کی آزادی پر کسی طرح کی پابندی عائد نہیں ہوئی؛ چنانچہ ۲۳ مئی ۱۸۴۱ء کے فرمان کے بعد بھی، جس کی دفعات ۱۹۱۴ء تک قانونی طور پر مصر کی بین الاقوامی حیثیت کی بنیاد رہی ہیں، یہی صورت برقرار رہی - (ترکی متن در احمد لطفی - تاریخ دولت عالیۂ عثمانیہ قسطنطینیہ ۱۳۰۲ھ ج ۶، ص ۱۳۰، فرانسیسی متن در *Recueil* ؛ ۲ : ۳۳۵) - اندرونی معاملات کے متعلق اس فرمان کی شرائط صرف یہ ہیں:- خط شریف گلخانہ (۱۸۳۹ء) کا اطلاق، ملک کی آمدنی میں سے خراج کی ادائی جس کی تعیین اسی تاریخ کے ایک علیحدہ فرمان میں اسّی ہزار کیسۂ زر کی گئی تھی اور جسے ۱۸۶۶ء میں بڑھا کر ایک لاکھ پچاس ہزار کیسۂ زر یا سات لاکھ پچاس ہزار ترکی پاونڈ کر دیا گیا - سلطان کے نام سے سکّے کا اجرا، فوج کی تعداد گھٹا کر اٹھارہ ہزار تک محدود کر دینے، (یہ حد ۱۸۷۳ء میں منسوخ کر دی گئی)، اس کے ساتھ خدیو مصر کو کرنل کے درجے تک فوجی مناصب عطا کرنے کا اختیار دیا گیا - علاوہ ازیں بغیر خاص اجازت کے جنگی جہاز بنانے کی ممانعت کر دی گئی - ۱۸۴۱ء کے بعد کے فرامین کی رو سے صرف چند معمولی تبدیلیاں ہوئیں اور ۸ جون ۱۸۷۳ء کے ایک فرمان نے پہلی مرتبہ سب کو بحال رکھا - خدیو توفیق اور خدیو عباس حلمی کو ان کی تخت نشینی کے وقت جو فرمان عطا کیا گیا، اس میں بھی تقریباً اسی قسم کی ہدایات درج تھیں۔

محمد علی کی عام حکومت دواوین اور مجالس کے ایک نظام پر مبنی تھی (جن کے اراکین کا تقرّر وہ خود کرتا تھا)، جو مجموعی طور پر مرکزی حکومت کے فرائض انجام دیتی تھیں - ان میں اہم ترین قاہرہ کے قلعے کا ''الایوان الخدیوی'' تھا، جس کی صدارت کتخدا کرتا تھا - اس کے ساتھ ہی یہ دیوانِ مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لیے ایک عدالت عالیہ کا کام بھی دیتا تھا (Lane ؛ ۱ : ۱۳۰) - علاوہ ازیں مجلس المشورہ، مجلس الجہادیۃ، مجلس الترسخانہ، اور ایک دیوان التجّار، وغیرہ بھی تھا - ان سب کو بعض اوقات عدالتی اور انتظامی اختیارات بھی حاصل ہوتے تھے - ایک حنفی قاضی جو ہر سال قسطنطینیہ سے بھیجا جاتا تھا، دارالسلطنت کے محکمے میں شرعی معاملات پر فیصلے صادر کرتا تھا - علما کی بھی ایک مجلس شوریٰ تھی جو بیشتر قومی نوعیت

کی تھی اور فرانسیسی قبضے کے دوران خاصی بااثر تھی، محمد علی کے عہد میں جلد ہی اپنے اثر و رسوخ کھو بیٹھی، تاہم ان مختلف دواوین کی تعداد اور ان کے نام اور ان کا دائرہ عمل غیر معین تھا (دیکھیے زیدان: مشاہیر الشرق، ۱: ۲۳) ۔ سعید پاشا نے ان میں سے تین دیوانوں کو وزارتوں میں بدل دیا، جن میں سے ہر ایک، ایک وزیر کے سپرد تھی یعنی وزارت امورِ خارجہ وزارتِ مال اور وزارتِ حرب، اور کتخدا کی جگہ ایک قسم کی مجلس عدل قائم کر دی گئی جو ''معیّہ'' کہلاتی تھی ۔ ان وزارتوں کا نظام ابھی تک بہت ناقص تھا (قب Von Kremer کی بیان کردہ کیفیت، ج ۲، ص ۹ بعد) ۔ اسمٰعیل نے وزارتِ داخلہ، وزارتِ بحریہ، وزارتِ تعلیم (علی مبارک پاشا) اور تعمیراتِ عامّہ اور تجارت کی وزارتیں قائم کیں (۱۸۶۹ء) اور ان سب کی رہنمائی اور مرکزی نگرانی ایک مجلس خصوصی کے سپرد کی ۔ اوقاف کے انتظام کے متعلق ابھی تک کوئی علیحدہ وزارت نہیں بنی تھی ۔ اگرچہ ابتدا میں یہ خدیو عنان حکومت کو مضبوطی سے اپنے زیر تصرّف رکھنے میں کامیاب رہا، تاہم وزرا کی مختلف شخصیتیں حکومت پر اثر انداز ہونے لگیں، خاص طور پر اس کے عہد کے اختتام کے قریب جب دو یورپین بھی نوبار پاشا کی کابینہ کے رکن تھے ۔ اسی اثنا میں متعدد یورپی اعلٰی افسروں نے، جو مصری ملازمت میں تھے، مختلف محکموں میں بااثر عہدے حاصل کر لیے تھے ۔ ۱۸۶۶ء میں مصر کو ایک قسم کی نمائندہ مجلس یعنی ''مجلس نیابی'' عطا ہوئی جس کا افتتاح ۲۵ نومبر ۱۸۶۶ء کو ہوا اور جس کا انتخاب مختلف انتخابی حلقے کرتے تھے ۔ لیکن چونکہ مصری پارلیمنٹ کی اس ابتدائی شکل کو مشورہ دینے کا صرف محدود اختیار تھا، اس لیے حکومت میں اس کو کوئی دخل حاصل نہ تھا ۔ صرف ۱۸۷۹ء کے بعد کہیں اس مجلس نے حقیقی طور پر ایک پارلیمنٹ کی شکل اختیار کی جس میں ایک ''حزب مخالف'' بھی تھی ۔

۱۸۷۸ء میں اسمٰعیل نے جس آئینی نظام حکومت کا آغاز اپنے اس اعلان سے کیا تھا کہ آئندہ وہ ذمے دار وزرا کے ذریعے حکومت کرے گا، وہ زیادہ عرصے تک قائم نہ رہا ۔ اس کی معزولی کے بعد یہ توقع کی جاتی تھی کہ خدیو توفیق (جس نے ۷ فروری ۱۸۸۲ء میں ایک آئین نافذ کیا) اپنی پارلیمنٹ کے ساتھ مل کر کام کر سکے گا لیکن یہ توقعات عرابی کے انقلاب کی وجہ سے ناکام ثابت ہوئیں ۔ انگلستان اپنے تسلط کے بعد لارڈ ڈفرن Dufferin کے وفد کی وساطت سے حکومت کے معاملات میں مداخلت کرتا رہا ۔ فروری ۱۸۸۳ء میں لارڈ ڈفرن کی مشہور رپورٹ پیش ہوئی تھی ۔ اس کے بعد اسی سال مئی کے مہینے میں ایک جدید بنیادی آئین نافذ کیا گیا جس کی رو سے قانون سازی کا مکمل اختیار دوبارہ خدیو کے ہاتھ میں آ گیا، نیز تیس اراکین کی ایک مجلس قانون ساز قائم ہوئی، اس کے علاوہ ایک عام مجلس جو پہلی مجلس کی ایک وسیع‌تر صورت تھی، وجود میں آئی لیکن اس کے اختیارات بہت محدود تھے ۔ یہ نظام تیس سال تک برقرار رہا ۔ اس سے انگریزوں کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ مختلف وزارتوں میں ''مشیروں'' کے ذریعے مصر کی عنان حکومت سنبھالے رہیں ۔ ۱۹۱۳ء میں مذکورۂ بالا مجلسوں کو ملا کر ایک واحد قانون ساز مجلس بنا دی گئی جس کا کام مشورہ دینا تھا اور جو کابینہ کے وزرا اور ۶۶ منتخب اور ۱۷ نامزد اراکین پر مشتمل تھی، لیکن ۱۹۱۴ء میں فوجی قانون کے نفاذ کی وجہ سے اس مجلس کا کوئی اجلاس نہ ہو سکا ۔ بالآخر مصر کی آزادی کے اعلان (۲۸ فروری ۱۹۲۲ء) کے بعد تیس ارکان کے ایک

کمشن کو ملک کا آئین مرتب کرنے کا کام سپرد کیا گیا جسے بادشاہ نے ۱۹ اپریل ۱۹۲۳ء کو نافذ کر دیا۔ اس آئین کی رو سے مصر میں ایک نمائندہ پارلیمانی بادشاہی حکومت قائم ہو گئی۔ اب بظاہر اس بات کی کوئی علامت باقی نہ رہی کہ مصر میں یورپی نظام سے الگ کبھی کوئی نظام حکومت بھی رائج رہ چکا ہے۔

۱۸۱۳ء میں محمد علی نے صوبجات کے نظم و نسق کی از سر نو تنظیم قائم کرنے کے لیے صوبوں کی تعداد میں تخفیف کر دی (دیکھیے مادہ مصر جزو ۲ - ۱) اور ایک انتہائی درجے کا مرکزی نظام حکومت قائم کر دیا۔ ۱۸۴۰ء میں صوبوں (مُدیریات) کی تعداد صرف سات تھی؛ زیریں مصر میں:- بحیرہ، منوفیہ، دقہلیہ، شرقیہ، (علاوہ قاہرہ اور سکندریہ کی ولایتوں کے) وسطی اور بالائی مصر میں بنی سُویف (بشمولیت فیوم) مِنْیا اور اِسْنا۔ ہر ایک صوبہ ایک مدیر کے زیر حکومت تھا اور پھر اسے بھی مرکزوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا جن میں سے ہر ایک، ایک مأمور کے ماتحت تھا، پھر ان مرکزوں کو ناظروں کے ماتحت قسمتوں میں بانٹا گیا تھا؛ اور پھر ان کو ناحیوں میں، جن میں سے ہر ایک ناحیہ ایک شیخ البلد کی نگرانی میں تھا (جس کا لقب اور دائرۂ عمل عہد سابقہ کے مطابق تھا)۔ ہر ناحیے میں زراعتی معاملات کے لیے ایک افسر تھا جو خَوْلی کہلاتا تھا۔ لگان وصول کرنے کے لیے ایک صرّاف اور قاضی کے نائب کے طور پر ایک شاہد یا مأذون مقرر تھا۔ مُدیر ہمیشہ ترک ہوتے تھے اور خَوْلی اور صراف سب کے سب قبطی۔ ان کے علاوہ اور سرکاری حکام زیادہ تر مقامی مسلمان تھے۔ محمد علی کے دو جانشینوں کے عہد میں مرکزی نگرانی میں سستی پیدا ہو گئی جس سے انتظامات ملکی میں متعدد خرابیاں رونما ہوئیں۔ ان حالات میں خدیو اسمٰعیل نے از سر نو مصر کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کرنے کا انتظام کیا: البحری جس میں البحیرہ، الجیزہ، القلیوبیہ، الشّرقیہ، المنوفیہ، الغربیہ اور الدقہلیہ کی مدیریات شامل تھیں؛ الوسطانی میں بنو سُویف، فیوم اور المنیا اور الصعید [رك بآن] میں اَسیوط، جرجا، قنا Kenneh اور اِسْنا (Esne) کی مدیریات تھیں۔ ان کے علاوہ قاہرہ، سکندریہ، دمیاط، رشید، العریش، بندر سعید، سویز اور سواکن کی ولایتیں (محافظات) تھیں۔ موجودہ تقسیم ذیلی کو برقرار رکھا گیا۔ صرف یہ تبدیلی کی گئی کہ ہر ایک ناحیہ کو ایک 'عمدہ' کے ماتحت کر دیا گیا جس کی مدد کرنا 'شیخ البلد' کا فرض تھا۔ ان دونوں کو مقامی باشندے منتخب کرتے تھے۔ خولی کا عہدہ اس وجہ سے موقوف کر دیا گیا کہ صوبائی نمائندہ جماعتوں کو پہلے سے زیادہ زراعتی خود مختاری دے دی گئی تھی (قب جزو ۳)۔ ہر مرکز اور ہر ایک مُدیریہ میں اس قسم کی ایک نمائندہ مجلس تھی جو عمائدین پر مشتمل تھی۔ انھیں مجالس کے نمونے پر ۱۸۶۶ء میں قاہرہ میں مجلس نیابی قائم کی گئی (دیکھیے بیان بالا) البتہ ایک قابل ذکر اہم جدّت یہ تھی کہ ترکی مدیروں کی جگہ ملکی عہدے دار مقرر کیے گئے، اگرچہ اپنے ہی منتخب کردہ اعلٰی حکّام کا حکم ماننے کا عادی ہونے میں مصری باشندوں کو کچھ عرصہ لگا۔

گزشتہ صدیوں کی طرح اس زمانے میں بھی نظام ملکی کا بندوبست اراضی سے قریبی تعلّق تھا۔ محمد علی نے زمین کی پوری ملکیت کے تقریباً سب حقوق منسوخ کر دیے اور تمام قابل کاشت زمینیں محکمۂ مال (مَصْلحة الزّرنامه) نے فلّاحین میں تقسیم کر دیں (جن میں سے ہر ایک کو ۳ سے ۵ قدان تک زمین ملی) جو صرف پیداوار سے مستفید ہو سکتے تھے اور کسی طرح بھی زمین بیچ نہیں سکتے تھے۔ انھیں لگان ادا کرنا پڑتا

تھا ۔ اسی لیے ان کی زمینیں خراجی کہلاتی تھیں ۔ لگان وصول کرنے کے لیے سرکاری عہدیدار مقرر تھے (دیکھیے بیان بالا) ۔ ٹھیکے پر زمین دینے کا التزام موقوف کر دیا گیا اور سابقہ اجارہ داروں کو معاوضے کے طور پر اجازت دی گئی کہ وہ اس زمین کی پیداوار سے بدستور مستفید ہوتے رہیں، جس پر لگان معاف تھا اور جو اُوسیہ کہلاتی تھی اور مملوک سلاطین کے عہد سے ان کے پاس چلی آتی تھی ۔ رفتہ رفتہ یہ اُوسیہ زمین یا تو دوبارہ سرکاری اراضی میں بطور خراجی شامل ہو گئی یا پوری ملکیت (مِلک) بن گئی ۔ ان کے علاوہ دوسری قسم کی غیر معمولی جائداد (رِزقہ) بتدریج خراجی کے زمرے میں شامل ہو گئی ۔ ایک نئی قسم کی زمینیں وہ تھیں جنھیں ابعادیات کہا جاتا تھا ۔ یہ وہ غیر مزروعہ قطعات اراضی تھے جو محمد علی نے بعض سر برآوردہ لوگوں اور اعلٰی عہدیداروں کو بغرض کاشت دے دیے تھے ۔ یہ زمینیں مالگذاری سے مستثنٰی تھیں اور انھیں فروخت کرنے کی اجازت نہ تھی ۔ انھیں شرائط کے ماتحت خدیوی خاندان کے افراد اور بعض اعلٰی اراکین سلطنت کو بڑی بڑی جائدادیں بطور جفلک (ترکی چِفتلک) عطا کی گئیں ۔ اسمٰعیل کے عہد میں یہ "دائرہ" تقاسیم بن گئیں ۔ اراضی کی مذکورۂ بالا سب اقسام آج کل بتدریج پوری ملکیت بن گئی ہیں ۔ خراجی زمینیں رکھنے والوں کے حقوق ملکیت پر جو قیود عائد تھیں انھیں مختلف قوانین خصوصًا قانون "مقابلہ" (دیکھیے ذیل) کے ذریعے منسوخ کر دیا گیا ہے ۔ اس طرح ایک ایسی حالت جس میں ذاتی ملکیت کا وجود تقریبًا مفقود تھا، رفتہ رفتہ ایسی صورت میں تبدیل ہو گئی ہے، جس میں جائداد بالعموم مِلک بن جاتی ہے ۔ باہر کے آدمیوں کو مصر میں غیر منقولہ جائداد رکھنے کی اجازت صرف ۱۰ جون ۱۸۶۷ء کے ترکی قانون کے اجرا کے بعد دی گئی ہے، لیکن محمد علی نے اس سے پہلے ہی کئی غیر ملکیوں کو ابعادیات دے دی تھیں ۔ تاہم مصری اراضی کا جو حصہ یورپی افراد کے پاس ہے، وہ مقابلۃً قلیل ہے ۔ قانون ملکیت مصری اور مخلوط شہری قوانین کے ضابطوں (codes) میں موجود ہے ۔ وقف اراضی کا بیشتر حصہ محمد علی نے ضبط کر لیا اور اب وہ ملکی زمرے میں شامل ہو گئی ۔

یورپی محققین کی دقیق چھان بین کی بدولت جس کا آغاز ۱۸۷۶ء میں مسٹر کیو Mr. Cave کی رپورٹ سے ہوا، حکومت کے اور شعبوں کے مقابلے میں مصر کے مالی نظم و نسق کے متعلق زیادہ معلومات موجود ہیں ۔ ملک کی زیادہ تر آمدنی یعنی لگان کی وصولی (قب فصل ۳) کے سلسلے میں ہمیشہ بہت سی بدعنوانیاں ہوتی رہیں، خاص طور پر اسمٰعیل کے عہد میں سرکاری قرض کی وقتی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے پیشگی وصولی کے معاملے میں ۱۸۷۱ء کا قانون "مقابلہ" جو کئی بار بدلا گیا اور ۱۸۸۰ء میں منسوخ ہوا، مالی حکمت عملی کا ایک عجیب نمونہ تھا کیونکہ اس کی رو سے جو لوگ چھے سال کی رقم پیشگی ادا کرتے تھے، ان کی نصف مالگذاری آئندہ ہمیشہ کے لیے معاف کر دی جاتی تھی ۔ آمدنی کی ایک اور اہم مدّ یعنی بیرونی تجارت کے محاصل انیسویں صدی عیسوی کی ابتدا تک بھی "ملتزمین" کو ٹھیکے پر دیے جاتے تھے ۔ جب سے یورپی عہدیداروں کو مالی نظم و نسق میں شریک کیا گیا ہے، ان محاصل کی وصولی میں زیادہ باقاعدگی پیدا ہو گئی ہے ۔ اسمٰعیل کے عہد میں مالی انتظامات کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ خدیو کی اپنی املاک (دائرۂ سنیہ) کا انتظام بھی حکومت کے نظم و نسق کے ساتھ شامل کر دیا گیا ۔

۱۸۷۶ء میں ملی جلی عدالتوں کا قیام جو

نوبار پاشا کی یورپی طاقتوں سے طویل گفت و شنید کے بعد عمل میں آیا، وہ نظام عدل کی ازسر نو تنظیم کی جانب پہلا قدم تھا۔ چونکہ مصر میں ملکی عدالتوں کی بدنظمی کی وجہ سے غیر ملکی سفارت خانوں کے عدالتی اختیارات ان حدود سے متجاوز ہو گئے تھے جو مراعات خصوصی (Capitulations) کی رو سے معیّن کی گئی تھیں، اس لیے عدالتوں کی اصلاح اشدّ ضروری ہو گئی تھی۔ مخلوط عدالتوں کے قیام کے بعد سفارتوں کا دائرۂ عمل ایسے مقدمات تک محدود کر دیا گیا جو ایک ہی قومیت کے غیر ملکیوں کے درمیان یا ہر ایک سفیر کے اپنے ہم قوموں کے درمیان دائر ہوں اور قرار یہ پایا کہ مخلوط عدالتوں کے حاکم (جج) مصری عہدیدار ہوں گے، ان میں سے اکثر ان مختلف مغربی حکومتوں کی رعایا تھے جنھیں خاص مراعات حاصل تھیں اور چونکہ مخلوط عدالتوں کو مصری حکومت سے متعلق معاملات کا فیصلہ کرنے کا اختیار بھی دے دیا گیا تھا، اس وجہ سے ان عدالتوں نے ایک خارجی عنصر کی حیثیت اختیار کر لی تھی جو مصر پر یورپی اثرات کے تسلط کی ایک بین علامت تھی۔ دوسری طرف اس معاملے میں باب عالی کی شدید مخالفت کو مغلوب کرنا ضروری تھا کیونکہ ترکی حکومت یہ بات پسند نہ کرتی تھی کہ اس کے ایک صوبے میں سرکاری طور پر ایسا آزاد محکمۂ عدل قائم ہو جائے، تاہم ۱۸۷۲ء کے ایک فرمان کے ذریعے (Norodunghian: ۳ : ۳۰۴) سلطان نے اس کی اجازت دے دی۔ مخلوط عدالتوں کے قیام کے سات سال بعد اسی نمونے پر ۴ جون ۱۸۸۳ء کے سرکاری حکم کے مطابق نئی ملکی عدالتیں قائم کی گئیں جنھوں نے ناظمین حکومت اور ان کے دواوین کی جگہ لے لی۔ دونوں قسم کی عدالتیں جن ضابطہ ہائے قانون کے مطابق کارروائی کرتیں، وہ تقریباً یکساں تھے اور فرانسیسی قوانین کے نمونے پر بنائے گئے تھے۔ نئے ملکی قوانین بھی اسی طرز پر ۱۸۸۳ء میں شائع کیے گئے (قانون تعزیرات اور قانون جرائم کی ۱۹۰۴ء میں تجدید ہوئی)۔ اس تعزیری قانون کے متعلق جو سعید پاشا کے عہد میں رائج تھا، اور جو ایک بہت الجھا ہوا مجموعۂ قوانین تھا، دیکھیے Von. Kremer : ۲ : ۵۲ تا ۹۶۔ مسلمانوں کے شخصی قانون کے اطلاق کا اختیار صرف حنفی مذہب کی عدالتوں تک محدود تھا جن کی تنظیم ۱۸۹۷ء کے ایک قانون کی رو سے ازسر نو کی گئی تھی (اور بعد میں دوبارہ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۱۰ء میں ہوئی) تاہم مخلوط عدالتوں کے حاکموں کی معلومات کے لیے نکاح، تولیت اور وراثت کے متعلق فقہ حنفی کا ایک ضابطہ موجود تھا۔ اس تالیف کا ایک فرانسیسی ترجمہ جو ۶۴۷ دفعات پر مشتمل ہے J. Wathelet اور R.G. Brunton کی کتاب *Egyptain*. *Codes and Laws* کے حالیہ ایڈیشن Brussels ۱۹۳۰ء) میں درج ہے۔ اس کا عربی متن ۱۹۱۷ء میں قاہرہ میں شائع ہوا تھا۔ قدری پاشا وزیر عدل نے بھی تعلیمی مقاصد کے لیے املاک اور تکالیف (واجبات) کے بارے میں فقہ حنفی مذہب کے قواعد کو مدوّن کیا تھا (طبع عربی، قاہرہ ۱۹۰۹ء) لیکن ترکی "مجلّہ" کے برعکس اسلامی شریعت کے ان قانونی مجموعوں کو مصری عدالتوں میں کوئی مخصوص اور تنہا سند حاصل نہیں۔

جہاں تک شخصی احوال کے فیصلے کا تعلق ہے مختلف عیسائی فرقوں کو اپنے طور پر عدالتی اختیارات حاصل ہیں۔

۳۔ اقتصادی ترقی

کپاس کی کاشت کی ترویج اور نظام اجارہ داری محمد علی کی اہم اقتصادی اختراعات تھیں جنھیں

مضبوط مرکزی حکومت کی تائید حاصل تھی ۔ اس کے ذریعے ایسے وسائل پیدا ہوگئے جن کی بدولت وہ اپنے وسیع سیاسی مقاصد کے حصول کے قابل ہوگیا ۔ اس کا اقتصادی نظام بجائے خود یکسر مشرقی نمونے کا تھا، لیکن یہ نظام دونوں طریقوں سے یورپ سے تعلقات کے قیام کا باعث ہوا: اولاً یہ کہ اس نے یورپی طریقوں کو کام میں لانے کی کوشش کی اور اس مقصد کے لیے اس نے یورپی ماہرین کو مصر میں مدعو کیا؛ ثانیاً زراعتی پیداوار یورپ میں فروخت کی گئی، اور اس طرح یورپ سے جو تجارتی تعلقات قائم ہوے، ان سے بجائے خود عباس اول کے عہد میں نظام اجارہ داری کی موقوفی کے بعد اہم نتائج برآمد ہوے۔ اس عہد میں یورپی خریداروں اور مصری کاشتکاروں کے مابین آزادانہ تجارتی تعلقات کا فروغ اکثر اوقات دوسرے عناصر کی وساطت سے ہوا ۔ تاہم یہ تبدیلی ایسے حالات میں وقوع پذیر ہوئی جو ملک کی صحیح اور آزادانہ نشو و نما کے حق میں نہایت مضر تھے ۔ پہلی بات تو یہ ہوئی کہ ''پیشگی رقم'' (credit) سے متعلق یورپی نظریات ایک ایسے ملک میں داخل کر دیے گئے جسے اس سے پہلے ایسے نظریات سے بہت محدود واقفیت تھی ۔ یورپی تاجروں اور ان کے معاونین نے متوقع فصل کی قیمت کی ادائی کے سلسلے میں بڑی بڑی رقمیں بطور زر پیشگی دینی شروع کر دیں ۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ کسان مقروض ہو گئے اور تاجر اپنا روپیہ کھو بیٹھے ۔ یہ صورت حال ایک محدود سطح پر ان نشانیوں کا مظہر تھی، جو خود حکومت کے بھاری قرض کے بوجھ کا باعث بنیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ملک کی خوشحالی پر حد سے زیادہ بھروسا کیا گیا ۔ بظاہر مصریوں کو یہ معلوم نہ تھا کہ تجارتی قرض کس طرح کام میں لایا جاتا ہے کیونکہ ان کی اقتصادی روایات نے انہیں سرمائے کی فراوانی سے روشناس نہیں کرایا تھا ۔ دوسری بات یہ تھی کہ یورپ سے درآمد میں ایسی اشیا آتی تھیں جن کی اقتصادی طور پر ملکی آبادی کو چنداں ضرورت نہ تھی، لیکن اس کے باوجود انہیں بڑی مقدار میں خریدا جاتا تھا ۔ سب سے پہلے اس ضمن میں روئی کی مصنوعات کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو زیادہ‌تر انگلستان سے آتی تھیں ۔ اس طرح زائد پیداوار کے باوجود ملک نے کوئی مالی فائدہ نہیں اٹھایا ۔ بحیثیت مجموعی ملکی آبادی افلاس‌زدہ اور مقروض رہی اور یہی کیفیت سرکاری خزانے کی بھی تھی ۔ اس اثنا میں یورپ اور خاص طور پر انگلستان سے ناقابل انقطاع اقتصادی اور مالی تعلقات قائم ہو گئے تھے ۔ Von Kremer نے جو اعداد و شمار ۱۸۸۰ء میں تجارتی درآمد و برآمد کے متعلق دیے ہیں، ان پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تجارتی اعتبار سے انگلستان کی مصر سے کس قدر وابستگی تھی ۔ نیز اس بات کی بھی تشریح ہو جاتی ہے کہ جب مالی اور اقتصادی بحران رونما ہوا تو انگلستان نے مداخلت کرنے میں عملاً سب سے بڑھ کر مستعدی دکھائی، جس کا نتیجہ فوجی تسلط کی شکل میں برآمد ہوا ۔ ۱۸۸۲ء کے بعد روئی کی کاشت میں توسیع کی وجہ سے مصر اقتصادی طور پر پہلے سے بھی زیادہ انگلستان کا دست نگر ہو گیا گو اس کے مقابلے میں انگریزی نگرانی کی وجہ سے ملک دوبارہ ''بنجر'' ہونے سے بھی بچ گیا ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ محمد علی کی کارگزاری نے کسی طرح ترقی کے بعض ایسے امکانات پیدا کر دیے جن سے اسلامی ملکوں کی طرح خود مصر کے باشندوں نے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا تھا ۔ مصر کی اقتصادی حالت پر یورپی اثرات کے بارے میں اب تک کوئی مکمّل تحقیقات قلمبند نہیں کی گئی (جیسی کہ ترکستان کے متعلق Reinhold Junge نے اپنی کتاب : *Das Problem* *der Europäisierung Orientalischer Wirtschaft, dargestellt an den Verhältnissen der Sozialwirtschaft 'Von Russisch-Turkestan* Weimer ۱۹۱۵ء میں درج کی ہے) اس لیے مندرجۂ بالا خاکہ پیش کرنے کے بعد ہم صرف بعض نمایاں خصوصیات اور اعداد کی جانب توجّہ دلائیں گے۔

مصر نہ صرف مکمّل طور پر ایک زراعتی ملک رہا ہے بلکہ اس نے اپنی زراعتی حیثیت کو اس قدر ترقی دی ہے جو پہلے سب اندازوں سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ مملوک دور میں یہ ملک بمشکل اتنا گیہوں پیدا کرتا تھا جو اس کے اپنے گزارے کے لیے کفایت کر سکے۔ یہ محمد علی ہی کا کارنامہ تھا کہ اس نے اپنے مخصوص انداز میں ایک مرکزی نظام کے ماتحت مصر کے زرعی وسائل کو بروے کار لانے کا کام شروع کیا۔

اس ضمن میں سب سے بڑھ کر اہم بات یہ تھی کہ آب پاشی کے عمدہ وسائل مہیا کرنے کی جانب توجّہ کی گئی کیونکہ گزشتہ صدیوں میں اس طرف بہت بے پروائی برتی گئی تھی۔ فرانسیسیوں کو محض اس قدر مہلت ملی تھی کہ وہ نہروں کے نظام کا مکمّل طور پر مطالعہ کر سکیں۔ پھر محمد علی نے اس مسئلے کو حل کرنے کی جانب توجّہ کی اور ہزاروں جانیں نہروں کی درستی اور نئی نہریں کھودنے میں ضائع ہوئیں۔ ان نہروں میں مشہور ترین محمودیہ ہے جو سکندریہ سے دریاے نیل کی شاخ روزیٹ Rosette تک جاتی ہے۔ محمد علی کی تعمیر کردہ نہروں کے باعث نہ صرف مزروعہ علاقہ زیادہ وسیع ہو گیا بلکہ اس نے مصر میں پہلی مرتبہ دوامی نہروں کے ذریعے زمین کو ہر موسم میں سیراب کرنے کا امکان پیدا کر دیا۔ علاوہ ازیں اس نے تمام تعمیرات انہار اور پانی کی تقسیم کا انتظام ماہر عہدیداروں یعنی (خوَلیوں، دیکھیے فصل ۲) کے سپرد کر دیا۔ اور خود کسانوں (فلاحین) کو اس معاملے میں کوئی آزادی نہ رہی۔ نہروں کی کھدائی کا یہ کام اسمٰعیل نے جاری رکھا (بالائی مصر میں نہر ابراہیمیہ اور دریاے نیل کو نہر سویز سے ملحق کرنے والی نہر اسمٰعیلیہ)۔ اس کے عہد میں آب رسانی کے مرکزی انتظام کی جگہ مقامی اور صوبائی مجالس نے لے لی جو سرکاری انجینئروں کی نگرانی میں کام کرتی تھیں، لیکن اس اثنا میں مقامی حکام کی وساطت سے پانی کی تقسیم میں اکثر بدعنوانیاں ہونے لگیں۔ یہ صورت حال صرف اس وقت سدھری جب ۱۸۸۲ء کے بعد یہ انتظام انگریزی افسروں کے ہاتھ میں دے دیا گیا۔ آب رسانی کی دیکھ بھال کرنا انگریزی نظم و نسق کے اولین اصولوں میں سے ایک اصول بن گیا اور ۱۸۸۴ء کے قرض میں سے دس لاکھ پاؤنڈ کی رقم اس مقصد کے لیے مخصوص کر دی گئی حالانکہ دوسرے تمام مصارف میں روپے کی قلت کی وجہ سے تخفیف کرنی پڑی۔ اس حکمت عملی کے نتائج توقعات کے عین مطابق نکلے۔ انجینئروں نے ہی جیزہ کے قریب دریاے نیل کے بند کو جس کی تعمیر محمد علی کے عہد میں پہلے سے فرانسیسی انجینئروں نے شروع کر دی تھی، مکمل کیا۔ اس کے بعد مشہور و معروف اسوان بند باندھا گیا (جو ۱۹۰۲ء میں مکمل ہوا اور جس کی سطح ۱۹۱۲ء میں پہلے سے زیادہ بلند کر دی گئی)۔ اس کی اہمیت اس وقت بھی محض زراعت تک محدود نہ تھی کیونکہ اس کے ذریعے زیریں علاقے کی آب پاشی کے لیے بھی پانی کی ضروری مقدار کا ذخیرہ کیا جا سکتا تھا۔ یہی بات زیادہ تر ان بہت بڑے بندوں پر صادق آ سکتی ہے جن کی تعمیر کی تجویز جنگ کے بعد سوڈان کی آب رسانی کے لیے خرطوم سے اوپر نیل ازرق اور نیل ابیض پر کی گئی تھی (ان میں

سے پہلے بند کا افتتاح ۱۹۲۶ء میں ہوا) ۔ جنگ کے بعد مصر میں جو فسادات ہوئے، ان کے دوران میں دریائے نیل کے پانی پر انگلستان کا قبضہ قوم پرستوں کے خلاف برطانیہ کا مؤثر ترین حربہ تھا ۔ خود مصر کی حدود کے اندر نہروں کا انتظام آج کل تقریباً مکمل طور پر مصری ملازمین کے ہاتھ میں ہے ۔ ساحلوں اور بندوں کی دیکھ بھال سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ خود فلاحین (کاشتکار) ابھی تک آب رسانی کے قدیم طریقوں یعنی ساقیہ اور شادوف پر کاربند ہیں اور صرف بڑے بڑے زرعی قطعات میں جدید مشینوں کا استعمال شروع کیا گیا ہے ۔

آب رسانی کی طرف توجہ کے علاوہ محمد علی کی زرعی حکمتِ عملی کی وجہ سے زیر کاشت رقبے میں بہت بڑا اضافہ ہو گیا (دیکھیے فصل ۲)، نیز اس نے اپنے نظام اجارہ داری کے ذریعے اس بات کا فیصلہ کر ڈالا کہ زراعت کس جانب ترقی کرے ۔ وہ ملک کی پوری پیداوار کو مرکزی طور پر اپنے اختیار میں لانے اور اسے آزادی سے اپنی مرضی کے مطابق صرف کرنے میں کامیاب رہا ۔ کسانوں کی حیثیت دن بھر مزدوری کرنے والوں سے بڑھ کر نہ تھی جو اپنی پیداوار مقررہ قیمتوں پر حکومت کے ہاتھ فروخت کرنے اور اپنا لگان جنس کی شکل میں ادا کرنے پر مجبور تھے؛ کسان بے بس تھے ۔ بیگار اور جبری فوجی بھرتی کے باعث اُن کی حالت اور بھی زیادہ پریشان کن ہو گئی تھی ۔ والیِ مصر کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ مزارعین کو زیادہ مقدار میں غلہ پیدا کرنے اور اس طرح ملک سے باہر بھیجنے کے لیے فالتو پیداوار میں اضافہ کرنے پر مجبور کرے ۔ مصر کی بڑی پیداوار ہمیشہ گیہوں رہی تھی ۔ ۱۸۲۰ء میں محمد علی نے کپاس کی کاشت کی ابتدا کی جس کے لیے اسے آبادی کی مزاحمت پر غالب آنا پڑا ۔ ابتدا میں ایک دیسی جنگلی کپاس مکو (Maco) کاشت کی گئی جو مصر میں پائی جاتی تھی ۔ ۱۸۲۸ء میں Sea Island کا بیج بویا گیا اور اس کی کاشت نے جلد ہی بہت بڑی ترقی کی ۔ کپاس کے زیر کاشت رقبے میں اس رقبے کے مقابلے میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا جس میں غلہ بویا جاتا تھا تاہم فرق یہ تھا کہ کپاس کی فصل زیادہ تر ملک سے باہر بھیجنے کے لیے مخصوص تھی اور اناج یعنی گیہوں، جو، مکّی (ذُرّہ) اور چاول (ڈیلٹا کی پیداوار) ملک کے اندر استعمال کرنے کے لیے ۔ اجارہ داری کی موقوفی کے بعد زراعت کا یہ ڈھنگ برقرار رہا اور ملک پر تسلّط جمانے کے بعد انگریزوں نے جو بہت عرصہ پہلے سے روئی کے سب سے بڑے خریدار تھے، کپاس کی کاشت کو اور بھی زیادہ وسعت دی ۔ ۱۸۸۳ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان کپاس کی کاشت کا رقبہ دُگنا ہو گیا (آٹھ لاکھ فدّان سے سولہ لاکھ چالیس ہزار فدّان) ۔ اس طرح کپاس کا رقبہ اناج کے رقبے سے زیادہ ہو گیا ۔ اس کے بعد جمود کا دور شروع ہوا، یہاں تک کہ جنگ کے دوران میں اناج کی کاشت کی ہمّت افزائی کرنی پڑی (۱۹۱۹ء میں تناسب یہ تھا : کپاس پندرہ لاکھ ۳۷ ہزار فدّان؛ گیہوں بارہ لاکھ ۴۷ ہزار فدّان) حتّٰی کہ قابل کاشت رقبے کے ایک تہائی سے زائد حصے میں کپاس کاشت کرنے کی ممانعت کر دی گئی ۔

ایک اور زرعی پیداوار جسے محمد علی نے ملک میں رائج کیا، نبات القنب یعنی سَن تھی جس کا مصرف اس کے بحری بیڑے کے لیے رسّے مہیا کرنا تھا ۔ اس طرح گنّا بھی ایک نئی پیداوار تھا جس کی کاشت سب سے پہلے اسمٰعیل نے بالائی مصر میں اپنی نجی زمینوں میں شروع کی (۱۸۶۷ء سے) ۔ اس کاشت کے نتائج ایسے نمایاں نہ ہوئے جیسے کپاس کے ۔ قدیم پیداواروں میں سے کتان (flax) میں بہت کمی ہو گئی ۔ یہی کیفیت تمباکو کی ہوئی جس کی

کاشت پہلے فروغ پر تھی، لیکن ۱۸۹۰ء میں اس کی بالکل ممانعت کر دی گئی۔ جنگ کے بعد دوبارہ اس کی پیداوار کے لیے تجربات کیے گئے ہیں۔ زراعت، اجناس پیدا کرنے کے علاوہ سرکاری خزانے کے لیے لگان کی شکل میں آمدنی کا ایک اہم ذریعہ بھی ہے۔ حکومت کی بیشتر آمدنی ہمیشہ سے اس لگان کی بدولت ہوتی رہی ہے، اگرچہ زمیندار طبقے کے لیے یہ ہمیشہ سے ایک بار گراں رہا ہے۔ محمد علی نے اس لگان کو جنس کی شکل میں عائد کیا۔ جو لوگ تین سال سے زائد عرصے تک لگان ادا نہیں کرتے تھے، وہ اس زمین سے محروم کر دیے جاتے تھے جو انہیں دی گئی تھی۔ بعد کے زمانے میں فلاحین کو بصورت نقدی لگان ادا کرنا پڑتا تھا اور اسمعیل کے عہد میں ان کو لگان کی ذمّے داریاں پوری کرنے کے لیے اکثر اوقات مجبوراً بھاری سود پر قرض دینے والوں کی جانب رجوع کرنا پڑتا تھا۔ بعض اوقات اس مقصد کے لیے خود حکومت ساہوکاروں کی امداد طلب کر لیتی تھی (جیسے کہ ۱۸۷۸ء میں ہوا Cromer، ج ۱ : ص ۳۸)۔ بعد میں زراعتی بینک بھی خدمات انجام دیتا رہا جس کا بسا اوقات یہ نتیجہ ہوتا تھا کہ عدالتی ڈگری کے ذریعے املاک فروخت ہو جاتی تھیں۔ ۱۹۱۲ء کے نام نہاد ''قانون پنج فدّان'' سے جس کی رو سے پانچ فدّان سے کم غیر منقولہ جائداد کو گرو رکھنے اور ڈگری کے ذریعے فروخت کرنے کی ممانعت ہو گئی، صرف ایک حد تک حالات سدھر سکے۔

سابقہ زمانوں کی طرح اس دور میں بھی مصر کے لیے صنعت و حرفت کی اہمیت کم رہی۔ ادنی دیسی صنعتیں (سوت کاتنے اور کپڑا بننے کے کرگھے، مٹی کے برتن، لہار کا کام وغیرہ) انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں بھی اسی صورت میں موجود تھیں، جو صنّاعوں نے قرونِ وسطٰی میں اختیار کر رکھی تھیں۔ محمد علی نے ان صنعتوں کو بھی اپنے نظام اجارہ‌داری میں شامل کر لیا تھا۔ جو کاریگر اپنے طور پر کام کرتے تھے انہیں سخت سزا دی جاتی تھی (Lane، ج ۱ : ص ۱۳۹)۔ اس زمانے میں قدیم پنچایتی (guild) نظام ابھی تک موجود تھا اگرچہ ترکوں کی فتح کے بعد سے اس میں نمایاں طور پر تنزل آ چکا تھا (دیکھیے Thorning : *Türkische Bibliothec*، ج ۱۶ : ص ۸۰)۔ تاہم انیسویں صدی عیسوی کے دوران یورپ سے درآمدی مصنوعات نے اس تنزل کو اور بھی زیادہ کر دیا۔ ۱۸۸۰ء میں سرکاری طور پر کاریگروں کی پنچایتوں کو موقوف کر دیا گیا اگرچہ صنعتی نظام کی یہ قدیم شکل ابھی تک باقی ہے۔ جدید صنعتوں میں بالائی مصر میں گنے کا رس نکالنے کے کارخانوں اور سکندریہ کے سگرٹ کے کارخانے (۱۸۷۳ء سے) کا ذکر کرنا ضروری ہے جو فروغ پذیر ہے۔ سگرٹ کے کارخانے میں درآمد شدہ تمبا کو استعمال کیا جاتا ہے۔ مصر میں روئی سے کپڑا بہت کم تیار ہوتا ہے لیکن کاتنے کے کارخانے موجود ہیں (*Filature Nationale d' Egypte*)۔ تقریباً تمام نئی صنعتیں (نیز شراب کی کشید، صابون سازی، مٹھائیاں بنانا، چاول چھڑنے کے کارخانے) یورپی باشندوں کے ہاتھ میں ہیں، جو پہلے صرف یورپی ملازم رکھتے تھے؛ ان کی جگہ اب رفتہ رفتہ مقامی ملازمین نے لے لی ہے، جو ابھی سے اقتدار حاصل کرنے کے لیے ہڑتال کے یورپی حربے سے واقف ہو گئے ہیں۔

آمد و رفت کے ذرائع میں بھی اقتصادی ترقی کے دوش بدوش توسیع ہوئی ہے؛ چنانچہ آمد و رفت کے قدیم راستوں کے علاوہ دریاے نیل اور اس کی شاخوں اور نہروں نے اندرونِ ملک جہاز رانی کی توسیع کو ممکن العمل بنا دیا ہے۔ نہر سویز اگرچہ

مکمل طور پر مصری علاقے میں واقع ہے اور اس کی تعمیر کے دوران (۱۸۵۹ تا ۱۸۶۹ء) میں مصری مزدوروں سے کام لیا گیا۔ والیِ مصر سعید پاشا نے سوسائٹی کا نصف سرمایہ مہیا کر کے کم از کم اپنے خاندان کے لیے حصولِ منفعت کا امکان پیدا کر لیا، لیکن ۱۸۷۶ء میں جب اسمٰعیل نے مجبور ہو کر اپنے حصے انگریزی حکومت کے ہاتھ فروخت کر دیے تو اس کے بعد سے نہر کے گراں قدر منافع سے مصر کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ [۱۹۵۶ء میں حکومت مصر نے نہر سویز کو قومی ملکیت میں لے لیا]۔ علاوہ ازیں اس نہر کی وجہ سے مصر پر بعض اور بین الاقوامی ذمے داریاں عائد ہو گئیں۔ نہر سویز کے متعلق ۲۹ اکتوبر ۱۸۸۸ء کے معاھدے میں (جس کی توثیق انگلستان نے ۱۹۰۴ء میں کی) اس بات کا اعلان کیا گیا کہ یہ نہر ہر قسم کے جہازوں کے لیے جنگ اور صلح کے زمانے میں کھلی رہے گی اور معاھدہ کرنے والے مختلف ملکوں کے نمائندوں کو جو قاھرہ میں مقیم تھے، اس شرط پر عمل درآمد کرانے کا ذمے دار ٹھیرایا گیا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ نہر پر قابض ہونے کی حیثیت سے ہمیشہ انگلستان ھی اس کی حفاظت کا ذمے دار رہا ہے؛ چنانچہ یہ بات خاص طور پر جنگ کے زمانے میں نمایاں ہوئی جب اس سمت سے ترکوں اور جرمنوں کے متحدہ حملے کا خطرہ پیدا ہوا۔ مصر کی آزادی کے اعلان کے بعد نہر سویز کی حفاظت انگلستان اور مصر کے درمیان متنازع فیہ رہی ہے۔ خشکی پر آمد و رفت کے ذرائع میں اب ریلوں کو بہت اھمیت حاصل ہوئی کیونکہ نہروں کی وجہ سے اور کسی قسم کے بری راستوں کی ضرورت نہ رہی۔ ریل کے راستوں کی تعمیر ۱۸۵۲ء میں عباس پاشا کے عہد میں شروع ہوئی۔ اسمٰعیل کے زمانۂ حکومت میں ڈیلٹا Delta کے علاقے میں ریلوں کا نظام مکمل ہوا اور بالائی مصر میں اسیوط تک ریلوے لائن کی تکمیل کی گئی۔ مؤخرالذکر لائن انگریزی قبضے کے بعد ہی اسوان تک پہنچائی گئی لیکن اسوان اور وادی حلفہ کے درمیان جہاں سے سوڈان کی ریلوں کا وسیع نظام شروع ہوتا ہے، ریل کے ذریعے آمد و رفت کا کوئی انتظام نہ تھا۔ جنگ کے دوران ریل کی ایک لائن القنطرہ تک جو نہر سویز پر واقع ہے، بنائی گئی، جو یافا سے آنے والی دوسری نئی لائن سے مل جاتی ہے۔ مصری ریلیں ۱۹۰۴ء تک مالی مشکلات کی وجہ سے ایک خاص بین الاقوامی نظام کے ماتحت رہی ہیں۔ اسمٰعیل کے بعد سے ریلوے کے انتظامات مصری عہدیداروں اور انجینئروں کے سپرد ہوے۔

بالآخر اگر کسی چیز سے صاف طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ مصر کی اقتصادی اور اس سبب سے ثقافتی ترقی کا میلان کس سمت میں ہے تو وہ اس کی بیرونی تجارت ہے۔ اس ملک کے جو تجارتی تعلقات انیسویں صدی عیسوی کی ابتدا تک قائم تھے تھے، وہ ھندوستانی اشیا کی زوال پذیر تجارت کی بدولت تھے۔ یہ تجارت جسے کبھی قرون وسطٰی میں فروغ حاصل تھا، مذکورہ زمانے میں صرف سوڈان اور جنوبی عرب کی پیداوار تک محدود تھی۔ محمد علی کے سرکاری تجارت یا اجارہ داری کے نظام کے ماتحت مصر نے عہد قدیم کے بعد سے پہلی مرتبہ از سر نو زرعی پیداوار برآمد کرنی شروع کی، تاھم یہ طریق عمل نہ صرف مسلمانوں کے لیے بہت ناگوار تھا، جن سے والی مصر کا سلوک ایسا اچھا نہ تھا جیسا کہ یورپی تاجروں سے، بلکہ خود یہ تاجر بھی اس سے ناخوش تھے۔ ۱۸۳۸ء میں انگلستان نے ترکی سے ایک معاھدہ کر لیا جس سے محمد علی کی اقتصادی حکمت عملی کی مخالفت مقصود تھی۔ سعید پاشا کے عہد تک بھی غلے کی برآمد روئی کے مقابلے میں زیادہ اھم تھی،

لیکن اس کے جانشین کے وقت سے روئی اس معاملے میں بازی لے گئی۔ اس زمانے میں خاص طور پر امریکہ کی خانہ جنگی مصر کی روئی کی برآمد میں بڑے اضافے کا باعث ھوئی۔ اس صدی کے وسط سے روئی کا سب سے بڑا خریدار انگلستان تھا۔ اس وجہ سے یہ ملک روئی کی کاشت کو برقرار رکھنے میں سب سے زیادہ دلچسپی رکھتا تھا۔ ۱۸۸۲ء کے بعد جو حالات رونما ھوے ان کی وجہ سے امریکہ اور ھندوستان کے بعد مصر دنیا کا سب سے بڑا روئی برآمد کرنے والا ملک ھو گیا۔ برآمد کے اعداد و شمار کا اس مضمون سے متعلق تصانیف سے بہ آسانی پتا چل سکتا ھے۔ یہ اعداد زیادہ تر سکندریہ کے چنگی خانے کے اندراجات پر مبنی ھیں، تاھم یہ بات واضح نہیں کہ نظام اجارہ داری کی موقوفی کے بعد تجارت نے کس طرح ترقی کی۔ غالباً بیرونی خریدار زیادہ تر دلالوں کی خدمات سے جو شامی یا قبطی ھوتے تھے، کام لیتے تھے۔ معلوم ھوتا ھے کہ اکثر اوقات ایسے طریقے اختیار کیے جاتے تھے جو تجارت پر مضر اثرات ڈالتے تھے۔ خاص طور پر اس وجہ سے کہ مزارعین کو پیشگی رقوم دینے یا فصلوں کے تیار ھونے سے پہلے ھی انھیں خرید لینے کی صورت میں حد سے زیادہ خطرات لاحق ھو جاتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ھوتا تھا کہ کاشت کرنے والے اور خریدنے والے دونوں فریقوں کو نقصان اٹھانا پڑتا تھا۔ روئی کے مقابلے میں غلے کی برآمد یکساں نہیں رھتی تھی ۱۹۰۰ء اور ۱۹۲۰ء کے درمیان تناسب تقریباً ۱ اور ۹ کا تھا۔ ایسے سال بھی گذرے ھیں (جیسے کہ جنگ کے زمانے میں) جب کہ گیہوں باھر سے منگوانا پڑتا تھا۔ برآمد ھونے والی صنعتی اشیا میں شکر اور سگرٹ کو سب سے زیادہ اھمیت حاصل تھی۔

دوسرے ملکوں سے درآمد زیادہ تر سوتی سامان اور انگریزی کارخانوں کے ساختہ کپڑوں اور اس سے کمتر درجے پر کوئلے (ترکی سے)، لوھے، تمباکو اور مشینوں پر مشتمل تھی اور اب بھی انھیں چیزوں پر مشتمل ھے۔ جنگ سے پہلے انگلستان کے دوسرے درجے پر مصر میں سامان برآمد کرنے والے ملک ترکی، فرانس اور آسٹریا تھے (مؤخرالذکر کو ملک کپڑے اور ترکی ٹوپیاں مہیا کرتا تھا)۔ یہ درآمد کردہ چیزیں جلد ھی آبادی کی ضروریات زندگی میں شامل ھو گئیں اور مادّی پہلو سے یورپی تہذیب کی ترویج میں ممد و معاون ثابت ھوئیں۔

یہ بات صاف ظاھر ھے کہ مصر کی تجارتی ترقی کے آغاز سے اس میں انگلستان کا حصہ کسی بھی دوسرے ملک کے مقابلے میں زیادہ رھا ھے۔ جنگ سے پہلے یہ حصہ ۳۷ فی صد اور ۱۹۱۹ء میں تقریباً ۶۰ فی صد تھا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر مصر کی تجارت کا توازن ھمیشہ اس کے موافق رھا ھے۔ اس بات کا اندازہ کرنا دشوار ھے کہ ملک نے اس صورت حال سے کیا فائدہ اٹھایا۔ اس موافقت کے ذریعے حاصل کردہ رقم کا ایک بڑا حصہ یقیناً سرکاری قرض کی ذمے داریوں کو پورا کرنے کے لیے صرف کیا گیا ھوگا۔ بہر صورت جو دولت ملک میں باھر سے آئی، وہ بہت غیر مساوی طور پر تقسیم ھوئی، کیونکہ فلاحین کا طبقہ مفلس اور مقروض رھا اور دولتمند مالکان اراضی (خصوصاً ترکی مصری امرا کا طبقہ، دیکھیے فصل ۴) دوسرے درجے پر یورپی باشندے پہلے سے زیادہ نفع میں رھے، اس لیے کہ مراعات خصوصی نے انھیں ھر قسم کے محصول سے آزاد کر دیا اور ان مراعات کی رو سے جتنا محصول درآمد عائد کیا جا سکتا تھا وہ کسی صورت میں ۸ فی صد سے زائد نہیں ھو سکتا تھا۔

ملک کی اندرونی تجارت بھی محمد علی کے

عہد میں ایک مرکزی نظام کے تحت تھی۔ اس نے فلاّحین کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ گراں قیمتوں پر اس سے وہ اناج خریدیں جو انھوں نے مجبوراً بہت ارزاں نرخ پر حکومت کے ہاتھ فروخت کیا تھا۔ خدیو سعید کے زمانے میں اندرونی تجارت کی کیفیت فون کریمر von Kremer (۲ : ۱۲، ۲) نے مفصل طور پر بیان کی ہے۔ اس تجارت میں باوجود یورپی طریقوں کی مداخلت کے بہت سی قدیم خصوصیات ابھی تک برقرار ہیں۔ اس ضمن میں خاص طور پر قابل ذکر بازار کا رواج ہے جسے ابھی تک بہت فروغ حاصل ہے (جیسے کہ قاہرہ میں خان الخلیلی کو)، اگرچہ بازار کی پرانی دلفریبی اور سامان تجارت کی خوبی اب ویسی نہیں ہے جیسی پہلے ہوا کرتی تھی۔

انیسویں صدی عیسوی کے آغاز سے مصری آبادی کے بسرعت بڑھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زندگی کے حالات و کوائف پہلے کے مقابلے میں نمایاں طور پر بہتر ہو گئے ہیں۔ فرانسیسی تسلط کے زمانے سے لے کر سعید پاشا کے عہد تک آبادی تقریباً دگنی ہو گئی یعنی (۳۲ لاکھ ساٹھ ہزار سے ۴۴ لاکھ چوہتر ہزار چار سو چالیس تک جا پہنچی اگر آبادی کا یہ اندازہ صحیح ہو)۔ آبادی میں اضافہ مذکورہ صدی کے اختتام تک اسی تناسب سے جاری رہا (۱۸۸۲ء میں اڑسٹھ لاکھ تیرہ ہزار نو سو انیس تھی اور ۱۸۹۷ء میں ستانوے لاکھ چوبیس ہزار چار سو پانچ)۔ آبادی بڑھنے کا تناسب تو کچھ کم ہو گیا لیکن آبادی بڑھی ضرور جیسا کہ ان اعداد سے ظاہر ہوتا ہے: ۱۹۰۷ء میں ایک کروڑ بارہ لاکھ ستاسی ہزار تین سو انسٹھ (۱۱۲۸۷۳۵۹) اور ۱۹۱۷ء میں ایک کروڑ ستائیس لاکھ پچاس ہزار نو سو اٹھارہ (۱۲۷۵۰۹۱۸)۔ چونکہ قابل کاشت رقبہ مقابلۃً کم ہے (یعنی ۳۳ ہزار چھ سو سات کیلو میٹر مربع) (۳۳۶۰۷) اس لیے آبادی خاصی گنجان ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس آبادی کا تقریباً ۹۲ فی صد حصہ ملک کے بنیادی عناصر پر مشتمل ہے جن کی نسل ایک ہے اور جن کی زبان عربی ہے۔ کسانوں (الفلّاحین) کا طبقہ اور شہروں کے اصلی باشندے اسی عنصر میں شامل ہیں۔ ان میں سے تقریباً ۹۳ فی صد مسلمان ہیں، باقی عیسائی اور قبطی ہیں (۱۹۱۷ء میں آٹھ لاکھ چون ہزار سات سو اٹھتر (۸۵۴۷۷۸))۔ غیر ملکی عناصر میں ترک، مشرقی عیسائی، اور یہودی اور یورپی باشندے شامل تھے۔ دوسرے اسلامی ملکوں کی طرح یہاں بھی جس طرح مذہبی اور نسلی امتیاز قائم ہے، ویسا ہی معاشرتی رسم و رواج میں بھی فرق نمایاں ہے۔

مصر کے فلاّحین جو اس ملک کے اصلی باشندوں کی نسل سے ہیں، دیہات میں رہتے ہیں جو دریائے نیل اور نہروں کے کنارے واقع ہیں۔ وہ بڑی حد تک قدیمی طور طریقوں ہی سے زندگی بسر کرتے ہیں۔ محمد علی کے اقتصادی اقدامات نے انھیں انتہائی افلاس میں مبتلا کر دیا تھا، چنانچہ اسمٰعیل کے زمانے سے فلاّحین پر جو بھاری لگان عائد کیے گئے اور لگان وصول کرنے والوں کا ان سے جس قسم کا غیر شریفانہ بلکہ وحشیانہ برتاؤ رہا، اس کی وجہ سے یورپی مصنّفین اکثر اوقات ان کی حالت کو قابل رحم تصور کرتے رہے ہیں، لیکن ان دنوں آبادی کے لگاتار بڑھتے رہنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کی حالت جیسی بھی خراب رہی ہو اور جو بھی سختیاں انھیں جھیلنی پڑی ہوں، گزشتہ صدیوں کے مقابلے میں ان کے حالات اور کوائف زندگی زیادہ مساعد و موافق ہو گئے تھے، لیکن سرمایہ جمع کرنے کی اہلیت نہ رکھنے کی وجہ سے فلاّحین بحیثیت مجموعی اپنی پست حالت سے آگے

نہ بڑھ سکے ۔ جب محمد علی نے فلّاحین کے فوجی دستے ترتیب دینے شروع کیے تو فوجی خدمت سے بیزاری کی وجہ سے انھوں نے اکثر اپنے اعضا توڑ موڑ کر اس سے چھٹکارا پانے کی کوشش کی ۔ بایں ہمہ اگر انھیں قابل افسروں کی قیادت حاصل ہو، تو فلّاحین اچھے سپاہی بن سکتے ہیں جیسا کہ ۱۸۹۷ء کی سوڈان کی مہم سے ثابت ہوتا ہے .

انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں مصر کے متعدد حصّوں کی مستقل آبادی کے لوگ ابھی تک اپنا نسبی تعلّق عرب قبائل سے سمجھتے تھے ۔ مُزارعین کے سب سے ادنٰی طبقے کے پاس قطعاً کوئی جائداد نہیں اور وہ نسبۃً بڑی زراعتی املاک پر مزدوروں کے طور پر کام کرتے ہیں ۔ ان کے اوپر چھوٹے درجے کے مالکان اراضی ہیں (جن کے پاس پچاس فِدّان سے کم زمین ہے)؛ سب سے اچھی حالت شیوخ البلد (دیکھیے فصل ۲) کی ہے جنھیں لارڈ کرومر (Cromer) نے "squirearchy" کہا ہے .

عہدِ خدیوی، آبادی کے ملکی عنصر کے لیے بہت اہم ثابت ہوا ہے کیونکہ اس زمانے میں انھیں اس بات کا موقع ملا کہ وہ بتدریج اجتماعی زندگی اور ملک کے نظم و نسق میں زیادہ حصّہ لے سکیں ۔ اس سے پہلی صدیوں میں ملک کے اصلی باشندے علما کی صفیں ہی پُر کرتے رہے تھے ۔ محمد علی کے وقت سے جو اب تک صرف ''ترکوں'' کو اعلٰی مراتب عطا کرتا تھا، ایک درمیانی طبقے کا آغاز ہو چکا تھا ۔ سعید کے عہد میں، جس کے متعلّق مشہور ہے کہ وہ فلّاحین کا دوست تھا، انھیں فوجی عہدوں اور شہری ملازمتوں میں ترقی کرنے کا موقع دیا گیا ۔ اس طرح اسمٰعیل کے عہد کے اختتام کے قریب ایک قسم کی رائے عامّہ پیدا ہو گئی جو زیادہ‌تر ترکوں کے خلاف تھی، (دیکھیے فصل ۱) ۔ مصر کے اس روشن دماغ طبقے کے سب سے زیادہ مقتدر نمائندوں میں علی پاشا مبارک [رک بآں] اور محمود الفلکی تھے ۔ آبادی کے ملکی عنصر کو جو مراعات دی گئیں، ان میں سے ایک یہ تھی کہ سعید پاشا کے عہد میں ترکی کی جگہ عربی کو سرکاری زبان تسلیم کر لیا گیا ۔ تاہم ابتدا میں اس احساس قومیت کی ترقی کا محرّک زیادہ تر یورپی اثر تھا اور مصری عوام کے اخلاقی احساسات میں اس کی کوئی بنیاد موجود نہ تھی (دیکھیے فصل ۱) ۔ بظاہر آبادی کے اکثر طبقے صرف بیسویں صدی عیسوی کی پیدا شدہ قوم پرستی کو سمجھ سکے تھے؛ تاہم قوم پرستی کی تبلیغ سے صرف ایسے فلّاحین متأثر ہوے جو شہروں کے قرب و جوار میں رہتے تھے .

چاروں سنّی مذاہب کی تنظیم سرکاری طور پر کی گئی ہے ۔ شافعی مذہب کو غلبہ حاصل ہے اور بالائی مصر کے باشندوں کا ایک طبقہ مالکی مذہب رکھتا ہے ۔ بایں ہمہ چونکہ ترکی فتح کے وقت سے عدالتوں میں حنفی قانون کے مطابق کارروائی ہوتی رہی ہے، اس لیے ایسے مقدمات میں جو خالصۃً شرعی یا دینی معاملات سے متعلّق نہ ہوں حنفی مذہب کی پیروی کی جاتی ہے ۔ گزشتہ برسوں میں فریضۂ حج ادا کرنے والے مصریوں کی اوسط تعداد سولہ ہزار رہی ہے ۔ علاوہ سرکاری اسلامی تہواروں کے کچھ اور مقامی تہوار بھی منائے جاتے ہیں جن کا حساب قدیم قبطی جنتری کے مطابق کیا جاتا ہے جو فلّاحین کی زراعتی جنتری کے طور پر اب تک باقی ہے ۔ ان تہواروں کا منایا جانا نہایت قدیم زمانے سے بعض قدرتی واقعات سے وابستہ رہا ہے، جو بار بار رونما ہوتے ہیں اور جن میں سب سے مقدم دریاے نیل کے پانی کا اُتار چڑھاؤ ہے ۔ خلیج کے افتتاح کا بڑا تہوار جو قاہرہ [رک بآں] میں ماہ اگست میں منایا جاتا تھا، بہت مشہور تھا ۔ بہت سی تقریبیں مسلمان اولیا سے متعلّق رہی ہیں جن

کے مولد (یوم ولادت) منائے جاتے ہیں (مثلاً طنطا میں شیخ حسن البدوی کا اور قاہرہ میں شیخ بیومی کا)! ان مولدوں کی تعداد بہت بڑی ہے اور بعض اولیا کے تو نام تک بھی معلوم نہیں۔ بہت سے مقامات جہاں ان کی تعظیم و تکریم کی جاتی ہے یقیناً زمانۂ قبل از اسلام کے مقدس مقامات ہوں گے۔ مصری عوام کے مذہبی عقائد اور مقامی رسم و رواج کی بہت مفصل کیفیت علی پاشا مبارک کی تصنیف خطط میں درج ہے (خصوصاً حصہ ۸ تا ۱۷ قب Goldziher : *WZKM*، ۲ : ۳۰۱)۔ اسی کتاب میں صوفیہ کے ان طریقوں اور سلسلوں کا بھی ذکر ہے جو بکثرت پھیلے ہوئے ہیں (ج ۳، ص ۱۲۹ نیز *RMM*، ۵۳ : ۱۲۳)۔ ۱۵۰۰ء سے یہ جماعتیں شیخ البکری کے زیر فرمان نہیں، جو ۱۸۱۱ء سے نقیب الاشراف بھی تھا۔

اگرچہ آبادی کے ''ترکی'' عنصر کی تعداد ملکی عنصر کے مقابلے میں بہت کم تھی تاہم محمد علی کے پورے دور حکومت میں وہ صف اوّل میں متمکن رہا ہے۔ حکمران خاندان بجائے خود فوجی اور انتظامی عہدیداروں سمیت اس طبقے کا سب سے بڑا نمائندہ تھا۔ یہ سرکاری عہدیدار ترکوں کی سیاسی اور ثقافتی روایات کے علمبردار تھے، لیکن اصلیت یہ ہے کہ ان میں دولت عثمانیہ کے تمام غیر عربی عناصر شامل تھے، مثلاً چرکسی نسل کے لوگ مملوکوں ہی کے زمانے سے بڑی تعداد میں جمع ہو گئے تھے۔ انگریزی تسلط کے وقت تک ''ترکی'' خاندانوں کی کمی بعض اوقات ترکی سلطنت کے دوسرے حصوں سے پوری کی جاتی تھی۔ ترکی پاشا، حکمران طبقے سے متعلق ہونے کے علاوہ والیان مصر کی مہربانی سے بڑے بڑے مالکان اراضی بھی تھے (دیکھیے فصل ۲)۔ تاہم ان ترکوں میں سے بیشتر مصری بود و باش کے عادی ہو گئے (کرومر انھیں ترک مصری کہتا ہے) اور انھوں نے قومیت کی تحریک سے ہمدردی کا اظہار کیا؛ وزیر اعظم شریف پاشا [رک بآں] اور ریاض پاشا (عرابی تحریک کے زمانے میں اور اس کے عین بعد) اس قسم کے لوگوں کی بیّن مثالیں ہیں۔ دو تین پشتوں سے ''ترکی'' امرا مصری مسلمانوں میں یورپی تہذیب کے سب سے زیادہ دلدادہ رہے ہیں۔

مصر کے صحرانورد لوگوں کی تعداد اب تقریباً چھ لاکھ ہے جو جزیرہ نمای سینا، ڈیلٹا اور بالائی مصر میں رہتے ہیں اور خالص عرب ہیں۔ لیبیا کے صحرائی بربری قبائل عرب بن چکے ہیں، سوا ان کے جو نخلستان سیوا میں رہتے ہیں۔ بالائی مصر میں قدیم متوطن قبائل عبابدہ [رک بآں] اور بجہ [رک بآں] ہیں۔ عہد خدیوی میں حکومت کو ہمیشہ اتنی قوت حاصل رہی ہے کہ وہ آبادی کو ان بادیہ نشینوں کی تاخت و تاراج سے محفوظ رکھ سکے۔

حبشی عنصر بھی، جس کی حیثیت غلاموں کی ہے، مسلمان ہے۔ مصر میں ۱۸۷۷ء تک غلامی کا عام رواج رہا، مگر سنہ مذکور میں 'انگریزی۔مصری' باہمی سمجھوتے کے ذریعے مصری علاقے میں غلاموں کی تجارت ممنوع قرار دے دی گئی۔ ۱۸۹۵ء میں بردہ فروشی کے متعلق ایک جدید سمجھوتے نے شخصی آزادی میں مداخلت کو ایک فوجداری جرم بنا دیا اور ۱۹۲۳ء کے آئینی دستور کی دفعہ ۳، مصر کے سب باشندوں کی شخصی آزادی کی ضامن ہے، لیکن عملی طور پر غلامی اس کے بعد بھی عرصے تک رائج رہی۔ بہرحال غلاموں کی تجارت کے خلاف شدید اقدامات کی وجہ سے سوڈان سے نئے غلاموں کی درآمد تقریباً مسدود ہو گئی ہے۔ حبشی غلاموں میں زیادہ تر عورتیں ہوتی تھیں، ان کے علاوہ خواجہ سرا بھی ہوتے تھے۔ انیسویں

صدی کے دوران میں مصریوں کے نسلی خصائل پر حبشی خون کا جو اثر پڑا، وہ ابھی تک نمایاں ہے۔ انیسویں صدی کے نصف اول تک قفقاز اور حبشہ سے سفید رنگت کی لونڈیاں لائی جاتی تھیں۔

دوسرے غیر ملکی مسلمانوں کا ایک نمایاں جزء الازہر کے طلبہ ہیں، ان میں شمالی افریقہ اور شام سے آئے ہوئے مسلمانوں کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔ کبھی کبھی وہ فارغ التحصیل ہو کر مصری علما کے زمرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ایرانی اہل تشیع کی صرف شہروں میں ایک مختصر سی آبادی ہے جن میں بہائی مذہب کے لوگ بھی پائے جاتے ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے اختتام پر مصر کی مسلمان عورتوں کو آزادی دیے جانے کی حمایت میں قاسم امین (م - ۱۹۰۸ء) نے جو کرد نسل سے تھا، آواز بلند کی۔ ۱۸۹۹ء میں اسے اپنی کتاب ''تحریر المرأة'' اور چند سال کے بعد ایک اور تصنیف ''المرأة الجدیدہ'' (منتسب بہ سعد زغلول) کی وجہ سے اگر ایک طرف شدید مخالفت سے دوچار ہونا پڑا تو دوسری طرف اسے اسی کے مساوی پرجوش تائید بھی حاصل ہوئی۔ حقوق نسواں کی حمایت خود مسلمان عورتوں نے بھی کی، مثلاً ملک حفنی ناصف نے (ولادت ۱۸۸۶ء)، باحثۃ البادیہ کے فرضی نام سے اپنی کتاب ''نسائیات'' لکھی۔ اسی طرح اس تحریک کی برزور تائید بعض بہت قابل شامی عیسائی عورتوں کی جانب سے بھی ہوئی (دیکھیے *Oriente Moderno*، ج ۵، عدد ۱۱)۔ اس تحریک کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ تعلیم نسواں کو ترقی ہوئی (دیکھیے ۵ اور Martin Hartmann : *Die Frau im Islam*، Halle ۱۹۰۹ء)۔

قبطی باشندے (دیکھیے مادۂ قبط) سوا جالائی مصر کے قبطیوں کے، آبادی کا ادنی درمیانی طبقہ ہیں؛ یہ زیادہ‌تر کاریگر ہیں، اور شہروں میں آباد ہیں یا ادنی سرکاری ملازمین کے طور پر کام کرتے ہیں۔ لین Lane نے ان کی تعداد کا اندازہ ایک لاکھ پچاس ہزار کیا ہے۔ اس طرح ان کی آبادی میں اضافے کا تناسب مسلمانوں سے زیادہ ہے۔ اگرچہ قبطی عیسائی ہیں مگر ان کے اور مسلمانوں کے بہت سے رسم و رواج مشترک ہیں، مثلاً ختنہ اور عورتوں کی نقاب پوشی؛ پہلے زمانے میں ان کے لیے پگڑی اور لباس کے سیاہ رنگ کی جو پابندی تھی، اسے اب صرف قبطی پادریوں نے برقرار رکھا ہے۔ محمد علی کے وقت میں سرکاری ملازمت میں ادنی ماہرین صنعت قبطی ہوتے تھے (دیکھیے فصل ۲)؛ اس کے زمانے میں بعض اور مقتدر قبطی خاصے با اثر تھے، جیسے کہ وہ مملوک عہد میں مقتدر رہے تھے۔ اس قسم کے لوگوں میں معلم جرجیس الجوہری (م - ۱۸۱۱ء) اور معلم غالی (م - ۱۸۲۱ء) تھے، جو رئیس الکتاب کے منصب پر فائز تھے؛ تاہم انہیں بعض اوقات پاشائے موصوف کی جابرانہ حکومت کی وجہ سے نقصان اٹھانا پڑتا تھا۔ جرجی زیدان نے یعقوب بے نخلہ روفیلا کی ایک تصنیف تاریخ الأمة القبطیہ کے حوالے سے ان دونوں کے سوانح حیات بیان کیے ہیں۔ بطرس غالی پاشا (ولادت ۱۸۴۷ء، مقتول ۱۹۱۰ء) پہلا قبطی وزیر تھا۔ اس کے قتل نے مسلمان قوم پرستوں کے ساتھ قبطیوں کے اشتراک عمل کا خاتمہ کر دیا (دیکھیے فصل ۱)۔ آج کل اسیوط قبطی تمدن کا بڑا مرکز ہے۔

مصر میں ارمنی باشندوں کی آبادی مختصر ہے اور زیادہ‌تر دکانداروں پر مشتمل ہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں بعض سر برآوردہ ارمنی اعلی سرکاری عہدوں پر متمکن رہے ہیں۔ ان میں سے زیادہ ممتاز بوغوص بے (Boghos-Bey) ہے جو پہلے

لگان وصول کیا کرتا تھا اور پھر محمد علی کی مجلس شوریٰ کا رُکن ہو گیا (مشاہیر الشرق، ۱: ۲۲۹) اور ایک نوبار پاشا جو انگریزی تسلّط سے پہلے اور اس کے بعد کئی مرتبہ وزیر تعلیم رہا۔ یہ ذہین ارمنی فرانسیسی تہذیب و تمدّن کی اشاعت کا اہم ذریعہ تھے۔

ملک شام کے مارونی (Maronite) فرقے کے عیسائی مصر میں مملوک عہد سے موجود ہیں۔ اسمٰعیل کے زمانۂ حکومت میں نظام حکومت کی جو از سر نو ترتیب ہوئی، اس میں وہ سب سے زیادہ کارآمد عنصر ثابت ہوئے اس لیے کہ وہ مختلف زبانوں سے واقفیت رکھتے تھے اور یورپی طریق کار کو اختیار کرنے کی اہلیت رکھتے تھے (Cromer، ۲: ۲۱۷)۔ وہ شاذ و نادر ہی کبھی زیادہ اونچے عہدوں تک پہنچتے تھے۔ بعض اور شامی لوگ مصر میں اس لیے آ گئے کہ تجارت سے دولت کمائیں۔ اگرچہ اپنے زمانے کی اقتصادی مشکلات کی وجہ سے بعض اوقات وہ سب کچھ کھو بھی بیٹھے۔ امین شمیل (۱۸۲۸ تا ۱۸۹۷ء، سوانح حیات در مشاہیر الشرق، ۲: ۱۶۹) اس طرح کے لوگوں کی ایک نمایاں مثال ہے۔ وہ ایک شامی نووارد تھا جس نے روئی کی تجارت میں بے انتہا دولت پیدا کی اور پھر کھو دی اور بالآخر اپنے آپ کو بوجوہ احسن حالات کے مطابق بنایا اور اپنی آخری زندگی ایک پُرگو مصنّف اور ناشر کی حیثیت سے بسر کی۔ مصر میں جدید روشن طبع زندگی کو فروغ دینے والوں کی حیثیت سے اہل شام بطور ناشر، صحیفہ نگار اور مصنّف ہر جگہ پائے جاتے ہیں (مثلاً سلیم النقّاش دیکھیے مآخذ)۔ مارونی عیسائیوں کے بعض ایسے خصائل ہیں جن کی وجہ سے مسلمان ان سے من حیث الجماعۃ متنفّر ہیں۔

یورپی عنصر میں یونانیوں کی حیثیت ''عبوری'' تھی۔ مصر کے لیے ان کی اہمیت محض اقتصادی تھی۔ سکندریہ میں یونانیوں کی تجارتی سرگرمی بہت بڑے پیمانے پر جاری رہی، نسبةً نیچے درجے کے یونانی مصر میں ہر جگہ بقّالوں اور بعض دفعہ سود خواروں کی حیثیت میں ملتے تھے۔ سابق ترکی سلطنت کے اور مقامات کی طرح مصر میں بھی یونانی لوگ مغربی تہذیب کے اس نمونے پر قائم رہے جو ان سے مخصوص ہے۔

یہودیوں میں نصف ملکی تھے اور نصف غیر ملکی۔ انیسویں صدی عیسوی کے اختتام کے قریب اُن کی تعداد کم و بیش ۳۰ ہزار تھی۔ وہ تقریباً سب کے سب قاہرہ اور سکندریہ میں رہتے تھے۔ شامیوں کی طرح انہوں نے بھی ۱۸۷۷ء کے پہلے قومی مظاہروں میں حصہ لیا۔ ان میں سے ایک جیمز سانُوا (James Sanua) نامی تھا جس کی کُنیت ابو نظّارہ تھی۔ اس نے قاہرہ میں سب سے پہلے عربی تھیئیٹر قائم کیا اور ۱۸۷۷ء میں ایک قسم کا اخبار عامیانہ عربی زبان میں شائع کیا، جس میں اس نے خدیو مصر پر نکتہ چینی کی تھی، بعد میں اسے ملک بدر کر دیا گیا (Sabry : *La Génèse*، ص ۱۲۷)۔ یہودی مدرسے ۱۸۳۰ء سے قاہرہ میں قائم تھے۔

یورپی باشندوں کی تعداد میں جو مسلسل اضافہ ہوا، وہ مصر کے یورپی سانچے میں ڈھلنے کا سبب نہیں بلکہ اس کا نتیجہ تھا۔ بہت سے یورپی باشندے محض اپنے پاسپورٹ (پروانۂ راہداری) کی بنا پر غیر ملکی کہلاتے ہیں اور ان میں معروف عام طبقہ لَوَنْدی Levantines کے افراد بھی شامل ہیں جو ان خاص مراعات کے زیر سایہ مالا مال ہوتے رہے ہیں۔ یہ مراعات غیر ملکیوں کو اکثر حاصل رہی ہیں۔ جن یورپی افراد نے ملکی اصلاحات کو عملی جامہ پہنانے اور صنعتی تعمیرات کو مکمل کرنے میں مصری حکومت کو اپنی خدمات سے مستفید

کیا، ان میں مختلف قومیتوں کے لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے: فرانسیسی (de Sèves دسیوے) سلیمان پاشا، محمد علی کی سپاہ نظام کا بانی؛ اور کلوت بک Clot Bey، طبی ادارے کا مہتمم، اور فردیناند دلیسپ Ferdinande de Lesseps وغیرہ)، سوئٹزر لینڈ کے باشندے (مثلاً دور بک Dor Bey اور منزنگر Münzinger)، آسٹریا کے رہنے والے (مثلاً سلاتین پاشا Slatin Pasha، سوڈان میں؛ بلم پاشا Blum Pasha، جو اسمٰعیل کے عہد میں مشیر مال تھا) اور انگریز (بیکر Baker اور گورڈن Gordon، جو سوڈان کے گورنر تھے) ۔ غیر ملکیوں کا ایک با اثر طبقہ ایسا تھا جو اگرچہ اصولاً مصری حکومت کے ملازم تھے، لیکن مخلوط عدالتوں اور تنظیم قرض جیسے اداروں میں کام کر چکے تھے اور خاص طور پر اعلٰی برطانوی عہدیدار جو وزارتوں اور دوسرے محکموں سے متعلق تھے (انگریزی تسلط کے بعد) ۔ انگریزوں کے تمدنی اثر کو چنداں قابل اعتنا تصور نہیں کیا جا سکتا، یہاں تک کہ فرانسیسی کے مقابلے میں انگریزی زبان سے واقفیت بھی کم پائی جاتی ہے ۔ یہ صورت حال ملک میں یورپی تہذیب کی فرانسیسی شکل کے قدیمی تفوق سے مطابقت رکھتی ہے ۔ آخر میں ان بہت سے یورپی قسمت آزماؤں کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے جو سعید اور اسمٰعیل کے زمانے میں مصر میں وارد ہوتے رہے اور تجارتی اور صنعتی اقدامات کے منصوبوں کے بہانے غیر محتاط والیانِ مصر سے روپیہ وصول کرنے کی کوشش کرتے رہے۔

۵ ۔ تعلیم، سائنس اور ادب

انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں تعلیم قدیم اسلامی طریقے کے مطابق جاری رہی، اگرچہ دوسری طرف محمد علی نے مغربی طریقۂ تعلیم بھی ملک میں رائج کر دیا ۔ ابھی تک یہ بات ممکن نہیں ہو سکی کہ ان دونوں طریقوں کو آپس میں ملا کر ایک کر دیا جائے۔

زمانۂ حال تک قدیم وضع کے عربی مکتب بدستور ملک میں موجود رہے ہیں اور ۱۸۷۶ء کے قانون کے نفاذ تک، جس کی رو سے نصاب تعلیم میں علم حساب داخل کر دیا گیا، ان پر حکومت کی طرف کوئی پابندی عائد نہ تھی (اس صورت کے سوا کہ انہیں ایسے اوقاف سے روپیہ ملتا ہو جن کا انتظام حکومت کے ہاتھ میں تھا) ۔ دوسری طرف کی اسلامی دینی تعلیم جامع الازہر [رَکّ بآن] میں دی جاتی ہے ۔ اس کی جانب محمد علی نے بے اعتنائی برتی، لیکن بعد کے خدیو اس پر خاص توجہ دیتے رہے ۔ ۱۹۲۳ء میں الازہر کے طلبہ کی تعداد ۱۰۲۸۷ بتائی گئی تھی، جس میں ۹۷۰۸ مصری تھے (ملاحظہ ہو جامع الازہر پر محمد ابوبکر ابراہیم کا لیکچر، جو اگست ۱۹۲۳ء میں دیا گیا، طبع قاہرہ) ۔ دوسرے مدارس، جن کی تنظیم الازہر کے نمونے پر ہوئی ہے، اسکندریہ، طنطا، دسوق اور دمیاط میں ہیں ۔ علاوہ ازیں قاہرہ میں قاضیوں کی تعلیم و تربیت کے لیے ایک خاص مدرسہ ہے ۔ ۱۹۲۳ء میں حکومت نے بعض تدابیر اس مقصد سے اختیار کیں کہ الازہر اور سرکاری مدرسوں کی اسناد کو بتدریج ایک دوسرے کے مساوی کر دیا جائے (*Oriente Moderno*، ج ۱۰، عدد ۲) ۔ عیسائی فرقوں، خاص طور پر قبطیوں، کے ابتدائی اور ثانوی تعلیم کے مدارس بھی موجود ہیں۔

محمد علی نے یورپی طرز کی تعلیم جاری کی، جس کی غرض یہ تھی کہ فوجی افسروں اور فوجی کارخانوں کے افسروں کے لیے ضروری صنعتی واقفیت فراہم کی جائے ۔ اس مقصد کے لیے ایک یہ طریقہ بھی اختیار کیا گیا کہ مصری وفود (Mission Egyptienne = البَعَثات العِلْمِیّہ) پیرس بھیجے گئے ۔ اس کا آغاز ۱۸۲۶ء میں ہوا جب چالیس مصری نوجوانوں

کو بھیجا گیا، لیکن ۱۸۷۰ء کے قریب یہ طریقہ ترک کر دیا گیا، کیونکہ اس کے نتائج توقع کے مطابق تسلّی بخش ثابت نہ ہوے۔ اس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ طلبہ کو فوجی نظام تربیت کے ماتحت رکھا گیا اور اس سے ان میں نہ تو انفرادی حیثیت سے خود اعتمادی کی عادت پیدا ہوئی، نہ اجتماعی حیثیت سے؛ تاہم بعض سربرآوردہ مصریوں کی تعلیم اسی نظام کے مطابق ہوئی۔ قاہرہ اور اسکندریہ میں خالص فوجی مدرسے قائم ہوے (جن میں مصر کے ملکی باشندوں کو داخل نہیں کیا جاتا تھا)۔ ان کے علاوہ ۱۸۲۵ء میں محمد علی نے کلوت بک Clot Bey کی نگرانی میں ایک طبّی مدرسہ جاری کیا۔ ۱۸۳۶ء میں ایک مجلس المعارف بنائی گئی، جس میں فرانسیسی تمدنی اثرات کا غلبہ تھا۔ اسی اثنا میں ملک بھر میں تقریباً پچاس ابتدائی اور ثانوی مدرسے قائم کیے گئے (مؤخرالذکر فرانسیسی سرکاری سکولوں [Lycées] کے نمونے پر بنائے گئے تھے)۔ یہ مدرسے خاص طور پر مصریوں کی تعلیم کے لیے تھے اور ان میں عربی زبان میں تعلیم دی جاتی تھی، لیکن بسا اوقات والدین کو اس بات کی ترغیب دینے کے لیے کہ وہ اپنے بچوں کو مدرسے بھیجیں، جبری طریقے اختیار کرنے پڑتے تھے۔ عبّاس اوّل نے یہ سب مدارس بند کر دیے۔ Dor کا بیان ہے کہ یہ کارروائی رجعت پسندی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس ارادے سے کی گئی کہ از سر نو تنظیم کے بعد انھیں دوبارہ جاری کیا جائے۔ سعید کے عہد میں کلوت بک Clot Bey نے طبی مدرسہ دوبارہ جاری کر دیا۔ اسمٰعیل کے دور حکومت میں بہت سے نئے کالج اور تعلیمی ادارے قائم کیے گئے، جو زیادہ تر قاہرہ میں تھے (ان میں مشہورترین درسگاہ ''دارالعلوم'' ہے)۔ اس تعلیمی سرگرمی کی روح و رواں علی پاشا مبارک (رک بآں) تھا، جو اس وقت وزیر تعلیم تھا۔ اس کی کوشش سے ۸ نومبر ۱۸۶۷ء کا وہ قانون بھی جاری ہوا جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ اس قانون نے ابتدائی، ثانوی اور اعلٰی تعلیم کے مدرسوں کے درمیان امتیاز پیدا کیا۔ اس کا بنیادی مقصد مصری نظام تعلیم میں وحدت پیدا کرنا تھا۔ اس زمانے کی تعلیمی سرگرمی سے فنّی معلومات کی بہت ترویج ہوئی ہوگی، لیکن مغربی سائنس کی ترویج سے آبادی کا صرف ایک قلیل حصہ ہی متأثر ہوا۔ علاوہ ازیں جو تعلیمی طریقے اختیار کیے گئے وہ فرد کی آزادانہ نشو و نما کے لیے سازگار ثابت نہ ہوے۔ سرمائے کی کمی کے سبب معلمین کو ناکافی تنخواہیں دی جاتی تھیں اور اسی وجہ سے اسمٰعیل کے عہد کے خاتمے پر بہت سے مدرسے بند ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ترکی اور مصری تعلیم یافتہ طبقے ان پڑھ عوام سے اور بھی دور ہو گئے۔ اس صورت حال کو قوم پرستوں کی پہلی تحریک کی ناکامی کے اسباب میں شمار کرنا چاہیے۔ انگریزی تسلط کے ابتدائی زمانے میں تعلیم کو رائج کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی (دیکھیے Cromer، ۲ : ۵۲۳ ببعد؛ نیز Vollers کے تنقیدی ملاحظات، در *Historische Zeitschrift*، ۱۹۰۹ء، ص ۷۹ ببعد)۔ ۱۸۷۵ء کے قریب لڑکیوں کے لیے دو مدرسے کھولے گئے، لیکن مسلمان لڑکیوں کی تعلیم میں حقیقۃً ترقی صرف گزشتہ صدی کے آخر سے شروع ہوئی (دیکھیے فصل ۴)۔ موجودہ زمانے میں لڑکیوں کی تعلیم کے لیے ابتدائی مکاتب، سرکاری اور نجی مدارس موجود ہیں (مؤخرالذکر زیادہ‌تر اسکندریہ میں ہیں)۔

مصری یونیورسٹی (الجامعة المصریہ) ۱۹۰۸ء میں چندے کی بڑی رقوم اور عطیات سے قاہرہ میں قائم کی گئی اور اس کا اجرا شہزادہ احمد فؤاد پاشا کی سرپرستی میں ہوا، جو بعد میں بادشاہ (ملک) بنا۔

اس کے ابتدائی برسوں میں صرف ادبی اور تاریخی مضامین کی تعلیم کا انتظام تھا اور اس کے معلّمین مصری اور یورپی اساتذہ، نیز مستشرقین تھے، جنھیں خاص طور پر اس مقصد کے لیے بلایا گیا تھا۔ (یہ خطبات قاہرہ میں شائع ہو چکے ہیں)۔ اس یونیورسٹی نے ابتدائی برسوں میں نوجوان مصریوں کی جماعتوں کو مختلف یورپی یونیورسٹیوں میں اس مقصد سے بھیجا کہ واپسی پر ان کو قاہرہ میں یونیورسٹی کے معلّمین کے طور پر مقرر کیا جائے۔ ۱۹۲۴ء میں یہ یونیورسٹی حکومت کے انتظام میں آ گئی۔ اس وقت سے لے کر اب تک اس کے نظام اور دائرۂ عمل کی توسیع کے متعلق متعدد تجاویز بالتفصیل غور و خوض کے بعد پیش کی گئی ہیں (*Oriente Moderno*، ۵، ۱۱۰ - ۱۹۲۴)۔ جیسا کہ توقع کی جا سکتی تھی، اس نئی یونیورسٹی نے علمی تحقیق و تدقیق کی ہمت افزائی کی ہے۔ [۱۹۵۲ء کے انقلاب کے بعد اسکندریہ، عین شمس اور اسیوط میں بھی یونیورسٹیاں قائم کی گئی ہیں، جن کی وجہ سے ملک میں جدید تعلیم کی اشاعت اعلٰی پیمانے پر ہو رہی ہے۔ ان یونیورسٹیوں میں تقریباً ڈیڑھ لاکھ طالب علم زیرِ تعلیم ہیں]۔

مذکورۂ بالا تعلیمی اداروں کے علاوہ بہت سے غیر ملکی مدرسے بھی ہیں۔ ان میں قاہرہ اور اسکندریہ کے مشن سکول بھی شامل ہیں (قاہرہ میں پہلا مشن سکول ۱۸۵۵ء میں کھولا گیا)، جن کی بعض اوقات حکومت امداد کرتی رہی ہے (مثلاً سعید پاشا کے عہد میں)۔ مصر کے اعلٰی طبقوں کی ذہنی تربیت پر یہ مدارس بھی اثر انداز ہوئے ہیں۔ [موجودہ حکومت نے تمام غیر ملکی مدارس اپنی تحویل میں لے لیے ہیں]۔

مصر میں طباعت کی ترویج کا محمد علی کے تعلیمی پروگرام سے قریبی تعلق رہا ہے۔ چھاپے کی جو مشین فرانسیسی اپنے استعمال کے لیے ساتھ لائے تھے اس کا کوئی نشان باقی نہیں رہا۔ ۱۸۲۱ء کے قریب پہلے مطبع کی بنیاد بولاق میں رکھی گئی۔ اس مطبع نے نئے سرکاری مدارس کے لیے عربی اور ترکی کتابوں کی طباعت شروع کی۔ عربی ترکی اور کسی حد تک فارسی کی مستند تصانیف کی اشاعت کے اہم کام کا آغاز بھی انھیں ابتدائی برسوں میں ہوا۔ سب سے پہلے جو تصانیف شائع ہوئیں ان میں صرف و نحو کا رسالہ الآجرومیہ بھی تھا (۱۲۳۹ھ / ۱۸۲۴ء؛ دیکھیے *Bibliotheca Orientatlia Zenker*، لائپزگ ۱۸۴۶ء، ص ۱۹)، جو الازہر میں پڑھایا جاتا ہے (Von Kremer، ۲ : ۲۸۵)۔ طباعت کی سرگرمیوں کا آغاز ۱۸۵۰ء کے قریب ہوا، جس کی ہمت افزائی یورپ کی طرف سے بھی ہوئی؛ تاہم یہ سرگرمی، جس کی شہادت بہت سے یورپی کتبخانوں کی فہرستوں سے ملتی ہے، خود مصر کی علمی اور ادبی نشو و نما کے لیے اس قدر مفید ثابت نہیں ہوئی جتنی یورپ میں مشرقی تصانیف کے مطالعے کے لیے (بروکلمن، در *G.A.C.*، ۲ : ۴۷۱)۔ یہی بات کتاب خانۂ خدیویہ [دارالکتب المصریہ] (Bibliotheque Khediviate) کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے، جسے علی پاشا مبارک نے ۱۸۷۰ء میں قائم کیا۔ مصر میں طباعت کی ابتدا صحافت کے آغاز ہی سے وابستہ ہے کیونکہ ۱۸۲۸ء میں سرکاری اخبار الوقائع المصریہ قلعے کے اندر ایک دوسرے مطبع میں چھپنا شروع ہوا۔ ۱۸۷۵ء کے قریب تک بولاق کا مطبع، جو بولاق کے کاغذ سازی کے کارخانوں کی طرح دائرۂ سنیہ کی ملکیت تھا، سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا۔ اس ادارے کے علاوہ قاہرہ اور اسکندریہ میں بعض ٹائپ اور لیتھو کے چھاپے خانے بھی تھے؛ تاہم ۱۸۷۶ء کے بعد سے ٹائپ کی چھپائی نے ان خدمات کی وجہ سے بہت بڑی اہمیت حاصل کر لی جو اس نے عربی صحافت کے لیے

سرانجام دیں اور جس کا آغاز اس زمانے میں زیادہ‌تر باہمت شامیوں کی پیش دستی اور قوم پرستی کی بھی تحریک کی بدولت ہوا تھا۔

عربی صحافت نے مصر کی ذہنی نشو و نما کے لیے کتابوں کی چھپائی سے بھی زیادہ کام کیا (صحافت کے بارے میں رک بہ جریدہ؛ ۱۸۷۸ء کی اخباری تحریک کے متعلق خاص طور پر دیکھیے Sabry : *La Genèse*، ص ۱۲۷ وغیرہ) مہتم بالشان اسلامی اخبار المؤید ۱۹۱۵ء میں بند ہو گیا لیکن المُقَطَّم اور قومی جرائد جاری رہے (*RMM.*، ۵۳ : ۱۲۳) [موجودہ روزناموں میں الاخبار، الاہرام اور الجمہوریہ قابل ذکر ہیں۔ ہفتہ‌وار مصور اخبارات میں دارالہلال کا المصور تمام عالم عرب میں بڑے ذوق و شوق سے پڑھا جاتا ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے ابراہیم عبدہٗ: اعلام الصحافۃ العربیۃ؛ عبداللہ حسین : الصحافۃ والصحف؛ جُرجی زیدان : تاریخ اداب اللغۃ العربیۃ، ۴ : ۱۱۴ تا ۲۲۳، بیروت ۱۹۶۷ء]۔

عربی کے دینی ادب میں، جہاں تک کہ وہ گزشتہ صدیوں کی اسلامی روایات کا علمبردار ہے، صرف چند نمایاں ہستیاں پیدا ہوئی ہیں اور وہ بھی انیسویں صدی کے نصف اوّل میں، جن میں الباجوری [رک بآں] (م ۱۸۶۱ء) سب سے زیادہ نامور ہے۔ اسلامی ادب کی اہم ترین قسم محمد عبدہٗ [رک بآں] اور اُن کے مدرسۂ فکر کے عملی نتائج ہیں، جن سے اسلام کی نشأۃ ثانیہ کی ابتدا ہوئی۔ قدیم اسلامی علوم کے طریقوں کی پیروی کے ساتھ ساتھ آیات قرآنی کی آزادانہ تفسیر و تاویل کر کے انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام ابھی تک عالمگیر اور زندہ مذہب ہے اور وہ کسی طرح بھی جدید تہذیب کا مخالف نہیں۔ محمد عبدہٗ کے بہت سے مضامین مجلۂ المنار میں شائع ہوئے (جس کی اشاعت ۱۸۹۷ء میں سید رشید رضا کی زیر ادارت ہوئی)۔ اگرچہ یہ جدید افکار بظاہر موجودہ تہذیب کی ترویج کے اثر سے پیدا ہوئے ہیں، تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ براہ راست مغربی خیالات سے متأثر ہیں۔ انھیں الازہر کے قدامت پسند حلقوں کی شدید مخالفت سے دو چار ہونا پڑا، جن کا صحافتی ترجمان الاَنلاک تھا۔ [مفتی محمد عبدہٗ کی وفات کے بعد جو ادبا ان کے افکار کے ترجمان رہے ہیں، ان میں مصطفٰی لطفی المنفلوطی، مصطفٰی صادق الرافعی، احمد امین، طٰہٰ حسین اور ڈاکٹر محمد حسین ہیکل اور احمد حسن الزیّات قابل ذکر ہیں۔ اخوان المسلمین کے ادبا میں سید قطب سر فہرست ہیں، جنھوں نے اسلامی نظریۂ حیات کو بلند آہنگی سے پیش کیا ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے شوقی ضیف: نثر العربی المعاصر، قاہرہ ۱۹۶۵؛ عمر الدسوقی : فی الادب الحدیث، بیروت ۱۹۶۷]۔

شاعری نے (ادبی فن کی حیثیت سے) کبھی قدیم عربی اسالیب بیان کو ترک نہیں کیا اور اگرچہ بہت سے شعرا نے اپنے زمانے میں شہرت حاصل کی ہے (مثلاً شیخ محمد شہاب الدّین [۱۷۸۷ تا ۱۸۵۸ء]، دیکھیے von Kremer، ۲ : ۲۹۳)۔ [مصر جدید کے شعرا میں حافظ ابراہیم، احمد شوقی اور خلیل مطران قابل ذکر ہیں]۔

ادب کی دوسری اصناف نے رفتہ رفتہ قدیم اسالیب اور پرانی طرز انشا چھوڑ کر مغرب کے انداز بیان اختیار کر لیے ہیں، جس کا مظہر وہ بے شمار عربی تراجم ہیں جو یورپی زبانوں سے کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلے محمد علی کے مدارس کے لیے فرانسیسی زبان میں تصنیف شدہ سائنس کی کتابیں عربی میں منتقل کی گئیں۔ سعید پاشا کے عہد حکومت سے مغربی

سائنس اور خالص ادب کی بہت سی کتابوں کے ترجمے ہو چکے ہیں، مثلاً رفاعہ بک الطہطاوی (۱۸۰۱ تا ۱۸۷۲ء) نے فرانسیسی زبان کے تاریخی اور جغرافیائی تصانیف کے جو ترجمے کیے ہیں، ان سے مغرب کے ادبی اسلوبوں کے متعلق عام طور پر واقفیت پیدا کرنے میں بہت مدد ملی ہے۔ نثر میں یورپی طرز کے ناول یا ڈرامے بہت کم لکھے گئے ہیں؛ لیکن سیاسی اور معاشرتی مسائل پر نیم علمی ادب کا بہت بڑا ذخیرہ وجود میں آچکا ہے، جس میں مصطفی کامل کی تصانیف اور قوم پرست جماعت کے دیگر افراد کی نگارشات شامل ہیں، نیز حقوق نسواں کے متعلق وہ رسالے بھی اس ادب میں شامل ہیں جن کا ذکر فصل چہارم میں کیا گیا ہے۔ اس ادب کا ایک حصہ روزانہ اخباروں اور متعدد رسالوں میں شائع ہوا ہے اور ایک حصہ کتابوں کی شکل میں۔ اس کا معتدبہ جزء شامی اور یہودی اہل قلم کی تحریروں پر مشتمل ہے۔

زمانۂ حال کی تاریخ نویسی میں الجبرتی (رک بآں) کی تصنیف ایک نمایاں حیثیت رکھتی ہے جو تاریخ نگاری کے قدیم طرز پر لکھی گئی ہے۔ مصر کی تاریخ پر بعد کی کتابیں جیسے فرید بک کی لکھی ہوئی محمد علی کی تاریخ اور الیاس الایوبی کی اسمٰعیل کے عہد کی تاریخ (دیکھیے مصادر) یورپی تاریخ نویسی کے اسلوبوں کی پیروی کرتی ہیں؛ ان میں یورپی ماخذ سے کام لیا گیا ہے۔ یہی بات جرجی زیدان شامی کی اہم تصانیف کے متعلق کہی جا سکتی ہے جو تاریخ اور سیرت کے موضوع پر ہیں۔ علی پاشا مبارک نے ''الخطط التوفیقیة الجدیدة'' لکھ کر جیسا کہ مصنف کا مقصد تھا، خطط کے مخصوص مصری ادب کا سلسلہ جاری رکھا۔ Lane کی *Modern Egyptians*، کے بعد یہ کتاب انیسویں صدی کے مصر اور وہاں کے باشندوں کے متعلق معلومات کا سب سے بڑا مخزن ہے۔ اسی قسم کی کتابوں میں ہم مختلف سفر ناموں کو بھی شامل کر سکتے ہیں، خاص طور پر حجّ مکہ کے متعلق البتنونی کی تصنیف (دیکھیے Lammens در *R.M.M.*، عدد ۳۷) اور ابراہیم رفعت پاشا اللواء کی کتاب ''مرآۃ الحرمین'' (دو جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء) جس میں ان حجوں کے حالات ہیں جو اس نے مختلف برسوں (۱۹۰۱ء و ۱۹۰۳ء، ۱۹۰۴ء اور ۱۹۰۸ء) میں کیے تھے۔

یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ انیسویں صدی کے دوران اچھا خاصہ عام پسند ادب عامی زبان میں موجود رہا ہے جو موّال اور زجل کی منظوم شکل میں اور نثر میں رائج العام قصّوں یا سیر کی صورت میں ہے۔ ان میں قدیم عرب بہادروں مثلاً ابوزید اور عنترہ وغیرہ کے کارنامے بیان کیے گئے ہیں اور انھیں کم و بیش مصری رنگ دے دیا گیا ہے۔ محمد بن عثمان جلیل نے مصر کی عامی عربی کو ادب میں جگہ دینے کی کوشش کی۔ اس نے ۱۸۸۰ء اور ۱۸۹۰ء کے مابین راسین Racine اور مولیر Molière کی بعض کتابوں کا ترجمہ مصری عربی میں کیا، [زمانۂ حال کے ناولوں میں محمد حسین ہیکل کا زینب، عقاد کا سارہ، احمد حسین الزیات کا آلام فرتر اور نجیب محفوظ کا خان خلیلی معیاری ناول ہیں]۔ ۱۸۹۶ء کے قریب ایک امریکی نے لاطینی رسم الخط کو رواج دینے کی ایک ناکام تحریک شروع کی۔ مقصد یہ تھا کہ اسے مصر کے عامی ادب کے لیے استعمال کیا جائے۔ (ہارٹمن M. Hartmann جیسے مستشرقین بھی اس وقت یہ یقین رکھتے تھے کہ اس قسم کی تحریک کامیاب ہوسکتی ہے (*Z.A.*، ۱۸۹۸ء، ص ۲۷۷ ببعد)۔

قدیم مشرقی کھیل تماشوں (خیال ظلّ) کے متعلق جن کا مصر میں اب تک بھی ایک رو بہ تنزّل وجود باقی ہے، Prüfer اور Kahle نے چھان بین

کی ہے۔ اس قسم کے تماشوں کو موجودہ شکل میں حسن قشقاش الجزائری نے انیسویں صدی کے نصف ثانی میں دوبارہ رواج دیا تھا (دیکھیے مقالہ خیال ظلّ) ۔ لین نے ترکی ناٹک قرگوز کے وجود کا بھی ذکر کیا ہے (ج ۲، ص ۱۷۷)۔

مآخذ: (۱) پرنس ابراہیم حلمی: The Literature of Egypt and the Sudan، دو جلدیں، لنڈن ۱۸۸۶ء؛ (۲) R. Maunier: Bibliographie économique, juridique et sociale de l' Egypte moderne 1798-1916، قاہرہ ۱۹۱۶ء؛ عام حالات: (۳) Description de l' Egypte, ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Egypte pendent l'expédition de l'armée française, publiée par l'ordre du Gouvernement، (۸ جلدیں (ج ۴ تا ۶ میں "Etat moderne" ہے)، پیرس ۱۸۱۸ء تا ۱۸۲۸ء؛ (اس کے ساتھ "Planches et Cartes" کی گیارہ جلدیں ہیں)؛ طبع ثانی ۸ؐ سائز کی ۲۵ جلدوں میں، پیرس ۱۸۲۰ تا ۱۸۳۰ء؛ (۴) E.W. Lane: An Account of the Manners and customs of the Modern Egyptians، ۲ جلدیں، لنڈن ۱۸۳۶ء؛ (۵) Clot Bey: Aperçu général sur l'Egypte، پیرس ۱۸۴۰ء؛ (۶) (Pückler-Muskau) Aus Mehemed Alis Reich، Stuttgart، ۱۸۴۴ء؛ (۷) A. von Kremer: Aegypten، دو جلدیں، ۱۸۶۳ء؛ (۸) M. Lüttke: Aegyptens neue Zeit، لائپزگ ۱۸۷۳ء؛ (۹) J. C. McCoan: Egypt as it is، لنڈن، پیرس و نیویارک ۱۸۷۸ء؛ (۹) Gurge Ebers: Aegypten، بار دوم، دو جلدیں، Stuttgart و لائپزگ ۱۸۷۹ء؛ (۱۰) W. McE. Dye: Moslem Egypt and Christian Abyssinia، نیویارک ۱۸۸۰ء؛ (۱۱) (C. Van Bemmelen): L'Egypte et l'Europe, par un ancien juge mixte، دو جلدیں، لائڈن ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۴ء؛ (۱۲) علی پاشا مبارک: الخطط التوفیقیة الجدیدة (دیکھیے اوپر ۵) ۲۰ جلدیں، بولاق ۱۳۰۶ھ (۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ء)؛ (۱۳) Lord Cromer: Modern Egypt، دو جلدیں، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) Sidney Low: Egypt in Transition، لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۱۵) W. L. Balls: Egypt of the Egyptians، لنڈن ۱۹۱۵ء؛ (۱۶) Schweinfurth: Auf unbetretenen Wegen in Egypten، برلن ۱۹۲۲ء۔

سیاسی تاریخ کے مآخذ: (۱۷) G. Eff. Noradounghian: Recueil d' Actes Internationaux de l' Empire Ottoman، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۹۸، تا ۱۹۰۳ء؛ (۱۸) Martens: Recueil Général de Traités، چونکہ یہاں وسیع ادب کی ایسی فہرست دینا جو تقریبًا مکمل ہو ممکن نہیں ہے اس لیے مندرجۂ ذیل فہرست میں بعض قابل توجہ تصانیف کا باعتبار زمانہ ذکر کر دیا گیا ہے۔ مؤخرالذکر یورپی تصانیف میں عام طور پر سب سے زیادہ توجہ مصر کے بین الاقوامی تعلقات پر مبذول کی گئی ہے۔ (۱۹) الجبرتی: عجائب الآثار، ج ۳ و ۴ (تا ۱۸۲۰ء) قاہرہ ۱۲۹۷ھ؛ (۲۰) احمد جودت پاشا: تاریخ، ج ۷ تا ۱۲ (تا ۱۸۲۵ء) قسطنطینیہ ۱۲۷۱ تا ۱۳۰۱ھ (۱۸۵۵ تا ۱۸۸۳ء)؛ (۲۱) Zinkeisen: Geschichte des Osmanischen Reichés in Europa، ج ۶ تا ۷، Gotha ۱۸۶۳ء؛ (۲۲) F. Menjin: Histoire de l'Egypte sous le Gouvernment de Mohammed-Aly، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۲۳ء؛ (۲۳) Ed. de Cadalvène: Histoire de la guerre de Méhémed Ali Contre la Porte Ottomane (1831-1833)، پیرس ۱۸۳۷ء؛ (۲۴) P. Mouriez: Histoire de Méhémet Ali، ۵ جلدیں، پیرس ۱۸۵۵ تا ۱۸۵۷ء؛ (۲۵) P. Merruau: L'Egypte Contemporaine de Méhémet Ali à Saïd Pacha، پیرس ۱۸۵۸ء؛ (۲۶) جرجی زیدان: تاریخ مصر الحدیث: قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۲۷) سلیم النقّاش: مصر للمصریّین، ج ۴ تا ۹، قاہرہ ۱۳۰۲ھ؛ (۲۸) محمد فرید:

البهجة التوفیقیه فی تاریخ مؤسس العائلة الخدیویه، بولاق
۱۳۰۸ھ؛ (۲۹) Milner : *England in Egypt*، لندن
۱۸۹۳ء؛ (۳۰) محمد عبدالمنعم الاسحاقی : اخبار الاُوَل
فیمن تصرّف فی مصر من ارباب الدُوَل، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛
(۳۱) میخائیل شاروبیم بک : الکافی فی تاریخ مصر القدیم
والحدیث، بولاق ۱۳۱۸ھ؛ (۳۲) Louis Bréhier :
L'Egypte de 1798 à 1900، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۳۳)
Edw. Dicay : *The story of the Khedivate*، لندن
۱۹۰۲ء؛ (۳۴) C. de-Freycinet : *La question d'*
Egypte، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۳۵) Th. Rothstein :
Egypts Ruin، لندن ۱۹۱۰ء؛ (۳۶) A.E.B.P. Weigall :
History of Events in Egypt 1798-1914، ایڈنبرا ۱۹۱۵ء؛
(۳۷) عبدالعزیز شاویش : *Aegypten und der Krieg*،
برلن ۱۹۱۵ء؛ (۳۸) M. M. Rifat : *Die Knechtung*
Aegyptens، برلن ۱۹۱۵ء؛ (۳۹) Lord Gromer :
Abbas II، لندن ۱۹۱۶ء؛ (۴۰) A. Hasen-clever :
Geschichte Aegyptens im 19. Jahrhundert، Halle
a.s.، ۱۹۱۷ء؛ (۴۱) V. Chirol : *The Egyptian*
Problem، لندن ۱۹۲۰ء؛ (۴۲) Roger Lambelin :
L' Egypte et l'Angleterre، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۴۳)
M. Sabry : *La Génèse de l'Esprit National*
Egyptien (1863-1882)، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۴۴) الیاس
الایوبی : تاریخ مصر فی عہد الخدیو اسمٰعیل باشا،
۲ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۱ھ (۱۹۲۳ء) ۔ حکومت اور
نظم و نسق ملکی : (۴۵) *Recueil de tous les documents*
officiels du Gouvernement Egyptien، قاہرہ ۱۸۷۳ تا
۱۹۰۳ء؛ (۴۶) W. Hayton : *Recent Constitutional*
Development in Egypt، کیمبرج ۱۹۲۳ء؛ (۴۷)
Ibrahim White : *La nouvelle Constitution de l'*
Egypte، پیرس ۱۹۲۵؛ (۴۸) Artim Bey : *La*
propreiété foncière en Egypte، قاہرہ ۱۸۸۳ء؛ (۴۹)
محمد کامل موسی : *De l'étendue du droit de propriété*
en Egypte، پیرس ۱۹۱۳؛ (۵۰) G. Pélissier du
Rausas : *Le Régime des Capitulations dans l'Empire*
Ottoman، ج ۲، *L' Egypte*، پیرس ۱۹۱۱ء ۔ اقتصادی
ترقی؛ (۵۱) *Annuaire Statistique de l' Empire*،
۱۹۱۸ء؛ (۵۲) S. Strakosch : *Erwachne Agrarländer,*
National writschaft in Aegyten und in Sudan
unter englishen Einflusse، برلن ۱۹۱۰ء؛ (۵۳)
G. Blanchard : *Cours d'economic politique II (avec*
appendice sur les particularites de l' Egypte)، پیرس
۱۹۱۲ء؛ (۵۴) F. Magnus : *Aegypten, seine*
volkswirtschaftlichen Grundlagan und sein wirts-
chaftsleben، Tubingen ۱۹۱۳ء؛ (۵۵) Pyritz :
Die volkswirtschaftliche Entwicklungstendenz in
Aegypten und in englisch-aegyptischen Sudan،
(*Koloniale Abhandlungen*) جز ۵۲ تا ۵۶)
برلن ۱۹۱۲ء؛ (۵۷) O. Pickot : *L'Egypte*
L'Economiste francaise، ۱۹۲۲، ص ۳۲۶)؛ (۵۸)
Foaden اور Fletcher : *Text book of Egyptian*
Agriculture، ۲ جلدیں قاہرہ ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۰ء؛ (۵۹)
J. Barois : *Les irigation en Egypte*، پیرس ۱۹۰۳ء؛
(۶۰) F.C. Roux : *La production du coton en*
Egypte، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۶۱) علی بہجت : *Les forêts*
in Egypte (Institut Egyptien)، ۱۹۰۰ء)؛ (۶۲)
حسین الرفاعی : *La question agraire en Egypte*،
پیرس ۱۹۱۹ء؛ (۶۳) R. Dedreux : *Der Suezkanal*
im internationalen Rechte، بون ۱۹۱۳؛ (۶۴)
G. Martin : *Les bazars du caire et les petits métiers*
arabes، پیرس ۱۹۱۰ء ۔ آبادی؛ (۶۵) Edmond About :
Le Fellah، پیرس ۱۸۶۹ء؛ (۶۶) H. Wacheuhusen :
Vom armen egyptischen Mann, Fellahleben، برلن
۱۸۷۱ء؛ (۶۷) جرجی زیدان : مشاہیر الشرق، ۲ جلدیں،
قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۶۸) A. Kennett : *Bedouin Justice:*

Laws and customs among the Egyptian Bedouin، کیمبرج ۱۹۲۵ء؛ (۶۹) Annuaire du monde Musulman، R.M.M.، ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء: ۵۳ : ۲۳ تا ۲۹؛ (۷۰) S. A. Leeder: Modern Sons of the Pharaos، لنڈن، نیویارک ٹورونٹو ۱۹۱۸ء؛ (۷۱) Michell: An Aegyptian Calender، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ تعلیم، سائنس و ادب: (۷۲) E. Dor: L'instruction publique en Egypte، برسلز ۱۸۷۲ء؛ (۷۳) Jacoub Artin: L'instruction publique en Egypte، قاهره ۱۸۸۹ء؛ (۷۴) P. Arminjon: L' Enseignement, la doctrine et la vie dans les Universités musulmanes d' Egypte، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۷۵) محمد بن ابراهیم الاحمدی الظواهری: العلم و العلماء و نظام التعلیم، طنطا ۱۹۰۴ء؛ (۷۶) براکلمان: G.A.L.، ۲ : ۳۶۹ تا ۳۹۲؛ (۷۷) I. Goldziher: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung، لائڈن ۱۹۲۰ء، ص ۲۲۰ تا ۲۷۰؛ (۷۸) فیلپ دی طرازی: تاریخ الصّحافة العربیّة، بیروت ۱۹۱۳ء؛ (۷۹) Prüfer: Ein islamisches Schattenspiel، Erlangen ۱۹۰۶ء؛ (۸۰) احمد زکی پاشا: Le passé et l' avenir de l' Art musulman en Egypte (L' Egypte contemporaine، ج ۳، قاهره ۱۹۱۳ء)]؛ (۸۱) Charles C. Adams: Islam and Modernism in Egypt، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ اردو ترجمہ: اسلام اور تحریک تجدد مصر میں، از عبدالمجید سالک، لاهور ۱۹۵۸ء؛ (۸۲) P. G. Vatikiotis: Egypt since the Revolution، لنڈن ۱۹۶۸ء؛ (۸۳) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۴، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۸۴) Khemiri, Taher and Kampffmeyer, Georg.: Leaders in Contemporary Arabic Literature، لائپزگ ۱۹۳۰ء؛ (۸۵) شوقی ضیف: النثر العربی المعاصر، قاهره ۱۹۶۵ء؛ (۸۶) وهی مصنف: دراسات فی شعر العربی المعاصر، قاهره ۱۹۵۹ء؛ (۸۷) عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث، ۲، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۸۸) نیز رک بہ مصر].

(J. H. Kramer [و ادارہ])

خِذْلَان: (ع)، اسم مصدر؛ اس کا مادہ ہے خ ـ ذ ـ ل بمعنی ''بے یار و مددگار چھوڑ دینا''۔ یہ ایک اصطلاح بھی ہے اور صرف اس وقت استعمال ہوتی ہے جب اللہ تعالٰی کسی انسان کو اپنے فضل اور اپنی مدد سے محروم کر دے (تو انسان بے چارہ رہ جائے).

اس اصطلاح کے متعلق اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب ''قدر'' [رک بآں] کا جھگڑا اٹھا۔ بحث سورۂ آل عمران کی آیۃ ۱۶۰ سے شروع ہوئی: ''اگر وہ تمھیں چھوڑ دے (یَخْذُلْکُمْ) تو کون ہے جو پھر تمھاری مدد کر سکے لہٰذا اہل ایمان کو چاہیے کہ اللہ ہی پر بھروسا رکھیں''۔ اس کی تفسیر میں امام رازیؒ فرماتے ہیں ''اسی آیت سے صحابۂ کرامؓ نے یہ استنباط کیا کہ ایمان کا حصول صرف اللہ کی مدد پر منحصر ہے اور ایمان سے محرومی کا سبب اللہ کی طرف سے خِذْلَان ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کیونکہ آیت بالا صاف بتا رہی ہے کہ (ایمان کا) معاملہ بالکل اللہ کے ہاتھ میں ہے''.

اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن حزم نے بیان کیا ہے (ج ۳، ص ۵۰ ببعد) ''صحیح ہدایت و تائید اسی وقت ممکن ہے جب اللہ کی طرف سے (تَیْسِیر) ہوتی ہے اور مؤمن کو ان اچھے کاموں کی توفیق ہوتی ہے جن کے لیے اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح خِذْلَان کا مطلب ہے کہ فاسق کے دل میں برے کام کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ لغت، قرآن، منطقی استدلال، فقہا کی روش، محدثین کا منہاج، صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین، بلکہ تمام امت مسلمہ، سوا ان لوگوں کے جنھیں ان کی ذہانت نے گمراہ کر دیا یعنی وہ لوگ جو معتزلی اور مطرود ہیں، جیسے نَظَّام، ثُمامہ، العلّافی، اور الجاحظ، کے پیرو، باقی سب لوگ اس مسئلے میں متفق ہیں۔ اس کے بعد ابن حزم کا استدلال یہ ہے ''اللہ نے آدمی کو دو صلاحیتیں

دی میں جو ایک دوسرے کی ضد ھیں : ایک ''تمیز'' (یعنی اچھے برے کی پہچان) اور دوسری ''ھوا'' (یعنی خواھش اور ھوس) ۔ جب اللہ کسی نفس کی حفاظت کرتا ہے تو اس وقت اللہ کی تائید و توفیق سے اس کی قوت تمیز غالب آ جاتی ہے، لیکن جب وہ نفس کو خود اسی پر چھوڑ دیتا ہے (خذل) تو پھر ''ھوا'' کو قوت دے کر اتنا غالب کر دیتا ہے کہ آدمی گمراہ ھو جاتا ہے؛ یہی اضلال ہے''۔

اس طرح ابن حزم کے نزدیک ''خِذلان'' کی اصطلاح ''ھُدی'' اور ''توفیق'' کی ضد ہے؛ اس کا تصور ''اضلال'' کے قریب قریب ہے ۔ معتزلہ (جیسا کہ ابن حزم کی تقریر سے ظاھر ہے) اس تصور کو اللہ کے عَدْل کے خلاف سمجھتے ھیں ۔ ان کا نظریہ ہے کہ اللہ کسی انسان کو برے کام کی رغبت نہیں دلاتا؛ چنانچہ ان کی اصطلاح میں ''خِذلان'' کا مفہوم ہے : ''اللہ کا (کسی بندے کو) اپنے فضل سے [اس کے اپنے اعمال کی وجہ سے] محروم کر دینا، (منع اللُطف) ۔ اشعریوں کے نزدیک خذلان کا مطلب ہے ''نافرمانی کرنے کا میلان عطا کرنا''۔

مآخذ : (۱) فخرالدین الرازی : مفاتیح الغیب، ۲ : ۲۹۶؛ (۲) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، طبع Sprenger، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۴۴۹؛ (۳) M.T. Houtsma : *De Strijd over het dogma in den Islam*، طبع لائڈن ۱۸۷۵ء، ص ۵۸؛ (۴) Wensinck : *The Muslim Creed*، ص ۲۱۳ ۔

(A.J. WENSINCK)

خَراج : [(عربی)؛ یہ لفظ قرآن مجید (۲۳ [المؤمنون] : ۷۲) میں (بمعنی اجر، صلہ) استعمال ھوا ہے ۔ لفظ خراج بوزنطیوں کے ھاں بھی مروج تھا] ۔ یونانی زبان میں اس کی صورت غالبًا χορηγία تھی (دیکھیے P. Schwarz : *Die Herkunft von arabisch ḫarāǧ (Grund-) Steuer*، در *Der Islam*، ۱۹۱۶ء، ۶ : ۹۷ ببعد ۔ دراصل اس کے معنی عام لگان یا محصول کے تھے (جیسے کہ لفظ جزیہ [رک باں] کے تھے)، جو دارالاسلام میں غیر مسلموں سے لیا جاتا تھا ۔ زمانۂ مابعد کی فقہی کتابوں میں اب بھی کہیں کہیں اس کے یہی عام معنی لیے جاتے ھیں (دیکھیے مثال کے طور پر فتح القریب، طبع van den Berg، ص ۶۲۰)، مگر چونکہ اسے ایک خالص عربی لفظ تصور کر کے اس کے معنی کھیتوں کی پیداوار، یعنی زراعتی لگان، کے سمجھے گئے، اس لیے پہلی صدی ھجری ھی میں اس کے معنے خاص اس لگان کے ھو گئے جو اراضی پر عائد کیا جاتا ہے [دیکھیے ابو یوسف : کتاب الخراج؛ محمد ضیاءالدین الریس : الخراج والنظم المالیۃ؛ نیز رک بہ جزیہ]۔

فتوحات عظیمہ کے وقت جب نئے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کی مملوکہ اراضی پر بلا شرکت غیرے قابض رھنے دیا گیا تو ساتھ ھی یہ حکم دیا گیا کہ زمین پر محصول عائد ھونا چاھیے ۔ اس کے بعد سے وھاں کے باشندوں کو فصل کا ایک مقررہ حصہ بطور خراج اسلامی خزانے میں داخل کرنا پڑتا تھا اور خراج کی ادائی قبول اسلام کے بعد بھی ان کے لیے ھمیشہ کے لیے لازمی ھو گئی [رک بہ فَیْء]۔

اس سے پہلے بھی ان ملکوں میں بوزنطی اور ایرانی حکومت کے زمانے میں وہ لوگ اس قسم کی مالگزاری ادا کرنے کے عادی تھے؛ چنانچہ عربوں نے لگان کے انتظام کا پرانا طریقہ بہت سی جزئیات کے ساتھ باقی رکھا ۔ خراج زیادہ تر جنس کی صورت میں ادا کیا جاتا تھا؛ مسلم حکام اس جنس کو نقد روپے کی صورت میں تبدیل کر لیتے تھے؛ چنانچہ خاص طور پر پہلی صدی ھجری میں اس طریق سے اسلامی خزانے میں بہت بڑی رقوم بمد خراج پہنچتی رھیں۔

ھم دیکھتے ھیں کہ عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مختلف علما (مثلاً امام ابو یوسف،

الخصاف اور یحیی بن آدم) خراج کے متعلق احادیث اور احکام شرعی جمع کرتے اور انہیں اپنی تصانیف کے مخصوص ابواب میں ترتیب دینے میں مصروف رہے۔ خراج کی وصولی کے قواعد کو ان دنوں بھی ایک بہت اہم موضوع سمجھا جاتا تھا، مگر جب مفتوحہ علاقوں کے باشندوں نے عام طور پر اسلام قبول کر لیا تو انہوں نے رفتہ رفتہ خراج کی ادائی سے ہاتھ روک لیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ اپنی زمین کی پیداوار کا عشر [رک باں] ادا کرنا ہی کافی ہے؛ چنانچہ ہر جگہ خراج کی ادائی آخر کار متروک ہو گئی۔ زمانۂ مابعد کی فقہی کتابوں میں صرف جزیے کے بارے میں ہی تفصیلی احکام ملتے ہیں اور خراج سے متعلق احکام یا تو بہت سرسری طور پر مذکور ہوے ہیں یا بالکل مفقود ہیں؛ صرف الماوردی کی کتاب میں جو خاص طور پر مسلم نظام حکومت کے متعلق لکھی گئی ہے، خراج کے بارے میں بہت تفصیلی قواعد درج کیے گئے ہیں۔

مآخذ: مقالے میں جن تصانیف کا ذکر آیا ہے ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) A. von Kremer: Culturgeschichte des Orients، ۱: ۷۵ ببعد، ۱۷۵ ببعد؛ (۲) M. van Berchem: La propriété territoriale et l'impôt foncier, étude sur l'impôt du kharāg، مقالۂ لائپزگ ۱۸۸۶ء؛ (۳) J. Wellhausen: Das arabische Reich und sein sturz، برلن ۱۹۰۲ء، ص ۱۸ ببعد، ۱۶۸ ببعد؛ (۴) C.H. Becker: Beiträge z. Gesch. Aegyptens، ۲: ۸۳ ببعد، ۱۲۴ ببعد؛ (۵) وہی مصنف: Die Entstehung von 'Ušr-und Ḫarāg-Land in Aegypten، در Z.A.، ۱۹۰۳-۱۹۰۴ء، ۱۸: ۳۰۱ تا ۳۱۹؛ (۶) وہی مصنف: Papyri Schott-Reinhardt، ہائیڈل برگ ۱۹۰۶ء، ۱: ۳۷ ببعد؛ (۷) E. Fagnan: Le livre، Abou Yousof Ya'koub، de l'impôt foncier، پیرس ۱۹۲۱ء؛ [(۸) Agnides: Financial Theories of the Muhammadans؛ (۹) ابو عبید القاسم بن سلام: کتاب الاموال، طبع حامد فقی، قاہرہ ۱۳۵۳ھ (نیز اردو ترجمہ)؛ (۱۰) یحیی بن آدم: کتاب الخراج، طبع احمد شاکر، قاہرہ ۱۳۴۷ھ]۔

(Th. W. JUYNBOLL [و ادارہ])

خُرَاسان: ("چڑھتے سورج" کا ملک، خور بمعنی خورشید و "آسان" بمعنی چڑھتا ہوا؛ P. Horn: Grundriss der iran, Etymologie، عدد ۲۳؛ Grundr der iran Philologie، ۱/ ۲: ۱۷۶؛ ویس و رامین، ص ۱۱۹؛ نیز دیکھیے یاقوت، بذیل مادہ؛ خراسان ضد ہے خُربران، بمعنی مغرب، کی)۔ ایران کے مشرق میں ایک وسیع صوبہ۔ جس میں دریاے آمو (جیحون) کے جنوب اور ہندو کش (Paropamisus) کے شمال میں واقع علاقہ شامل تھا۔ سیاسی طور پر ماوراء النہر (Transoxiana) اور سجستان اس میں شامل رہے ہیں۔ سامانی عہد میں خراسان، جس کا شمار چار اقالیم میں ہوتا تھا، ایرانشہر (ایران) کا حصہ تھا۔ اس کا نظم و نسق ایک اسپہبد [رک باں] کے سپرد تھا، جسے "پاذوسپان" کا خطاب حاصل تھا۔ اس کے ماتحت چار مرزبان (مرزبان) تھے، جن میں سے ہر ایک اس کے چوتھائی حصے پر حکومت کرتا تھا۔ یہ چار حصے درج ذیل ہیں: (۱) مرو شاہجان؛ (۲) بلخ و طخارستان؛ (۳) ہرات، بوشنج، باذغیس (بادغیس) و سجستان؛ (۴) ماوراء النہر (ابن خرداذبہ، ص ۱۸)۔ اس صوبے سے تین کروڑ ستر لاکھ درہم مالیہ وصول ہوتا تھا۔ عرب جغرافیہ دانوں کا بیان ہے کہ اس کی سرحدیں مندرجۂ ذیل علاقوں سے ظاہر ہوتی تھیں: مشرق میں سجستان اور ہند (مشمولہ وخان)، مغرب میں صحراے غز اور جرجان، شمال میں بلاد ماوراء النہر؛ جنوب مغرب میں صحراے ایران اور ضلع قومس (عراق عجم)۔ اس صوبے کے بڑے بڑے

شہر نیشا پور، مرو، شاهجہان، ہرات اور بلخ تھے۔ ان کے علاوہ بعض اور قابل ذکر شہر طوس، نسا، ابیورد، سرخس، اسفزار، بادغیس، جوزجان، بامیان، گرجستان اور طخارستان تھے۔ آج کل جو صوبہ خراسان کہلاتا ہے، اس میں قدیم خراسان کا نصف حصہ بھی شامل نہیں؛ مشرقی سمت کا باقی حصہ، جو شمال میں سرخس سے شروع ہو کر جنوب کی طرف مشہد اور ہرات کے درمیان واقع ہے، افغانستان میں شامل ہو گیا ہے اور مرو سے دریاے جیحون تک پھیلا ہوا علاقہ روسی قلمرو میں ہے۔ اس سمٹے ہوے صوبے کا دارالحکومت مشہد چلا آتا ہے۔ اس کا کوہستانی سلسلہ، جو جنوبی سرحد پر پھیلا ہوا ہے، گیارہ ہزار سے تیرہ ہزار فٹ تک بلند ہے۔ پانی کی یہاں قلت ہے۔ کہیں کہیں نخلستان نظر آتے ہیں، جن کی آبپاشی موسمی دریاؤں یا ان کنووں کے ذریعے ہوتی ہے جو نخلستانوں کے آس پاس واقع ہیں۔ آبادی کہیں کہیں دکھائی دیتی ہے۔

مسلمانوں کے ایران فتح کرنے کے بعد ہرات، بادغیس اور بوشنج ایک سردار کی حکومت میں دیے گئے۔ البلاذری (ص ۴۰۵ س ۱۲) کے نزدیک اس کا لقب ''عظیم'' تھا۔ ہرات بالخصوص بلاد ہیاطلہ (ہیطال؛ البلاذری، ص ۴۰۳ تا ۴۰۵؛ الطبری، ۱: ۲۸۸۵) میں تھا۔ ایران کے انتہائی شمال میں شہر مروالرُّود تھا، جو باذام نامی مرزبان کے ماتحت تھا۔ ۳۱ھ/۶۵۱ - ۶۵۲ء میں عبداللہ بن عامر بن کُرَیز نے ضحاک بن قیس الملقّب به الاَحنف کی سرکردگی میں فارس اور خوزستان سے جو لشکر روانہ کیا تھا وہ قہلہ (پہلوؤ جہاں سے دراصل اشکانی آئے تھے) سے ہوتا ہوا خراسان پر حملہ آور ہوا۔ اس نے طخارستان کو فتح کر لیا اور بلخ کے باشندوں کو بھی اس کی اطاعت اختیار کرنے پر مجبور کر دیا (دیکھیے Sebēos، ص ۱۳۷)۔ ابن قتیبہ کے مطابق (المقدسی، ص ۲۹۳) یہاں کے باشندوں نے فوراً ہی اسلام قبول کر لیا، لیکن وہ فطرةً سرکش اور متمرد تھے، اس لیے کبھی کبھی مرکزی حکومت کے خلاف شورش بپا کر دیتے تھے۔ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے مابین جب مناقشت ہوئی تو اس وقت عربوں کو نیشاپور سے نکلنا پڑا (الطبری، ۱: ۳۲۴۹ تا ۳۲۵۰؛ البلاذری، ص ۴۰۸) اور چینیوں نے ایک ترک کو طخارستان کا گورنر مقرر کر دیا۔ حضرت علیؓ نے خُلَید بن قیس کو ۶۵۷ء میں اهل نیشا پور کو اطاعت گزار بنانے کے لیے بھیجا (الدینوری، ص ۱۶۳)۔

حضرت معاویہؓ جب متفق علیہ حکمران بن گئے تو انھوں نے عبداللہ بن عامر بن کریز والی بصرہ کو حکم دیا کہ خراسان کو پھر سے زیر نگین کرے۔ ۴۲ھ/۶۶۲ء میں عبداللہ بن عامر نے قیس بن الہیثم کو اپنا نائب مقرر کیا؛ لیکن ۴۳ھ/۶۶۳ء میں اس نے عبد الرحمٰن بن سَمُرۃ کو، جو حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں سجستان کا والی رہ چکا تھا، بلخ اور کابل کی دوبارہ تسخیر کے لیے بھیجا۔ ۵۱ھ/۶۷۱ء میں الربیع بن زیاد نے اوّل الذکر دونوں شہر فتح کر لیے۔ ۹۰ھ/۷۰۸ء میں باذغیس کے ترخان نِزَک نے علم بغاوت بلند کیا اور طخارستان کے یبغو (جبغو) کو قیدی بنا لیا، لیکن دوسرے ہی سال قُتَیبہ بن مسلم نے اسے شکست دی اور قتل کرا دیا۔

خراسان ہی وہ صوبہ ہے جہاں ابو مسلم نے عباسیوں کے حق میں پروپیگنڈا کیا اور ان کی حمایت کے لیے فوجی بھرتی شروع کی اور بالآخر خلافت بنو امیہ کے زوال کا موجب بنا۔

عربوں کے مابین داخلی مناقشات عرصۂ دراز سے انتشار کے لیے راہ ہموار کر رہے تھے۔ ازد یمنیوں کے نمائندے تھے اور تمیم اور عبدالقیس بنو مضر کے؛ یہ آپس میں اقتدار کی خاطر برسر پیکار تھے۔ آخرکار

ازدیوں کی مدد سے مہالبہ کا پلہ بھاری ہو گیا، جن کا خاندان بڑے عرصے تک برسراقتدار رہا تھا۔ نصر ابن سیار نے دمشق کے خلیفہ کی توجہ بڑھتی ہوئی عباسی تحریک کی طرف دلائی، لیکن اسے کوئی فوجی کمک نہ مل سکی۔ جب ابو مسلم کے ارد گرد اہل تشیع جمع ہو گئے تو اس نے مرو کے قریب ہی اپنا مستقر قائم کر لیا۔ یہاں اس نے نصر کی اس لڑائی میں جو وہ ابن الکرمانی کے خلاف گلی کوچوں میں لڑ رہا تھا، فیصلہ کن کردار ادا کیا اور نصر کو ۱۳۰ھ / ۷۴۸ء میں راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔ اس کے بعد اس نے جلد ہی سارا ملک فتح کر لیا۔

خراسان حقیقی طور پر طاہری عہد میں آزاد ہوا، جس کا مؤسس طاہر بن الحسین تھا اور جسے ۲۰۵ھ / ۸۲۰ء میں خلیفہ مامون الرشید نے مشرقی علاقوں کا والی مقرر کیا تھا۔ ۲۸۳ھ / ۸۹۶ء میں خراسان کا علاقہ سجستان کے ساتھ عمرو بن اللیث الصفّار کے قبضے میں آ گیا۔ اس کے بعد ۲۸۷ھ / ۹۰۰ء میں یہ صوبہ اسمٰعیل سامانی نے بلاد ماوراء النہر میں شامل کر لیا۔ پھر ۳۸۴ھ / ۹۹۴ء میں سلطان محمود بن سبکتگین اس پر قابض ہوا۔ بعد ازاں طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۲۹ھ / ۱۰۳۷ء میں نیشاپور پر قبضہ کر لیا، لیکن اہل نیشاپور نے ۴۳۰ھ / ۱۰۳۸ء میں سلجوقی حکومت کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس اثنا میں سلطان مسعود غزنوی نے خراسان کو فتح کر لیا، تاہم اس کا تسلط تھوڑے عرصے ہی رہ سکا کیونکہ اگلے ہی سال طغرل بیگ نے غزنوی سلطان کو شکست دے کر خراسان کو دوبارہ فتح کر لیا۔ سلطان سنجر کی وفات (۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء) پر غزوں نے خراسان پر یلغاریں پھر شروع کر دیں، جس سے صوبے میں بہت تباہی ہوئی۔ خراسان کے کچھ حصے پر سنجر کے غلام آیبہ المؤیّد کا اقتدار تسلیم کر لیا گیا۔ صوبے میں جو لوٹ کھسوٹ اور بدنظمی ہوئی اس سے خراسان پر خوارزمشاہیوں اور غوریوں کے حملے کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ آخرکار خراسان خوارزمشاہیوں کے قبضے میں آ گیا۔ پھر چنگیز خان کے حملوں نے اہل خراسان کی آزادی کلیۃً ختم کر دی (۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء)۔

مغول خان ابوسعید کی وفات (۷۳۶ھ / ۱۳۳۰ء) کے بعد خراسان میں آل کرت اور سربداروں کی حکومتیں قائم ہوئیں، جن کی وجہ سے تیمور کی مہموں (۷۸۳ھ / ۱۳۸۱ء) تک اس سرزمین میں نئی زندگی کے کچھ آثار نظر آنے لگے۔ تیمور کے بیٹے شاہرخ کی سلطنت کا مرکز خراسان تھا۔ شیبک خان ازبک نے شاہ اسمٰعیل اوّل سے مقابلے کے بعد خراسان کو ۹۱۳ھ / ۱۵۰۷ء میں فتح کر لیا۔ نادر شاہ کی وفات (حدود ۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء) کے بعد احمد شاہ ابدالی نے نیشاپور اور مشہد کے سوا باقی علاقہ افغانستان میں شامل کر لیا۔ ۱۲۴۹ھ / ۱۸۳۳ء میں جب فتح علی شاہ قاچار کے بیٹے عباس مرزا نے روسیوں کی حمایت سے ہرات پر حملہ کیا تو کامران نے ہرات کا دفاع کیا، نیز انگریزوں سے معاہدہ کر لیا، جنھوں نے افغانستان کے اہم شہروں پر قبضہ کرنے کے لیے فوج بھیجی تھی۔ اس معاہدے پر لیفٹیننٹ پوٹنگر Poltinger نے دستخط کیے تھے، اور معاہدے کی رو سے پوٹنگر نے شاہ شجاع کے اقتدار اعلٰی کو تسلیم کر لیا۔ اس وقت سے خراسان دو حصوں میں منقسم ہو گیا، جن کی باہمی سرحد سرخس کے مقام پر ہری رود سے شروع ہوتی ہے اور شمال سے جنوب کی طرف صوبۂ سجستان کی مشرقی سمت جھیل ہامون تک بڑھتی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ، ۲: ۴۰۹؛ (۲) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۱۹۷؛ (۳) J. Marquart: *Eranšahr*، ص ۴۷ ببعد.

(اشارے میں موجود نہیں)؛ (۴) Fr. Spiegel: *Erân. Alterthumskunde*، ۱: ۲۰۸ ببعد؛ (۵) حمد اللہ المستوفی: نزھۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۱۴۷ ببعد؛ (۶) الاصطخری، *BGA*، ۱: ۲۵۳ ببعد؛ (۷) ابن حوقل، در *BGA*، ۲: ۳۰۸ ببعد؛ (۸) المقدسی، در *BGA*، ۳: ۲۹۳ ببعد؛ (۹) Mehren: *Cosmographie*، ص ۲۲۱؛ (۱۰) ابو الفداء: تقویم، طبع Reinaud، ص ۴۴۴؛ (۱۱) محمد حسن خان صنیع الدولہ: مطلع الشمس (فارسی)، تھران ۱۳۰۱ھ.

(CL. HUART)

* **خُرّاسان (بنو)**: تونس کا ایک حکمران خاندان، جس کا تونس میں متمکن ہونا بنو ہلال کے حملے کا نتیجہ تھا۔ تونس کے باشندوں نے اس بات سے دل برداشتہ ہو کر کہ زیری سلطان المعزّ عربوں کی لوٹ مار کے خلاف ان کی حفاظت نہیں کرتا تھا، ۴۵۱ھ/۱۰۵۹ء میں القلعہ کے حمّادی فرمانروا سے یہ درخواست کی کہ وہ ان کے لیے اپنے کسی والی کو بھیج دے۔ اس امیر نے اس عہدے کے لیے عبدالحق ابن عبدالعزیز بن خُراسان کو منتخب کیا۔ بعض مصنّفین کے قول کے مطابق یہ شخص تونس کا رہنے والا تھا، لیکن ابن خلدون اسے ایک صُنہاجی قبیلے سے بتاتا ہے۔ اپنے حسن انتظام سے عبدالحق نے وہاں کے باشندوں کی حمایت و تائید حاصل کر لی اور وہ عربوں سے ایک معاہدہ کر کے ان کی لوٹ مار کو ختم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ بایں ہمہ اسے زیریوں سے، جو تونس کو دوبارہ فتح کرنا چاہتے تھے، جنگ کرنی پڑی اور جب تمیم بن المعزّ نے اسے محصور کر لیا تو وہ اسے اپنا آقا تسلیم کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس کی وفات (۴۸۸ھ / ۱۰۹۵ء) پر حکومت اس کے بیٹے عبدالعزیز اور اس کے بعد اس کے پوتے احمد کے ہاتھ میں آئی۔ ابن خلدون کا بیان ہے کہ یہ امیر اپنے خاندان کا سب سے زیادہ قابل ذکر نمائندہ تھا۔ اس نے اپنے چچا اسمٰعیل کو قتل کروا دیا اور مشائخ کی اس مجلس کو برطرف کر دیا جسے عبدالحق نے امور سلطنت میں اپنا شریک کار بنایا تھا اور ایک مطلق العنان بادشاہ کی طرح حکومت کرنے لگا۔ اس نے شہر تونس کے گرد ایک مستحکم فصیل تعمیر کرائی اور شہر کے لیے ضروری سامان کی فراہمی اور مسافروں کی حفاظت کا بندوبست کرنے کی غرض سے عربوں سے ایک سمجھوتا کر لیا۔ اس نے ایک محل تعمیر کرایا اور اپنے گرد و پیش علما و فضلا کو جمع کیا۔ زیریوں نے ابھی تک ہتیار نہیں ڈالے تھے چنانچہ وہ ان عربوں کے سردار محرز بن زیاد کے مددگار بن گئے جو قرطاجنہ (Carthage) کے کھنڈروں میں متمکن تھے اور جن پر احمد نے حملہ کیا تھا۔ انہوں نے تونس کے والی کو اپنے مطالبات تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا (۵۱۰ھ/۱۱۱۶ - ۱۱۱۷ء)۔ بنو حماد نہیں چاہتے تھے کہ زیری خاندان کے مقابلے میں ان کے اقتدار میں کسی قسم کی کمی آئے، چنانچہ انہوں نے چار سال کے بعد تونس کا محاصرہ کر لیا اور احمد کے لیے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ بجایہ [رک بآں] کے سلطان کی سیادت قبول کر لے؛ تاہم ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء تک حکومت اس کے ہاتھ میں رہی۔ اسی سال اس کا اقتدار ختم کر کے اسے بجّایہ میں قید کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایک حمادی حاکم مقرر کیا گیا۔ بیس سال کے وقفے کے بعد اہل تونس نے اپنے والی کو نکال باہر کیا اور اس طرح بنو خراسان نے اپنا کھویا ہوا اقتدار دوبارہ حاصل کر لیا۔ انہوں نے عبداللہ بن عبدالعزیز کو اپنا امیر منتخب کیا (۵۴۳ھ/۱۱۴۸ - ۱۱۴۹ء)۔ الموحدون نے شہر کا محاصرہ کر رکھا تھا کہ اس کا ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں انتقال ہو گیا۔ اس کی جگہ اس کے

بھتیجے علی بن احمد نے لی، لیکن پانچ مہینے بعد اسے ہتیار ڈالنے پڑے اور عبدالمؤمن کی اطاعت قبول کرنی پڑی۔ اسے اس کے گھر والوں کے ساتھ مراکش روانہ کر دیا گیا، لیکن وہ دوران سفر ھی میں فوت ھو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع ڈوزی Dozy، ۲: ۲۲۳ ببعد و ترجمہ Fagnan، ۱: ۳۷۳ ببعد؛ (۲) ابن خلدون: *Hist. des Berbères*، طبع دیسلان de Slane، ۱: ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰ تا ۲۱۲ و ترجمہ ۲: ۲۲، ۲۵، ۲۷، ۲۹ تا ۳۲؛ (۳) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie du XIᵉ au XIVᵉ siècle*، قسنطینہ و پیرس ۱۹۱۳ء، باب ۲۔

(G. YVER)

خَرپُوت: ترکی ارمینیہ کا شہر، جو ایک بڑے میدان کے شمال میں پہاڑی پر ایک ایسے علاقے میں واقع ھے جس کی حد بندی مغرب اور جنوب کی سمت دریاے فرات کرتا ھے۔ اس کے شمال میں مُرادصُو اور مشرق میں ارمینیہ کا سلسلۂ کوہ طوروس (Tawrus) ھے۔ خود یہ شہر طوروس الشرقیہ (Antitaurus)، یعنی اس پہاڑی علاقے میں واقع ھے جو طوروس کے بالمقابل ھے۔ دقلدیانوس (Diocletian) کے وقت سے یہ علاقہ ان ارمنی اضلاع کا ایک حصہ رھا ھے جو روما کی سلطنت میں شامل ھو گئے تھے اور یوستیانوس (Justinian) کے وقت سے اس کا الحاق بوزنطی سلطنت کی اقلیم ''ارمینیۃ الرابعۃ'' سے ھو گیا تھا، جو ارسنیاس Arsanias (مراد صو) کے کناروں پر واقع تھا اور جسے قدیم ترین عرب جغرافیہ‌دان اپنے زمانے تک اسی نام سے جانتے تھے۔

مآخذ: تاریخی جغرافیہ: (۱) J. Saint Martin: *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*، پیرس ۱۸۱۸ء، ۱: ۹۱ و ۹۵ و ۲: ۲۶۰؛ (۲) H. Hübschmann: *Die Altramenischen Ortsnamen*، در *Indogermanische Forschungen*، ۱۹۰۳ء، ۱۶: ۳۰۰، ۲۸۱، ۳۲۲، ۳۲۹؛ (۳) ابن سرابیون، طبع Le Strange، در *JRAS*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۱، ۵۳، ۵۷؛ (۴) ابن خرداذبہ، ابن حوقل، المقدسی، ابن الفقیہ، در *BGA*؛ (۵) الادریسی، طبع Jaubert، ۲: ۳۲۸؛ (۶) Le Strange: *The Land of the Eastern Caliphate*، ص ۱۱۶ ببعد؛ (۷) C. Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۷۸، ۸۰۹ ببعد، سفر نامے اور شہر کے متعلق بیانات؛ (۸) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، قسطنطینیہ ۱۹۱۰ء، ۳: ۲۱۶ تا ۲۲۰؛ (۹) H. von-Moltke: *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*، برلن ۱۸۹۳ء، ص ۲۲۶؛ (۱۰) Lehmann-Haupt: *Armenien einst und jetzt*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۳۴۳ ببعد؛ (۱۱) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۲ء، ۲: ۳۱۸، ۳۵۵؛ (۱۲) قاموس الاعلام، ۳: ۲۰۳۲ و ۶: ۴۴۳۳۔

(J. H. KRAMERS [تلخیص از ادارہ])

خَرتَبرط: (رک بہ خرپوت)۔

خُرداد: (فارسی)، [خرداذ]: ایرانیوں کے تغیر پذیر شمسی سال کے تیسرے مہینے کا نام ھے، نیز ھر مہینے کے چھٹے دن کا بھی یہی نام ھے۔ خرداذ کی چھٹی تاریخ ''خرداذگان'' کہلاتی تھی کیونکہ اس تاریخ کو مہینے اور دن کا ایک ھی نام ھو جاتا تھا۔ خُرداذ کے دن کو خرداذ مہینے سے تمیز کرنے کے لیے اوّل الذّکر کو خرداذ رُوز (خرداذ کا دن) اور مؤخر الذّکر کو خرداذ ماہ (خرداذ کا مہینا) کہتے تھے۔

مآخذ: (۱) البیرونی: الآثار الباقیہ، طبع زخاؤ Sachau، ۱۸۷۸ء، ص ۴۲، ۴۳، ۷۰، ۲۲۰؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ۱۸۴۹ء، ۱: ۸۱؛ (۳) Ginzel: *Handbuch d. math. u. techn. Chronologie*، ۱۹۰۶ء، ج ۱، فصل ۶۷ ببعد؛ [(۴) فرہنگ آنند راج، بذیل مادہ]۔

(M. PLESNER)

خَرّاز : ابو سعید بن عیسیٰ، ایک آزاد منش صوفی بزرگ، جو عقیدۂ فنا و بقا کے بانی ھیں۔ ان کی کتاب الصدق اب تک موجود ہے (قلمی نسخہ شاھد علی پاشا، م ۱۳۷ ھ)۔ انھوں نے ۲۸٦ھ/ ۸۹۹ء میں بحالت غریب الوطنی قاھرہ میں انتقال کیا۔

مآخذ : (۱) القشیری : رسالہ، طبع انصاری، ۱ : ۶۸ و ۲ : ۱۲٦؛ (۲) الھجویری : کشف المحجوب، ترجمۂ نکلسن، ص ۲۴۳، ۱۴۲؛ (۳) الغزالی : احیاء، قاھرہ ۱۳۱۲ھ، ۴ : ۳۴٦؛ (۴) ابن العربی : الفتوحات المکیّہ، قاھرہ ۱۲٦۹ھ، ۱ : ۲۱۷ و ۲ : ۳۴۲؛ (۵) جامی : نفحات الانس، طبع لیز Lees، ص ۶۹، ۸۱؛ (٦) الشعراوی : طبقات، قاھرہ ۱۳۰۵ھ، ۱ : ۹۳ ببعد؛ (۷) L. Massignon : *Lexique Technique*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۷ ببعد.

(L. MASSIGNON)

خُرَّم : (فارسی؛ بمعنی خوش، مسرور).

(۱) ترکی سلطان سلیمان القانونی کی ایک کنیز (خاصکی)، جو مغربی مؤرخوں کے ھاں روکسلانہ Roxelana کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ وہ روسی نسل کی ایک کنیز تھی، جس کے بارے میں براگادینو Bragadino نے لکھا ہے۔ وہ روسی نسل کی ایک عورت تھی، جو اگرچہ خوبصورت تو نہ تھی، تاھم جوان اور گداز جسم کی مالک تھی (Altra donna di natiou *Rossa*, giovine non bella ma grassiada، رپورٹ از Picre Bragadino (۱۵۲٦ء) در Marini Sanuto، ج ۴۱)۔ وہ تین بیٹوں، یعنی سلطان سلیم دوم، شہزادہ مراد اور شہزادہ محمد اور شہزادی مہر ماہ سلطانہ کی ماں تھی۔ وہ قسطنطنیہ میں مسجد سلیمانیہ کے صحن میں ایک تُربت (مقبرہ) میں مدفون ھوئی جو خاص طور پر اس کے لیے بنائی گئی تھی۔ اس نے اپنے خرچ سے قسطنطنیہ میں متعدد دینی اوقاف قائم کیے اور رفاہ عام کے لیے عمارتیں بنائیں، مثلاً شاھی مسجد، شفاخانہ اور مدرسہ خاصکی، عورت بازار میں.

(۲) خرم بیگم : میرزا سلیمان کی بیوی کا نام تھا۔ میرزا سلیمان بدخشان کے تیموری حکمران سلطان ابو سعید کے بیٹے خان مرزا کا بیٹا تھا۔ خرم بیگم نے ۹۹۷ھ/ ۱۵۸۹ء میں لاھور میں وفات پائی.

(۳) خُرَّم ایک اور شخص کا بھی نام ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ جُرجان کا بادشاہ تھا اور جو فرید الدین عطّار کے الٰہی نامہ اور اس کی تقلید میں لکھی ھوئی نابی کی تصنیف خیر آباد کا مرکزی کردار ہے (Gibb : *Ottoman Poetry*، ۳ : ۳۲۰ ببعد).

(۴) مغل شہنشاہ شاھجہان [رک بآن] کا اصلی نام تخت نشینی (۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۸ء) سے پہلے مرزا خُرَّم تھا.

(۵) پہلوان خُرَّم خراسانی : شاھانِ مظفّریہ کا ایک سپہ سالار تھا، جس نے شاہ شجاع کو تخت پر بٹھانے میں مدد کی۔ سلطان زین العابدین کی وفات کے بعد وہ اصفہان کا والی مقرر ھوا اور اپنی وفات تک اپنے عہدے پر برقرار رہا (حمد اللہ المستوفی : تاریخ گزیدہ، طبع براؤن، ۱ : ۷۰۱، ۷۱۲، ۷۲۱؛ Defrémery : *Memoire sur la dynastie des Mozaffieriens*، ص ۳۱، در *JA* (۱۸۴۴ - ۱۸۴۵ء)؛ خواند امیر : حبیب السیر : ۳ / ۲ : ۳۲.

مآخذ : (۱) پچوی : تاریخ، طبع ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۲۲۵؛ (۲) حافظ حسین آفندی منوطن ایوان سرای : حدیقة الجوامع، ۱ : ۱۲، ۱۰۱؛ (۳) J. von Hammer : *Hist. de l'emp. ott.*، فرانسیسی ترجمہ، ۵ : ۲۲۹، ۴۸٦، ۵۳۸ و ٦ : ۹۹، ۴۸۳ و ۱۸ : ۱۹.

(CL. HUART)

خُرَّم آباد : لورستان کے صوبے کا دارالسلطنت، جو ۳۰ درجے ۳۲ ثانیے عرض بلد شمالی اور ۴۸ درجے ۱۵ ثانیے طول بلد مشرقی (گرینچ) پر واقع ہے۔ یہ مقام

سمندر سے ۴۴۰۰ فٹ کی بلندی پر اصفہان اور کرمان شاہ کے درمیان اسی نام کے ایک دریا کے کنارے واقع ہے۔ شہر اور دریا کے بیچ میں ایک اکیلی پہاڑی پر دِزِ سیاہ (قلعۂ سیاہ) کے کھنڈر واقع ہیں، جو قرونِ وسطٰی میں والی صوبہ کا صدر مقام تھا۔ اس کی ملحقہ عمارات میں، جو فلک الافلاک کے نام سے موسوم تھیں، انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں لُورستان کا والی رہتا تھا۔ پرانے قلعے کے زیریں حصے میں نئی قیامگاہ ہے، جو ۱۸۳۰ء کے لگ بھگ بنی تھی اور جس کے ساتھ کشادہ صحن اور باغات ہیں۔ شہر کے بالمقابل قدیم شہر سمہہ کے کھنڈر ہیں، جن میں ایک ستون پر ملک شاہ کے پوتے محمود شاہ کے وقت کا ایک کتبہ ہے۔ اس شہرک رِچ (J. Rich) اور رالنسن (H. Rawlinson) نے سیاحت کی تھی۔ پرانے ایرانی جغرافیہ نویسوں نے اس شہر کا کوئی ذکر نہیں کیا، مگر ان کے برعکس یاقوت وغیرہ رَی اور بلخ کے قریب اس نام کے دو مقامات سے واقف تھے۔

مآخذ: (۱) C. Ritter: *Asien*، بار دوم، ۹: ۲۰۷ تا ۲۰۹؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۱: ۲: ۳۶۹ ببعد؛ (۳) Barbier de Meynard: *Ditc. de la Perse*، ص ۲۰۶۔

(J. RUSKA)

* **خُرَّمِیَّه**: ایک فرقہ، جس کا نام بقول سَمعانی فارسی لفظ خُرّم (بمعنی خوش) سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ اس فرقے کے لوگ اباحت کے قائل تھے۔ وہ ہر خوشگوار شے کو حلال سمجھتے تھے، لیکن زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ یہ نام خُرّم سے منسوب ہے، جو اَرْدَبیل کا ایک ضلع ہے اور جہاں ممکن ہے کہ یہ فرقہ پیدا ہوا ہو۔ بروایت المسعودی (مروج، ۶: ۱۸۹) ان لوگوں نے ۱۳۶ھ میں ابومسلم خراسانی کے قتل کے بعد شہرت پائی، لیکن جہاں ان میں سے بعض لوگ اس کی وفات کے منکر تھے اور ”دنیا میں امن و امان کا دور دورہ قائم کرنے کے لیے“ اس کی رجعت کی پیشگوئی کرتے تھے، وہاں بعض لوگ اس کی بیٹی فاطمہ کی امامت کے مدعی تھے، جس کی بنا پر وہ مُسْلِمیّہ اور فاطمیّہ کہلانے لگے۔ ان میں سے ایک شخص سُنْبَذ نامی نے ابومسلم کے انتقام کا مطالبہ کرتے ہوئے خراسان میں بغاوت کا آغاز کیا، لیکن اس بغاوت کو ستّر دن کے اندر فرو کر دیا گیا۔ اس کے بعد ان کا ذکر المأمون کے عہد میں آتا ہے جب بابک الخُرَّمی نے اسلامی حکومت کے خلاف سرکشی اختیار کی اور آذربیجان اور اَرّان کے درمیان ایک قلعے بَذّ (نیز بشکل صیغۂ تثنیہ بَذّان) میں مورچہ بند ہو کر بیٹھ گیا اور ۲۰۱ھ سے لے کر ۲۲۳ھ تک اپنی جگہ پر قائم رہا۔ مؤخرالذکر سال میں اس کا قلعہ المعتصم کے ایک افسر اَفْشین نے فتح کر لیا اور اسے گرفتار کر کے سامرا بھیج دیا گیا۔ وہاں اسے ہلاک کیا گیا، جس کے دوران میں اس نے حیرت انگیز صبر و استقامت کا ثبوت دیا (نشوار المحاضرة، ص ۵۷)۔ المسعودی کے زمانے (۳۳۲ھ/۹۴۳ء) میں اس فرقے کے لوگ، رَی، اصفہان، آذربیجان، کرج، برج اور مسبذان میں پائے جاتے تھے۔ المسعودی کی تصنیف سے کچھ عرصہ پہلے بعض قلعوں کو، جن پر وہ متصرف تھے، علی بن بویہ نے (جس نے بعد ازاں ۳۳۴ھ میں عماد الدولہ کا لقب اختیار کیا؛ ابن مسکویہ، ۱: ۲۷۸) یورش کر کے فتح کر لیا اور اس کے چالیس سال بعد وہ تیز اور مُکران کے نواح میں جن قلعوں پر قابض تھے انھیں عضد الدولہ کے نائب عابد بن علی کے حوالے کر دیا گیا (کتب مذکور، ۲: ۳۲۱)۔

خُرّمیّہ کے عقائد کے متعلق بظاہر سب سے اچھا بیان مُطَہَّر بن طاہر کا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ

اس نے اس فرقے کے بعض افراد سے ان کے وطن ماسَبَذان اور مہرجان قَذَق میں ملاقات کی تھی ۔ اس کا بیان حسب ذیل ہے (کتاب بدء الخلق و التاریخ، *Livre de la Création*، طبع Huart، ۵ : ۲۰): ''یہ لوگ مختلف فرقوں اور جماعتوں میں منقسم ہیں، لیکن یہ سب ''رَجْعَت'' (یعنی کسی برگزیدہ ہستی کی دنیا میں واپسی) کے مسئلے پر متفق ہیں؛ اگرچہ وہ یہ کہتے ہیں کہ نام اور اجسام تبدیل ہو جاتے ہیں ۔ ان کا یہ دعوٰی ہے کہ سب کے سب پیغمبر خواہ ان کی شریعت اور مذہبی طریقے ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک ہی جذبے سے متاثر ہوتے ہیں؛ نیز یہ کہ الہام اور وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوتا؛ ان کے خیال میں تمام مذاهب کے پیرو راستی پر ہیں جب تک کہ وہ دل میں جزا کی امید اور سزا کا خوف رکھیں ۔ وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ کسی شخص کو بدنام کیا جائے یا اسے کوئی ضرر پہنچایا جائے جب تک کہ وہ ان کی جماعت کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے یا ان کے نظام دینی پر حملہ کرنے کا خواہاں نہ ہو ۔ وہ بہت سختی کے ساتھ خونریزی سے احتراز کرتے ہیں، اس کے سوا کہ وہ علانیہ بغاوت کریں ۔ وہ ابو مسلم کی بہت تعظیم و تکریم کرتے ہیں اور المنصور پر اس لیے لعنت بھیجتے ہیں کہ اس نے اسے قتل کروا دیا تھا ۔ وہ اکثر اوقات مہدی بن فیروز کے لیے فضل ربّانی کی التجا کرتے رہتے ہیں، اس لیے کہ وہ ابو مسلم کی بیٹی فاطمہ کی اولاد میں سے تھا ۔ ان کے اپنے امام ہوتے ہیں، جن سے وہ قانونی (شرعی) معاملات میں مشورہ لیتے ہیں اور ان میں ایسے مبلّغین بھی ہیں جو ان کے درمیان دورہ کرتے رہتے ہیں اور جنھیں وہ ایرانی نام ''فرشتہ'' سے موسوم کرتے ہیں ۔ ان کے خیال میں خمر (انگوری شراب) اور دوسری شرابیں دیگر سب چیزوں سے بڑھ کر خوشی اور برکت کا موجب ہیں ۔ ان کا دینی نظام نور اور ظلمت کے تصوّر پر مبنی ہے ۔ ان میں سے جن لوگوں سے ہماری ملاقات ان کے وطن ماسَبَذان اور مہرجان قَذَق میں ہوئی انھیں ہم نے صفائی اور پاکیزگی کے معاملے میں بہت محتاط پایا اور وہ دوسرے لوگوں کے لیے از خود بھلائی کے کام کر کے ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے بہت خواهش مند معلوم ہوتے تھے ۔ ہمیں یہ معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض لوگ اشتراک ازواج کو ممنوع تصور نہیں کرتے، بشرطیکہ عورتیں اس پر راضی ہوں، بلکہ ان کا خیال ہے کہ انسان کا دل قدرتی طور پر جن چیزوں کی خواہش کرتا ہے ان سے متمتع ہونا بیجا نہیں، بشرطیکہ اس سے کسی اور کو گزند نہ پہنچے''.

ان کے بارے میں الاِصْطَخْری (ص ۲۰۳) کا بیان بھی کچھ اسی قسم کا ہے : ''ان کے دیہات میں مسجدیں موجود ہیں اور وہ قرآن کی تلاوت کرتے ہیں، اگرچہ ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ در حقیقت وہ کسی مذہب کے پابند نہیں، بلکہ آزاد خیال ہیں'' ۔ اس کے علاوہ غالبًا امامت کے مسئلے میں بھی وہ سنی مسلمانوں سے اختلاف رکھتے تھے کیونکہ وہ امامت کو قدرتی طور پر ابو مسلم کے خاندان کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے ۔ علاوہ ازیں وہ ابو مسلم کے وجود کو دائمی سمجھتے تھے اور اس کی بیٹی کو اس کے حقوق کا وارث تصور کرتے تھے.

چونکہ بابک [رکَ بآں] اس فرقے کا ایک ایسا رکن تھا جس نے سب سے زیادہ لوگوں کی توجہ اپنی طرف منعطف کی، اس لیے ہمیں یہ توقع تھی کہ اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ باتیں معلوم ہونگی اور واقعہ بھی یہی ہے کہ اس شخص کی ایک مخصوص تاریخ، مؤلفۂ واقد بن عمرو

التمیمی، کا حوالہ الفہرست میں موجود ہے۔ یہ کتاب حکایتوں کا ایک سلسلہ ہے، جن کا ترجمہ Flügel نے Z.D.M.G.، ۲۳ : ۵۳۱ بعد میں دیا ہے۔ یہ مؤلف بابک کے ایک پیشرو جاودان نامی کی تعیین میں الطبری سے متفق ہے۔ عبدالقاہر (الفَرق بَین الفِرَق، ص ۲۵۲) کا بیان ہے کہ بابک کے پیرو یہ دعوی کرتے ہیں کہ ان کے مذہب کا بانی انہیں کا ایک امیر تھا، جو زمانۂ قبل اسلام میں ہوا اور شَروین کے نام سے موسوم تھا اور جس کا باپ ایک زنگی تھا اور ماں ایک ایرانی بادشاہ کی بیٹی تھی۔ بظاہر یہ اسی حکایت کی، جو اسفندیار نے بیان کی ہے (ترجمہ از E. G. Browne، ص ۲۳۷)، ایک دوسری شکل ہے، یعنی باو خاندان کا ایک آدمی شَروین (جسے الطبری (۳ : ۱۲۹۵ س ۵) نے شروین بن سُرخاب بن باب لکھا ہے) وہ پہلا شخص تھا جس نے مَلِکُ الجبال کا لقب اختیار کیا۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ پہاڑوں میں ایک جشن مناتے ہیں، جس کی خصوصیت بے حجابانہ عیاشی ہوتی ہے، لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ ظاہری طور پر بعض اسلامی رسوم کی پابندی کرتے ہیں۔ قدیم ایرانی مزدکیوں سے ان کے تعلق کے لیے رَكَ بہ بابک۔ یہ واقعہ ہے کہ بہت سے عقائد میں ان میں باہمی مماثلت پائی جاتی ہے۔ [عبدالحلیم شرر نے اس موضوع پر ایک تاریخی ناول بابک خرمی اردو میں لکھا ہے]۔

[مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں، نیز دیکھیے مآخذ بذیل مادہ بابک]۔

(S. MARGOLIOUTH)

خَرُّوبہ : [= خَرنوب؛ ثمر خَرّوب]؛ (خرّوب carob-tree کے بیج، لاطینی : Ceratonia Siliqua)۔ خرّوبہ قیراط کا مترادف ہے۔ یہ اصطلاح اکثر اوقات پہلی اور دوسری صدی ہجری کے سمری بٹوں (باٹوں) پر پائی جاتی ہے، جو شیشے کے بنے ہوئے تھے اور جن سے بالعموم تانبے کے سکوں کا وزن متعین کیا جاتا تھا (مثلاً ۲۰ یا ۳۰ یا ۳۰ خروبہ وغیرہ وزن کا فلس)۔ اس قسم کے جو بٹے محفوظ ہیں ان کی تول کے مطابق ایک خرّوبہ کا اوسط وزن ٫۱۹۶ گرام (تین گرین) کے مساوی ہوتا ہے یعنی سونے کے ایک قیراط سے قدرے زیادہ۔ تونس میں ابھی تک یہ نام (خروبہ) تانبے کے سکوں کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔ مزید معلومات کے لیے رَكَ بہ قیراط۔

(E.V. ZAMBAUR)

خُرس آباد : ایک مقام کا نام جو خاص طور پر اس لیے مشہور ہے کہ وہاں اشوری آثار قدیمہ کھود کر نکالے گئے ہیں۔ یہ مقام موصل کے شمال مشرق میں شہر سے بارہ میل کے فاصلے پر (قافلے کی پانچ گھنٹے کی مسافت) اور دریاے دجلہ سے آٹھ میل دور جبل مَقلوب کے دامن کے جنوب مغرب میں، دریاے خوسر کے بائیں کنارے پر ایک میدان میں واقع ہے۔ ۱۸۴۳ء میں اسی مقام پر خُرس آباد کا گاؤں آباد تھا جس میں شَبک [رَكَ بآں] لوگ رہتے تھے۔ یہ وہ گاؤں تھا جسے پہلے بوتا Botta نامی ایک مکتشف نے خریدا اور وہاں کے باشندوں کو میدان میں ایک اور جگہ منتقل کر دیا تاکہ وہ کھدائی کا کام کر سکے۔ یاقوت نے خُرس آباد کا ذکر خُرَستاباذ کے نام سے کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس گاؤں میں آب رسانی کا اچھا انتظام تھا۔ یاقوت نے اس نام کی جو شکل پیش کی ہے وہ اس نظریے کے خلاف معلوم ہوتی ہے جس کے مطابق یہ نام خسرو آباد سے مأخوذ ہے اور جس کی تائید اوپن ہائم Oppenheim نے کی ہے۔ یاقوت نے اس کے قرب میں ایک ویران شہر کا ذکر کیا ہے، جسے وہ صَرعُون کے نام سے موسوم کرتا ہے جو نینوا [= نینوی] کا ایک

ماتحت صوبہ تھا اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہاں سے (دبے ہوے) خزانے دستیاب ہو سکتے ہیں۔ غالبًا صرعون کی صحیح صورت ''صرغون'' ہے، جو اشوری بادشاہ سرگون Sargon ثانی (م ۷۰۵ ق م)، یعنی اس اشوری دارالسلطنت کے بانی کے نام کی وہ شکل ہے جو اب باقی رہ گئی ہے۔

یہ گاؤں مصنوعی ٹیلوں کے ایک مجموعے کی سب سے اونچی چوٹی پر واقع تھا۔ کھدائی کا کام ۱۸۴۳ء میں موصل کے فرانسیسی قنصل بوتا Botta نے شروع کیا اور ۱۸۵۱ء سے ۱۸۵۵ء تک پلاسے Place نے اسے جاری رکھ کر پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ اشوری شہر دُورشرُکِّن ایک متوازی الاضلاع مستطیل کی شکل میں تھا، جس کے کونے قطب نما کے چاروں نقاط کے بالمقابل تھے۔ قصر سرگون Sargon کا محل وقوع جنوب مغربی سمت میں تھا اور بڑی عبادت گاہ شہر کی شمال مغربی دیوار کے دونوں طرف بنی ہوئی تھی۔ وہاں جو قدیم اشیا پائی گئی تھیں انھیں پیرس کے عجائب خانۂ لوور (Musée du Louvre) میں منتقل کر دیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۲: ۲۲۲ و ۳: ۲۸۲؛ (۲) Ritter: *Erdkunde*، ۱۱: ۲۴۶؛ (۳) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۲: ۸۱۱؛ (۴) von Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن ۱۹۰۰ء، ۲: ۱۸۰ ببعد؛ (۵) Victor Place: *Ninive et l'Assyrie, avec des essais de restauration par F. Thomas*، پیرس ۱۸۶۶ تا ۱۸۶۹ء، ۱: ۱۱، ۱۲۔

(J.H. KRAMERS)

* **خَرْطُوم**: (عربی؛ ہاتھی کی سونڈ، جس سے دو دریاؤں کے درمیان ایک لمبے قطعۂ زمین کو، جو بتدریج تنگ ہوتا جاتا ہے، تشبیہ دی گئی ہے)۔ ایک اہم شہر کا نام، جو سُوڈان کا دارالحکومت اور وہاں کے نو صوبوں کا تجارتی مرکز ہے۔ یہ گورنر جنرل کا صدر مقام رہ چکا ہے، جو مصر کے فرمانروا کی منظوری سے انگریزی حکومت کے ماتحت مقرر ہوتا تھا۔ خرطوم نیل ازرق کے بائیں یا جنوبی کنارے پر واقع ہے، جو پانی کے بہاؤ کی موافق سمت میں شہر سے تقریبًا ایک میل کے فاصلے پر نیل ابیض سے جا ملتا ہے۔ اس کا جو رخ دریا کے مقابل ہے وہ دو میل لمبا ہے۔ سطح سمندر سے ۱۲۰۰ فٹ کی بلندی پر ۱۵ درجے ۳۶ دقیقے عرض البلد شمالی اور ۳۲ درجے ۳۲ دقیقے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔ ریل کے راستے اس کا فاصلہ پورٹ سوڈان سے، جو بحیرۂ قلزم کے ساحل پر واقع ہے، ۳۲۲ میل ہے اور قاہرہ سے ریل یا دریا کے راستے ۱۲۳۵ میل۔

خرطوم کے بالمقابل دریا کے پار (جہاں اس کا پاٹ سات سو گز کا ہے) شمالی خرطوم [آبادی تریپن ہزار] واقع ہے، جس میں جہازی گودیاں، شہری قید خانہ اور فوجی سپاہیوں کی بارکیں ہیں۔ خاص دریاے نیل کے بائیں کنارے بہاؤ کی سمت میں دو میل کے فاصلے پر شہر اُمّ دُرمان ہے جس کی آبادی [ایک لاکھ چون ہزار] ہے۔

خدیو مصر محمد علی پاشا کی فتح سوڈان سے پہلے ۱۸۱۹ء میں خرطوم ایک چھوٹے سے گاؤں کی حیثیت رکھتا تھا اور اس شاہراہ سے کچھ دور واقع تھا جو شمال کی سمت سے سنّار جاتی ہے۔ یہ سڑک خرطوم سے سو میل پرے شندی کے مقام پر دریاے نیل سے جدا ہو کر ریگستان کے بیچ میں سے گزرتی ہوئی سوبہ Soba تک جاتی تھی۔

[جب جنوری ۱۹۵۶ء میں جمہوریۂ سوڈان کی آزادی کا اعلان ہوا تو خرطوم جمہوریۂ سوڈان کا دارالحکومت قرار پایا۔ خرطوم اپنی تعلیمی، تجارتی اور ثقافتی سرگرمیوں کے لیے مشہور ہے۔ خرطوم یونیورسٹی میں چار ہزار سے زائد طلبہ زیر تعلیم ہیں]۔

مآخذ: (۱) Lord Edward Gleichen: The Anglo Egyptian Sudan، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۲) E. A. Wallis Budge: The Egyptian Sudan، ج ۲، باب ۱۳ و ۱۹، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۳) The Sudan Almanac، خرطوم، جدید طبعات؛ (۴) K.M. Barbour: The Republic of Sudan، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۵) K.D.D. Henderson: The Sudan Republic، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۶) P.M.A. Holt: Amoden history of the Sudan، نیویارک ۱۹۶۱ء۔

(P. R. PHIPPS [و تلخیص از اداره])

• **خَرْفُوش:** رَكَ بہ حرفوش۔

• **خِرْقَه:** (ع)؛ کپڑے کا پھٹا ہوا ٹکڑا؛ کسی صوفی کا موٹا جھوٹا اونی لبادہ، کیونکہ ابتدا میں یہ لباس ٹکڑوں کو جوڑ کر بنایا جاتا تھا (مترادف: مُرَقَّع)۔ الہُجویری^۲ کا مقولہ ہے: "صوفی وہ ہے جو دل میں حُرقَہ (سوزِ دروں) رکھتا ہو، نہ کہ وہ جو تن پر خِرقہ (ظاہری لباس درویشی)"۔ یہ لباس صوفی کے فقر و قناعت کی ظاہری علامت تھا۔ ابتدا میں بالعموم وہ نیلے رنگ کا ہوتا تھا، جو ماتمی رنگ ہے، تاہم بعض اہل تصوّف کوئی خاص لباس پہننا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر اس قسم کا امتیازی نشان خدا کے لیے اختیار کیا جائے تو وہ بے سود ہوگا، اس لیے کہ ہر آدمی کا اصل حال اللہ کو بہتر معلوم ہے۔ بصورت دیگر اگر یہ انسانوں کے لیے سمجھا جائے تو پھر یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگر درویش سچے دل سے اپنے مسلک پر گامزن ہے تو اس صورت میں یہ محض دکھاوا ہے اور اگر اس کی درویشی بناوٹی ہے تو اس صورت میں لباس محض ریاکاری ہے۔ جب تک کوئی نو آموز صوفی اپنی تعلیم کے تین سال لازمی طور پر پورے نہ کر لیتا تھا اس وقت تک وہ یہ لباس حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ کسی مرید کو اپنے استاد (شیخ یا پیر) کی طرف سے خرقہ عطا کیا جانا ایک رسمی تقریب ہوتی تھی، چنانچہ سہروردی اپنی کتاب عَوارِف المَعارِف میں لکھتے ہیں: "خرقہ پہن لینا اس بات کا پتا دیتا ہے کہ اس کے پہننے والے نے سچائی کا راستہ، یعنی صوفیہ کا طریقہ، اختیار کر لیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اپنی خودی کو ترک کر دیا ہے اور مکمل طور پر اپنے آپ کو شیخ کے حوالے کر دیا ہے"۔ خرقے دو قسم کے ہوتے ہیں "خرقۃ الارادۃ" (یعنی ارادت یا عقیدتمندی کا خرقہ)، جس کا کوئی شخص اپنے شیخ سے خواستگار ہوتا ہے اور اسے اس بات کا پورا احساس ہوتا ہے کہ اس کے پہننے سے اس پر کیا فرائض عائد ہوتے ہیں اور اس کے قبول کرنے سے وہ کس طرح اپنے آپ کو بے چون و چرا فرمانبرداری کا پابند بنا رہا ہے۔ دوسرا خرقہ "خِرقۂ تبرّک" (یعنی دعا و برکت کا خرقہ) کہلاتا ہے، جسے شیخ اپنی منصبی حیثیت سے ایسے آدمیوں کو عطا کرتا ہے جن کے متعلق ایسے خیال ہو کہ ان کو طریقۂ تصوف پر ڈالنا کارآمد ہوگا، اس کا لحاظ کیے بغیر کہ وہ اس عطیے کی اہمیت کو پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلی طرز کا خِرقہ دوسری قسم کے خرقے پر فوقیت رکھتا ہے اور زیادہ اہم ہوتا ہے، نیز وہ سچے صوفیوں کو "ان لوگوں سے ممیّز کرتا ہے جو صرف ہیئت ظاہری میں ان سے مشابہت رکھتے ہیں" (E. Blochet: Etudes sur l'ésotérisme musulman، در Muséon، ۱۰ (۱۹۰۹ء): ۱۷۶ ببعد)۔

مآخذ: (۱) الہجویری: کَشْفُ المَحجُوب، مترجمہ نکلسن Nicholson، ص ۴۵ ببعد؛ (۲) H. Thorning: Beiträge zur Kenntnis des islam. Vereinswesens (Türkische Bibliothek، ج ۱۶)، بمدد اشاریہ؛ (۳) S. de Sacy: پند نامہ، ص lxiii؛ (۴) N. E.، ۱۲: ۲۰۵؛ (۵) Cl. Huart: Konia, la ville des derviches tourneurs، ص ۲۰۳۔

(CL. HUART)

- **خرقۂ شریف:** پیراھن مبارک، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پیراھن [رک بہ بُردَۃ] کا نام جو قسطنطینیہ میں محفوظ ہے اور جس کی تبرّک کے طور پر تعظیم و تکریم کی جاتی ہے۔ اس کی زیارت کا دن (ھر سال کی پندرھویں رمضان) تہوار کی طرح منایا جاتا ہے۔ یہ پہلے محل سلطانی (سرای) کے ایک خاص کمرے میں ایک درمیانے حجم کے صندوق میں سبز مخمل کے کپڑے میں جس کے ارد گرد سنہری اور روپہلی جھالر لگی ہوئی تھی لپٹا ہوا رکھا رہتا تھا۔ اس کی زیارت حسب ذیل طریقے سے کی جاتی تھی۔ مقررہ دن وزراء علماء، ینی‌چری اور دوسری فوجوں کے سپہ سالار جنھیں ایک دن پہلے شام کو چاؤش کے ذریعے مطلع کر دیا جاتا تھا، ظہر کی نماز سے پہلے محل سلطانی (سرای) کے دوسرے دروازے یعنی ”باب السعادۃ“ کے سامنے جمع ہو جاتے۔ وھاں وزرا اور علما داھنی طرف اور اھل سپاہ بائیں جانب بیٹھ جاتے اور وزیراعظم کی آمد کا انتظار کرتے، مؤخر الذکر کو جب رئیس الکُتّاب کے ذریعے یہ خبر ملتی کہ شیخ الاسلام جامع آیاصوفیا [رک باں] میں پہنچ گئے ھیں تو وہ فوراً باب عالی کے اراکین کے ھمراہ وھاں پہنچ جاتا۔ وہ سب مل کر ظہر کی نماز پڑھتے اور اس کے بعد سلطان کے محل کی طرف روانہ ھو جاتے۔

”عرض اوضہ سی“ کے پاس سے گذرنے کے بعد آگے بڑھنے کی اجازت حاصل کر کے یہ مجمع خرقۂ شریف کے کمرے میں داخل ھوتا تھا۔ سلطان کے مقرر کردہ امام اول اور امام ثانی زیارت کے صندوق کے آگے بیٹھ جاتے تھے اور ان میں سے ھر ایک قرآن مجید کے ایک عُشر (یعنی دسویں حصے) کی تلاوت کرتا۔ اس کے بعد سلطان خود اپنے ھاتھ سے صندوق کھولتا اور اپنے مصاحبین کو اس بات کی اجازت دیتا کہ وہ اپنی جبینوں کو خرقۂ شریف پر رکھیں (ترکی میں اسے یوزسورمک یعنی ناصیہ فرسائی کہتے ھیں)۔ سب سے پہلے وزیراعظم، اس کے بعد شیخ الاسلام اور دیگر عمائد اس سعادت سے بہرہ اندوز ھوتے تھے۔ بعد ازآں ھر ایک اپنی اپنی جگہ واپس چلا جاتا اور وھاں پر کھڑا رھتا تھا۔ پھر مشائخ (دینی فرقوں کے رھنما) صندوق کے سامنے آ کر تعظیماً کھڑے ھو جاتے، دعا مانگتے اور اپنی پیشانی تبرّک پر رکھتے تھے۔ اسی رسمی طریقے سے پھر وہ باھر چلے جاتے تھے اورتہ قپو (یعنی وسطی دروازے) کے باھر اپنے گھوڑوں پر سوار ھو کر رخصت ھو جاتے تھے۔ اس تقریب کے موقع پر ینی‌چری اور دوسرے سپاھیوں میں ایک قسم کی شیرینی جو ”بقلاوہ“ کہلاتی ہے، تقسیم کی جاتی تھی۔

خرقۂ شریف ایک چوڑی آستینوں والی عبا ہے جو اونٹ کی سفید اون کی بنی ھوئی ہے۔ تقریب کے اختتام پر وزیر اعظم اور سلاحدار فوج کا سپہ سالار اسے ایک ململ کے رومال (دُولبند) سے صاف کرتے تھے اور پھر اس ململ کے کپڑے کو اپنے ھمراھیوں کو دے دیتے تھے۔ اس کے بعد وہ سونے کے پیالے میں خرقۂ مبارک کے اس حصے کو دھوتے تھے جہاں زائرین نے اپنی پیشانی رکھی تھی اور پھر اس جگہ کو عود اور عنبر کی دھونی سے خشک کرتے تھے۔

۱۲۶۵ھ/۱۸۴۹ء میں خرقۂ شریف کو ایک مسجد میں منتقل کر دیا گیا، جو سلطان عبدالمجید کی والدہ (سلطانہ والدہ) نے خاص طور پر اس کے لیے بنوائی تھی۔ یہ یادگار عمارت جو خرقۂ شریف جامعی کہلاتی ہے، استانبول ینی باغچہ محلے میں واقع ہے، یعنی سلطان فاتح کی مسجد کے مغرب میں پانچویں پہاڑی کی ڈھال پر۔ اس کے چاروں طرف ایک وسیع باغ ہے جس کے ارد گرد لوھے کا ایک جنگلا

لگا ہوا ہے، یہ مسجد قسطنطنیہ میں اپنی طرز کی واحد عمارت ہے، جس سے مغربی نمونوں کی تقلید کے میلان کی ابتدا کا پتا چلتا ہے، اس لیے کہ یہ دینی عمارتوں کی ساخت میں لوہے کے استعمال کی نئی مثال ہے۔ یہ مسجد ایک خوش قطع ہشت پہلو عمارت ہے، جس کے اوپر ایک گنبد (قبہ) ہے اور پہلوؤں میں ایوان ہیں جن سے یہ عمارت شیشے دار رواقوں کے ذریعے ملی ہوئی ہے۔ چھت کے کنارے کے ساتھ ساتھ چاروں طرف لوہے کا ایک خوبصورت جنگلا بنا ہوا ہے۔ ایک مخطط مینار پر ایک لطیف قسم کا خوش وضع جھروکہ ہے جو لوہے کا بنا ہے۔

مآخذ: (۱) اسعد آفندی: تشریفات قدیمہ، ص ۳۱، ۱۸؛ (۲) L. Rousset: *De Paris à Constantinople* (Guides Joanne)، ص ۲۶۳؛ (۳) Tavernier: *Nouvelle relation du Serrail* (Voyages، ج ۳) ص ۱۸۹۔

(CL. HUART)

اَلخَرَقی: بہاءالدین ابوبکر محمد بن احمد بن ابی بشر ایک عالم ہیئت جسے خوارزم شاہی خاندان کے ایک بادشاہ (قطب الدین محمد [رک بآن]. ۴۹۰ھ/ ۱۰۹۷ء تا ۵۲۱ھ/ ۱۱۲۷ء یا اتسیر ۵۲۲ھ/ ۱۱۲۷ء تا ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء) نے دعوت دے کر مرو بلایا اور درباری علما میں اسے جگہ دی۔ اس کا تعلق شمس الدین ابوالحسن علی بن نصیر الدین محمد بن مظفر کے دربار سے بھی رہا۔ جس کے لیے اس نے اپنی تصنیف موسوم بہ ''التبصرہ'' وغیرہ (نیچے دیکھیے) تحریر کی۔ الخرقی کا انتقال مرو میں ۵۳۳ھ/ ۱۱۳۸ - ۱۱۳۹ء میں ہوا۔ البیہقی کے بیان کے مطابق الخرقی نے فلسفیانہ مسائل اور ساتھ ہی ساتھ علم ہیئت کی طرف بہت توجہ مبذول کی۔

الخرقی نے اپنی دو تالیفات میں، جن کے بہت سے قلمی نسخے موجود ہیں، علم کائنات پر بحث کی ہے۔ ان میں سے مختصر کتاب میں جس کا نام التبصرۃ فی علم الہیئۃ ہے، صرف علم نجوم سے بحث کی گئی ہے اور مبسوط کتاب میں جس کا نام منتہی الادراک فی تقسیم الافلاک ہے (اس کے لیے دیکھیے حاجی خلیفہ، عدد ۱۳ و ۱۲۴) زمین کے احوال کا بھی ذکر ہے۔

الخرقی نے بہت وضاحت سے اور نہایت عمدہ مثالیں دے کر ابن الہیثم (Alhazen) کے نظریے کی تشریح کی ہے۔ اس نظریے کے مطابق اجرام فلکی خیالی دائروں کے ذریعے استادہ نہیں ہیں بلکہ ٹھوس گردش کرنے والے ''احواض'' (basins) پر استادہ ہیں۔ اس مفروضے کی بنا پر یہ دشواری دور ہو جاتی ہے کہ کسی جرم فلکی (سیارے) کی حرکت کے دوران میں اینھر (اثیر) اس کے سامنے سے دبتا جاتا ہے اور اس کے پیچھے ایک خلا چھوڑ دیتا ہے۔

الخرقی اور ابن الہیثم [رک بآن] کی تصنیفات سے بعد کے مسلمان منجمین اور علم کائنات (علم تخلیق) کے جاننے والوں نے اپنی کتابوں میں استفادہ کیا اور مغربی مستشرقین نے ابن الہیثم کی کتاب فی ہیئۃ العالم کے عبرانی اور لاطینی ترجموں سے فائدہ حاصل کیا۔

مآخذ: (۱) [ظہیر] الدین [علی بن] زید البیہقی: [تتمۃ صوان الحکمۃ](= تاریخ حکماء الاسلام) برلن مخطوطہ، فہرست، عدد ۱۰۰۵۲؛ (۲) E. Wiedemann: قب *Beitr. XX*، *Einige Biographien nach al-Baihaḳī*، عدد ۳۹ در *S.P.M.S. Erlg.*، ۱۹۱۰ء، ۴۳ : ۷۲؛ (۳) H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*، عدد ۳۲۶؛ (۴) K. Kohl: *Über den Aufbau der Welt nach Ibn al-Haiṯham*، در *S.P.M.S. Erlg.*، ۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ء، ۵۴ : ۱۴۰ تا ۱۷۹؛ [(۵) الزرکلی: الاعلام، ۶ : ۲۱۰، بع مآخذ]۔

(E. WIEDEMANN)

خرگوشی: ابو سعد (یا ابوسعید) عبدالملک ابن محمد خرگوشی، ایک مشہور واعظ (حتی کہ واعظ ہی ان کا عرف ہو گیا) اور زاہد۔ نیشاپور کے ایک کوچے ''خروگش'' نام میں پیدا ہوے۔ عربی کتب میں الخرکوشی لکھا جاتا ہے۔ ۳۹۳ھ/۱۰۰۲ء میں وہ بغداد کے راستے حج کے ارادے سے روانہ ہوے، پھر کچھ دن مکّے میں رہے، بعد میں نیشاپور واپس آ گئے اور یہیں ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء یا ۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء میں ان کا انتقال ہوا۔ تین کتابیں ان سے منسوب ہیں۔ (براکلمان، بار دوم، ۱: ۲۱۸؛ تکملہ، ۱: ۳۶۱) - پہلی کتاب آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی حیات طیبہ پر ہے، یعنی اس میں وہ تمام احادیث جمع کی گئی ہیں جو سیرت پاک سے متعلق ہیں، اس کی آٹھ جلدیں ہیں۔ اس کتاب کے مختلف نام: شرف النبیؐ (المصطفی، النبوۃ) یا دلائل النبوۃ ہیں۔ اس کا فارسی ترجمہ محمود بن محمد الراوندی نے کیا ہے جو محفوظ بھی ہے (Storey : *Persian Literature*، ص ۱۷۵ تا ۱۷۶)؛ دوسری کتاب خوابوں کی تعبیر پر لکھی ہے، اس کا نام ہے البشارة والنذارة فی تعبیر الرؤیا، یہ ایک زاہدانہ تالیف ہے؛ ان کی تیسری اور سب سے اہم کتاب وہ ہے جس میں تصوف کے احوال باقاعدہ مرتب کیے گئے ہیں۔ اس کا نام تہذیب الاسرار ہے اور اس کے ستر ابواب ہیں۔ اس کا صرف ایک ہی قلمی نسخہ اس وقت محفوظ ہے (برلن، عدد ۲۸۱۹).

یہ آخری کتاب براہ راست خود مصنف سے مروی نہیں، بلکہ ابو عبد اللہ الشیرازی کی روایت پر مبنی ہے جو ایک عیّار شخص تھا (اس نے حاکم آذربیجان کے خلاف بغاوت کرائی تھی؛ اس کا ۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء میں انتقال ہوا) اسی وجہ سے نیز چند دوسری وجوہ کی بنا پر یہ کتاب کچھ زیادہ قابل قدر نہیں سمجھی جا سکتی، بلکہ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ کتاب مصنف کی طبع زاد نہیں بلکہ بڑی حد تک حضرت ابونصر السرّاج کی تالیف کتاب اللمع کا سرقہ ہے (قب A.J. Arberry در BSOS، ۱۹۳۸ء، ص ۳۴۵ تا ۳۴۹)۔ بہرحال اس میں تصوف کی تاریخ کے متعلق اتنا مواد ملتا ہے جو دوسری جگہ نہیں پایا جاتا، اس لیے اس کتاب کو بالکل نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔

(ادارۂ [و]، لائڈن)

خَرلُخ: [رک بہ] قارلق.

خُزاعة بن عَمرو: جنوبی عرب کے ایک قبیلے کا نام جو اَزد کے بڑے قبیلے کی ایک شاخ ہے۔ علم الانساب کے ماہرین اس بات پر متفق ہیں کہ سوا چند مستثنیات کے یہ لوگ عمرو [بن] لُحَیّ ابن رَبیعہ بن حارثہ بن مُزَیقیاء کی اولاد سے ہیں۔ نیز ان کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ لوگ قبیلۂ اَزد کی دوسری شاخوں کے ہمراہ عہد قدیم میں جنوبی عرب کو چھوڑ کر بھٹکتے ہوے شمال کی جانب چلے اور جب وہ مکّے کے علاقے میں پہنچے تو ان کے بیشتر ہم قوم لوگوں نے سفر جاری رکھا، لیکن لُحَیّ اپنے خاندان کے ساتھ مکّے کے قریب ہی رہ گیا اور اس طرح باقی قبیلے سے جدا ہو گیا (= اِنْخَزَعَ)۔ اس وقت مکّے کا شہر اور اس کی مقدّس سرزمین قبیلۂ جُرہم کے قبضے میں تھی۔ یہ تخمیناً پانچویں صدی عیسوی کا زمانہ تھا۔ اگرچہ عرب قدیم کی تاریخ کے ماہرین بعض سرداروں کی عمر غیر معمولی طور پر بڑھاتے ہیں اور اس قبیلے کی مکّے کے قریب آمد کو کئی صدی پہلے قرار دیتے ہیں۔ انہیں ماہرین کا یہ بیان ہے کہ بنو جُرہم [رک بہ جرہم] نے اس مقدّس سرزمین کی متبرّک حیثیت کی شان و شوکت کو اپنی بے پروائی سے بہت کچھ گھٹا دیا تھا۔ علاوہ ازیں چونکہ وہ زائرین سے جبری طور پر روپیہ وصول کرتے تھے، اس وجہ سے

لوگوں نے بہت حد تک زیارت ترک کر دی تھی۔ قبیلۂ آزد کے سردار ثعلبہ بن عمرو نے جرہم سے یہ اجازت چاہی کہ جب تک اس کے رواد کسی اور جگہ مناسب چراگاہیں حاصل نہ کر لیں، اس وقت تک اسے حرم میں قیام کرنے دیا جائے۔ جرہم اس بات کی اجازت دینے پر رضامند نہ ہوئے اور چونکہ ثعلبہ نے یہ اعلان کیا کہ خواہ وہ اجازت دیں یا نہ دیں، وہ وہیں سکونت اختیار کرے گا، اس وجہ سے ایک شدید جنگ چھڑ گئی جو تین دن تک جاری رہی۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ جرہم کو مکمل شکست ہوئی۔ صرف مضاض بن عمرو الجرہمی کو جو جنگ سے الگ تھلگ رہتا تھا، یہ اجازت دی گئی کہ وہ امن و امان کے ساتھ شہر چھوڑ کر چلا جائے، چنانچہ اس نے اپنے خاندان اور ہمراہیوں کے ساتھ قنان اور حلی میں ایک نئی بستی بسا لی، جہاں اس کی اولاد تیسری صدی ہجری تک سکونت پذیر رہی۔ شہر مکہ اور حرم مکہ پر پورا تسلط جمانے کے بعد انھوں نے اسمعیل کے اخلاف کو جو تعداد میں بہت قلیل تھے، اور جنھوں نے اس جھگڑے میں کوئی حصہ نہیں لیا تھا، اپنے درمیان امن سے رہنے کی اجازت دے دی۔ اس فتح کے دوسرے ہی سال نئی آبادی کو وبائی بخار سے سابقہ پڑا اور بعض مؤرخین کا یہ بیان ہے کہ آزد کے دوسرے خاندانوں نے انہیں دنوں میں اپنی ہجرت جاری رکھی۔ ربیعة بن حارثہ بن عمرو نے مکے کے آخری حکمران عامر بن عمرو بن الحارث بن مضاض کی بیٹی فہیرة سے شادی کر لی، جس سے بلا شبہہ اس کا مقصد یہ تھا کہ بیت الحرام کی تولیت پر اپنا دعوی قانونی طور پر قائم کر لے، چنانچہ اس طرح وہ شہر کا سب سے زیادہ دولت مند آدمی بن گیا۔ اس آخری بیان سے یہ بات تقریبا واضح ہو جاتی ہے کہ یہ دونوں قبیلے کچھ عرصے تک مکے میں ایک دوسرے کے ساتھ رہے، نیز یہ کہ الخزاعہ کا عروج اتنا پر تشدد نہ تھا جتنا کہ پہلے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس بات میں بمشکل شبہہ ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی وہی ہوا جو برابر ہوتا رہا ہے، کہ شہر سے باہر رہنے والے قبائل شہر کے اندر رہنے والے پر امن اور زیادہ خوشحال لوگوں پر بتدریج دباؤ ڈال کر حاکم بن بیٹھتے ہیں۔ اگرچہ چند نسلوں کے بعد ان کا بھی یہی حشر ہوتا ہے۔ ربیعہ کے نمایاں کارناموں میں سے یہ ہے کہ اس نے حج کی رسوم کا دوبارہ اجرا کیا اور خصوصاً ان کثیر التعداد زائرین کے آرام و آسائش کا انتظام کیا جو زیارت کے لیے آتے تھے۔ اگرچہ اس کے بارے میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے سب سے پہلے کعبے کے گرد بت لا کر رکھے اور خاص طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عراق عرب میں مقام ہیت سے ہبل نامی بت وہاں لایا، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے زمانے تک کچھ اور بتوں کے ساتھ وہاں موجود تھا۔ ربیعہ، اس کے بیٹے اور پوتے بہت عرصے تک کعبے کے متولی رہے (عرب مؤرخ یہ عرصہ تین سو اور پانچ سو سال بتاتے ہیں لیکن یہ اعداد غالبا مبالغہ آمیز ہیں)۔ آخری حکمران حلیل بن حبشیة بن سلول بن کعب بن عمرو تھا جس نے اپنی بیٹی حبی کی شادی قبیلۂ قریش کے سردار قصی بن کلاب سے کر دی۔ جب حلیل بوڑھا ہو گیا، تو اس نے اپنا یہ معمول بنا لیا کہ وہ کعبے کی کنجیاں اپنی بیٹی یا داماد کو دے دیتا تھا، تاکہ وہ اس کی طرف سے ان خدمات کو سرانجام دے سکیں جو بیت الحرام کے متولی کے خاص فرائض میں شامل تھیں۔ جب حلیل کا انتقال ہوا تو وہ اپنا منصب اپنی بیٹی اور داماد کے سپرد کر گیا، مگر جب ان دونوں نے اس کا دعوی کرنا چاہا تو خزاعہ کے پورے قبیلے نے اس کی سخت مخالفت کی اور حبی سے زبردستی کنجیاں لے

لیں، قصی کے بہت سے دوست قبیلۂ کنانہ میں تھے جو حرم کے قریب ہی آباد تھا اور اسی طرح قبیلۂ قضاعہ میں بھی اس کے ہمدرد موجود تھے۔ اس نے اپنے دوستوں سے یہ طے کیا کہ آئندہ حج کے موسم میں جب مناسک حج سے فارغ ہو جائیں تو خزاعہ سے علانیہ طور پر جنگ کی جائے۔ آخر کار اس کا نتیجہ شدید جنگ کی صورت میں رونما ہوا جس میں بہت سے آدمی مارے گئے۔ اس جھگڑے کا فیصلہ کرنے کے لیے فریقین نے اس بات پر اتفاق کیا کہ یعمر بن عوف الکلابی جو بھی فیصلہ کرے اسے تسلیم کر لیا جائے۔ دونوں فریقوں کو کعبے کے دروازے پر بلایا گیا اور جب یعمر نے یہ اندازہ کیا کہ خزاعہ کے مقتولین کی تعداد قصی کے طرفداروں کے مقتولین سے زائد ہے، تو اس نے مؤخر الذکر (قریش) کے حق میں فیصلہ دیا۔ اس طرح کعبے کی تولیت اور شہر مکّہ کی حکمرانی اسے مل گئی، لیکن خزاعہ کو قریش کے ساتھ حرم کے مضافات میں رہنے کی اجازت دے دی گئی۔ اس طرح سے خزاعہ کی حکومت کے اختتام سے قبیلۂ قریش [رك بہ قریش] کی حکومت کا آغاز ہوا۔ تاہم ایک اور بیان کے مطابق قصی نے قبیلۂ خزاعہ کے آخری سردار ابو غبشان سے کعبے کی تولیت شراب کے ایک مشکیزے کے عوض خرید لی تھی۔ یہی بیان ابن الکلبی نے اپنی "کتاب المثالب" میں دیا ہے [نیز دیکھیے ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۲۳۶؛ ابن خلدون: تاریخ اسلام، اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ، حصۂ اول، ص ۲۰۱]۔ اسلام کے ابتدائی دور میں ہمیں کئی ایسے آدمیوں کے نام ملتے ہیں جو خزاعہ کے قبیلے سے تھے۔ چونکہ مصر اور المغرب کی فتح زیادہ تر ایسے سپاہیوں کے ہاتھوں ہوئی تھی جو مغربی عرب سے بھرتی کیے گئے تھے، اس لیے یہ بات چنداں تعجب خیز نہیں کہ نئے مفتوحہ ملکوں میں اور خاص طور اندلس میں قبیلہ خزاعہ کے اخلاف نمایاں دکھائی دیتے ہیں.

اس قبیلے کے نسب ناموں کا بہت حد تک خلط ملط ہو جانا اس بات سے ظاہر ہے کہ بعض اوقات ان لوگوں کو جنوبی عرب کے قبائل میں شمار ہی نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ قاضی عیاض [رك باں] نے ان کا نسب اس طرح لکھا ہے: خزاعہ بن لحی بن قمعة بن الیاس بن مضر۔ اس سلسلۂ نسب کو سہیلی نے اپنی شرح سیرة میں اس طرح واضح کیا ہے کہ حارثہ بن ثعلبہ نے اپنے باپ قمعہ کی بیوہ سے جو لحی کی بھی ماں تھی، شادی کر لی۔ اس طرح ان کا نسب دونوں طرح صحیح ہو جاتا ہے، یعنی خواہ ہم اسے شمالی عرب کے قبائل سے منسوب کریں یا جنوبی عرب کے۔ قبیلۂ خزاعہ کے مختلف خاندانوں کے متعلق بہت کچھ اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض نسّاب کعب، ملیح، سعد اور سلول کے چھوٹے قبائل کا ذکر کرتے ہیں، حالانکہ بعض دوسرے صرف عدی، عوف اور سعد سے واقف ہیں [قب ابن حزم: جمهرة انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ ابن خلدون: تاریخ اسلام، مترجمۂ عنایت اللہ، لاهور، ۱: ۲۲۳، ۲۳۸].

ایسے آدمیوں کے ناموں کی بڑی تعداد کے پیش نظر جو اس قبیلے کی نسل سے ہونے کا دعوٰی کرتے تھے ہمیں لازمی طور پر اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ اس قبیلے کے افراد کی تعداد اس سے زائد تھی جتنی کہ ہم مقابلةً تھوڑے سے ان ناموں سے اندازہ کر سکتے ہیں جن کا ذکر صحابۂ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے طور پر کیا گیا ہے اور ممکن ہے کہ طلوع اسلام کے وقت تک ان سے زیادہ قوی اور مستعد قبیلۂ قریش نے انھیں بتدریج خاص شہر مکہ کے مضافات سے ہٹا کر گرد و پیش کے علاقے میں دھکیل دیا ہو.

مآخذ: (۱) الازرقی: اخبار مکّة، ۱: ۵۰ تا ۶۴؛

(۲) ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۲۷۶ تا ۲۸۱؛ (۳) النُّوَیری [نہایة الارب]، ۲ : ۳۱۲؛ (۴) القلقشندی : نہایة الارب، ص ۲۰۵ تا ۲۰۶؛ (۵) الطبری، طبع ڈخویه، بمواضع کثیرہ؛ (۶) القلقشندی : صبح الأعشٰی؛ (۷) ابن ہشام : سیرة، ص ۹۵؛ [(۸) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، ۱ : ۳۳۸ تا ۳۴۰ (مع مآخذ)].

(F. KRENKOW)

اَلْخُزامٰی : (⇐ Albucemas)؛ (ع)؛ بمعنی لوینڈر؛ خوشبودار پھولوں والا ایک پودا ۔ ساحل ریف سے کچھ دور ایک چھوٹا سا جزیرہ جو بنو ارياغل کے علاقے کے سامنے واقع ہے ۔ یہ قدیم حجرۃ نَکُور ہے ۔ اس کے مقابل ساحل پر اَجْذِر Mouliéras کا گاؤں واقع ہے جو شاید قدیمی مزمّہ ہے، اس کے سوا کہ مؤخر الذکر نَکُور ہی ہو، جو بقول ابن خلدون کسی زمانے میں ایک مشہور شہر تھا اور سمندر سے پانچ میل کے فاصلے پر آباد تھا ۔ یہ بات مشتبہ ہے کہ آیا Alhucemas المزمّہ ہی کی تحریف ہے ۔ بہر حال ۱۵۵۳ء کے قریب جزیرۃ الخُزامی کو مولائی عبداللہ نے اہل ہسپانیہ کے حوالے کر دیا تاکہ الجزائر کے ترک جنھوں نے عین اسی زمانے میں Peñon de Velez کو ہسپانیہ سے آزاد کرا لیا تھا، اس مقام پر بھی قبضہ نہ کر لیں، لیکن صحیح معنوں میں ہسپانیہ نے اس جزیرے پر ۱۶۷۳ء سے پہلے قبضہ نہیں کیا ۔ ۱۶۶۶ء میں ایک فرانسیسی Roland Fréjus نامی نے ایک خاصے قابل ذکر سفر کے دوران میں اس جزیرے پر Compagnie d'Abbouzème کے نام سے ایک تجارتی ادارہ قائم کرنے کی کوشش کی، لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی (اس سفر کے بارے میں دیکھیے : Roland Fréjus : *Relation d'un voyage fait en 1666 aux royaumes de Fez et de Maroc*، پیرس ۱۶۹۸ء، اور Mouette : *Hist. des Conquestes de Mouley Archy*، ص ۹۲ تا ۹۸).

الخزامی اب ایک (تعزیری بستی؛ ہسپانوی نام Presidio) ہے ۔ یہ جزیرہ، جس کی ڈھلان مشرق سے مغرب کو ہے، سمندر سے زیادہ بلند نہیں ۔ اس میں متعینہ فوج سو سپاہیوں پر مشتمل ہے؛ بظاہر یہاں تقریباً ساٹھ سزا یافتہ مجرم اور ایک سو بیس باشندے ہیں [۱۹۱۳ء] (بقول Lacroix و de la Martinière) ۔ بارش کا پانی تین بڑے تالابوں میں جمع ہو جاتا ہے، لیکن ان سے باشندوں کے لیے کافی مقدار میں پانی فراہم نہیں ہوتا ۔ لہٰذا اس جزیرے کو اور اس کے ساتھ ہی Peñon de Velez اور Zaffarine کے جزیروں کو ایک آب بردار جہاز وقتاً فوقتاً تازہ پانی مہیا کرتا رہتا ہے ۔

مآخذ : (۱) Renou : *Descr. emp. Maroc.*، ص ۳۲۶ (دو کار آمد حوالے)؛ (۲) Mouliéras : *Maroc inconnue*، ۱ : ۹۳ تا ۹۵؛ (۳) Lacroix و de la Martinière : *Documents sur le N-O. africain*، ۱ : ۳۰۲ تا ۳۰۳؛ (۴) Meakin : *The Land of the Moors*، ص ۳۶۶ تا ۳۶۹ .

(E. DOUTTÉ)

خِزانه : رَكَ به بیتُ المال .

خزانۂ عامرہ : رَكَ به بیت المال .

خَزَر : ایک قوم جس کی اصل کے بارے میں کوئی بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی ۔ بلغار سے ان کے تعلق اور خزر سلطنت کے عروج، نیز خزر اور بوزنطیوں کے باہمی اتحاد (جو انھوں نے ۶۲۷ء میں ایران کے خلاف کیا تھا) کی کیفیت کے لیے رَكَ به بلغار اور بوزنطیه ۔ اگرچہ اس جنگ کا نتیجہ اہل بوزنطیه کے حق میں نکلا، مگر اس امر کی کوئی شہادت موجود نہیں کہ انھوں نے ایران

سے کوئی علاقہ چھین کر اپنی سلطنت میں ملا لیا ہو؛ لیکن اس موقع پر خَزَر نے قفقاز کے جن علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا، انہیں ایرانی دوبارہ فتح نہیں کر سکے، بلکہ صرف عربوں نے بعد میں انہیں ان علاقوں سے محروم کر دیا۔ البلاذری کا یہ بیان (طبع ڈخویہ، ص ۱۹۳) اہم ہے کہ آرّان [رک بآں] کے قدیم دارالسلطنت کَمْبَلَک کو (جسے عربی میں قَبَلَہ لکھا گیا ہے) خزران بھی کہا جاتا تھا۔ خزر کے ہاتھوں قفقاز کے علاقوں کی تاخت و تاراج کے ضمن میں دیکھیے A. Manandian : *Beiträge zur albanischen Geschichte*، لائپزگ ۱۸۹۷ء، ص ۳۹ ببعد بہ تتبع **Moses Kalankatuečī**، کتاب مذکور ص ۳۰، ببعد اسی مآخذ کی بنا پر اس بیان کے لیے کہ ارمن جاثلیق ساھک سوم Catholikos Sahak III، (۶۷۷ تا ۷۰۳ء) کے عہد میں ہونوں Huns، یعنی خزر، نے البانوی اسقف اسرائیل کے ہاتھ پر عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا۔ اس ضمن میں ہمیں خزر کے مشرکانہ عقائد اور ان کے بڑے دیوتا تنگری خان کی پوجا کے متعلق کچھ معلومات ملتی ہیں۔ اس میں ہونوں کے جس دارالسلطنت ورچن یا ورجن کا ذکر آتا ہے وہ Marquart (*Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۶) کی رائے میں بلنجر ہی ہے، جہاں المسعودی (التنبیہ طبع ڈخویہ، ص ۶۲ سطر ۱۶) کے بیان کے مطابق ابتدائی زمانے میں خزر کا دارالسلطنت تھا جو بروایت Marquart ان ندیوں میں سے ایک ندی پر واقع تھا، جن سے مل کر دریاے قوی سو Koi-Su سلک [= سلاق] بنا ہے۔ الطبری کا بیان ہے کہ عربوں نے ۱۰۴ھ/ ۷۲۲ - ۷۲۳ء (۲: ۱۴۵۲) یا ۱۰۵ھ / ۷۲۳ - ۷۲۴ء (ج ۲، ص ۱۴۶۲) میں بلنجر فتح کیا اور اس علاقے میں جو قلعے واقع تھے، وہ بھی تسخیر کیے۔ ۱۱۱ھ / ۷۲۹ - ۷۳۰ء کی مہم کے حالات میں (ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۵: ۱۱۲) پہلی مرتبہ البیضاء (شہر سفید) کا ذکر بطور دارالسلطنت کے آیا ہے۔ مارکوار کے بیان کے مطابق یہ اس نام کا ترجمہ ہے جو قدیم ترین عربی مآخذ میں (ابن رستہ طبع ڈخویہ، ص ۱۳۹ سطر ۱۴؛ الگردیزی در W. Barthold : *Otčet o Poiezdke v Srednyuyu Aziyu*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۷ء، ص ۹۵) بعد کے دارالسلطنت اتل [رک بآں] کے مغربی حصے کے لیے استعمال ہوا ہے، جو دریاے والگا پر واقع تھا۔ مارکوارٹ کا خیال ہے کہ اس نام کو صاریغ شہر **Sarighshar** (ترکی: یعنی شہر زرد) پڑھنا چاہیے۔ ابن الاثیر (۵: ۱۹۱) کا بیان ہے کہ مروان بن محمد نے ۱۱۹ھ / ۷۳۷ء میں البیضاء تک پیش قدمی کی، مگر ابن الاثیر صرف خَزَر کے بادشاہ کے اس شہر سے فرار ہونے کا ذکر کرتا ہے۔ البلاذری (ص ۲۰۷) کی روایت ہے کہ اس نے مروان سے صلح کر لی اور اسلام قبول کرنے پر اپنی آمادگی کا اعلان کیا۔ اس پر مروان نے اسے اس کے علاقے پر حکمران رہنے دیا۔ خَزَر کی ایک جماعت کو مروان نے دریاے سمور اور شہر شابران (دیکھیے اوپر، ج ۱، ص ۹۴۳) کے درمیان آباد کیا۔ اس کے باوجود عربوں کا اقتدار دریاے والگا کے علاقوں پر یہاں تک کہ داغستان [رک بآں] میں بھی کبھی مضبوطی سے قائم نہیں ہوا، بلکہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں بھی خَزَر کی حکومت تقریباً دربند کی فصیلوں تک پہنچتی تھی [رک بہ داغستان]۔ خزر کی بادشاہت نے یہ ثابت کر دیا کہ ایک بڑی طاقت کی حیثیت سے وہ ایک طرف بوزنطی سلطنت اور دوسری طرف خلافت اسلامیہ کا مقابلہ کر سکتی تھی۔ شہنشاہ قسطنطین پنجم Copronymus، Constantine (۷۴۱ تا ۷۷۵ء) نے ایک خزر

شہزادی سے شادی کر لی ۔ اس شادی کی اولاد یعنی شہنشاہ لیو Leo چہارم (۷۷۵ تا ۷۸۰ء) "الخزر" کہلاتا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ تقریباً اسی زمانے میں ارمینیہ کے والی یزید بن اُسَید السُّلَمی نے خلیفہ المنصور (۷۵۴ تا ۷۷۵ء) کے کہنے سے خزر کے بادشاہ کی ایک بیٹی سے شادی کی (البلاذری، ص ۲۱۰) ۔ بروایت ارمنی مصنّف Levond کے (روسی ترجمہ از K. Patkanyan، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۲ء، ص ۹۲؛ دیکھیے Marquart : کتاب مذکور، ص ۵) ۱۴۷ھ / ۷۶۴ - ۷۶۵ء میں گرجستان اور ارمینیہ پر خزر کا حملہ اسی شہزادی کی وفات کی وجہ سے ہوا تھا ۔ اس نے خَزَر کے سردار کا نام رج طرخان لکھا ہے ۔ الیعقوبی (تاریخ، طبع Houtsma، ۲ : ۴۴۶) میں یہ نام راس (مخطوطے میں حلیس) طرخان اور الطبری (۳ : ۳۲۸، س ۹) میں استر خان الخوارزمی ہے ۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خزر کے جس لشکر نے اسلامی علاقوں پر حملہ کیا تھا اس کا سردار خوارزم کا رہنے والا تھا اور اس سے کچھ بعد کے زمانے میں خَزَر کے بادشاہ کے محافظ دستے میں خوارزم کے مسلمان سپاہی موجود تھے جنھوں نے یہ شرط کر لی تھی کہ "جب کبھی خزر کا یے (بادشاہ) مسلمانوں کے خلاف جنگ کرے گا تو انھیں غیر جانبدار رہنے کا اختیار ہوگا" (Marquart : کتاب مذکور، ص ۵، بحوالۂ المسعودی: مروج الذھب، ۲ : ۱۰) ۔ ہارون الرشید کے عہد میں ۱۸۳ھ / ۷۹۹ء میں خلافت کے سرحدی صوبوں پر خزر نے آخری مرتبہ حملہ کیا ۔ اس حملے کا سبب بھی الطبری (۳ : ۶۴۷ ببعد) کے بیان کے مطابق یہ تھا کہ خزر کے بادشاہ کی بیٹی اور فضل بن یحیی برمکی کے درمیان رشتۂ ازدواج کی تجویز ناکام رہی تھی (رک بہ برامکہ و فضل بن الربیع).

خَزَر کے بادشاہ (خاقان) اور اس کے امرا کے یہودی مذہب اختیار کر لینے کا واقعہ بھی جو المسعودی (مروج: ۲: ۸) نے بیان کیا ہے ہارون ہی کے عہد میں ہوا ۔ دیکھیے Marquart میں ماخذ پر بحث، کتاب مذکور ص ۵ ببعد؛ نیز وہ خط جسے بعد میں S. Schechter شائع کر چکا ہے (The Jewish Quarterly Review، سلسلۂ جدید، ۹، ج ۳ : ص ۱۸۱ ببعد ۔ اس کی پیروی میں P. Kokowew : Žurn. Min. Nar. Prosv، نومبر ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۰ ببعد) جس کے متعلق یہ دعوی کیا گیا ہے کہ وہ بادشاہ یوسف کے ایک ہم‌عصر کا لکھا ہوا ہے جو اس کی رعایا میں سے تھا ۔ پھر اس کے بعد ہمیں خزر کے عیسائی ہو جانے کا بیان ملتا ہے (۸۵۱ء اور ۸۶۳ء کے درمیان صقلبی قوم کے مبلغ قسطنطین Constantine یا Cyril کا تبلیغی سفر دیکھیے Marquart، کتاب مذکور، ص ۱۳، ۲۲) اور دو بیان ان کے اسلام قبول کرنے کے متعلق ۔ بقول ابن الاثیر (۸ : ۳۱۸) خَزَر نے اور ان کے بعد ان کے بادشاہ نے ۳۵۴ھ / ۹۶۵ء میں اسلام قبول کیا، جبکہ انھیں خوارزمی مسلمانوں کی مدد سے ایک ترکی قبیلے کے خلاف اپنی مدافعت کرنی پڑی تھی ۔ یہ روایت جو ابن مِسکویہ کے زمانے ہی سے چلی آتی ہے (S. Margoliouth, H. F. Amedroz : The Eclipse of the Abbasid Caliphate، آکسفرڈ ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱ء، متن ۲ : ۲۰۳، ترجمہ ۵ : ۲۲۳) یقیناً ثابت بن سِنان کی تلف شدہ تصنیف سے نقل کی گئی ہے اور ہمیں Fr. Westberg (در Zurn. Min. Nar. Prosv، مارچ ۱۹۰۸ء، ص ۶) سے اس امر پر اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ اس کا تعلق Swyatoslaw (دیکھیے بالا، ۱ : ۷۸۹) کی مشہور مہم سے ہے ۔ المقدسی (طبع ڈخویہ، ۳ : ۳۶۱) نے جو یہ لکھا ہے کہ اس قبول اسلام کا سبب المامون کی مہمات تھیں، اس سے خلیفہ المامون مراد نہیں ہے، جیسا کہ مارکوارٹ Marquart

(کتاب مذکور، ص ۳ و فہرست) نے سمجھا ہے بلکہ اس سے مراد، جیسا کہ اس ضمن میں المقدسی، ص ۲۸۸ سطر ۹، کے بیان سے معلوم ہوتا ہے، جرجانیہ (= گرگانج [رک بآں]) کا حاکم ابو العباس مامون بن محمد ہے جو بعد ازاں (یعنی ۹۹۵ء کے بعد) پورے خوارزم کا فرمانروا بن گیا۔ ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک میں بھی تبدیل مذہب کی کہانی تاریخی حیثیت کی حامل نہیں۔ البلاذری کی روایت (ص ۲۰۳؛ Marquart: کتاب مذکور، ص ۴۱۳) کہ بغا الکبیر [رک بآں] نے المتوکلیہ کے نام سے شمخور (عربی: شمکور) کے شہر کو از سر نو آباد کیا، زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے خزر میں سے ایسے لوگوں کو وہاں آباد کیا جو اس کے پاس ''اسلام کی جانب میلان'' رکھنے کی وجہ سے آ گئے تھے۔

نویں صدی عیسوی میں قبائل کی نقل و حرکت کی وجہ سے خزر کو جو خطرہ لاحق ہو گیا تھا وہ قیصر تھیوفیلوس Theophilos (۸۲۹ تا ۸۴۲ء) کے پاس سفارت بھیجنے کا باعث ہوا اور اسی وجہ سے یونانی پٹروناس Petronas نے دریاے ڈان Don پر سرکل Sarkel کا خزری قلعہ تعمیر کیا۔ قسطنطین پرفروگنتوس Constantine Porphyrogennetos (*De admin. imperio*، باب ۴۲) کی اس روایت کو مارکار (کتاب مذکور، ص ۲۸) نے ابن رستہ، ص ۱۴۳، سطر ۱ سے ملا دیا ہے۔ سلام الترجمان کی مزعومہ سفارت کے متعلق ابن خرداذبہ کی روایت (طبع ڈخویہ، ص ۱۶۲ ببعد) کو مارکار Marquart (کتاب مذکور، ص ۴۷۶) نے اس بات کے ثبوت میں نقل کیا ہے کہ ''اس زمانے میں خلفاے اسلام سے خزر کے تعلقات دوستانہ تھے''، لیکن یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اس روایت کی رو سے خلیفہ نے خزر کے بادشاہ طرخان سے براہ راست رابطہ پیدا نہیں کیا تھا، بلکہ قفقاز کے متعدد امرا کی وساطت سے نامہ و پیام کیا تھا۔ ۲۳۰ھ/[۸۴۴-۸۴۵ء] کے قریب قبیلہ چنرک Canark (عربی: صنّریہ) کے لوگوں نے جو بغا سے مقابلے کی تاب نہ لا کر بھاگ نکلے تھے، بوزنطی، خزر اور صقلبی (Slavs) بادشاہوں سے مدد کی التجا کی (الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۵۹۸، ترجمہ در Marquart، کتاب مذکور، ص ۴۱۳ ببعد)۔ بحر خزر (Caspian Sea) کے علاقوں پر المسعودی (مروج: ۲: ۱۸ ببعد، جدید ترجمہ در Marquart، ص ۳۳۰ ببعد) کی بیان کردہ روسی تاخت کے موقع پر خزر کے بادشاہ کا رویہ مبہم رہا۔ اس واقعے کی تاریخ کے متعلق جو قطعیت کے ساتھ نہیں بتائی گئی، مختلف آرا کا اظہار کیا گیا ہے۔ بقول Westberg (*Zurn. Min. Nar. Prosv.*) فروری ۱۹۰۸ء، ص ۳۸۶) یہ حملہ ۹۲۰ء سے پہلے نہیں ہوا تھا، لیکن یہ تاریخ غالبًا بہت بعد کی ہے۔ روسیوں کو خزر کے علاقے میں سے گذرنے کی اجازت اس شرط پر دی گئی تھی کہ وہ مال غنیمت کا نصف حصہ خزر کے بادشاہ کی نذر کر دیں گے۔ واپسی پر بادشاہ کے مسلمان اجیر سپاہیوں اور اتل کے مسلم اور عیسائی باشندوں نے ان پر اچانک حملہ کر کے ان کا تقریبًا مکمل صفایا کر دیا۔ یہ سب کچھ اس فرمانروا کی اجازت سے ہوا جو ''اسے روک نہیں سکتا تھا''۔ اگرچہ اس نے روسیوں کو اس پیش آنے والے خطرے سے آگاہ کر دیا تھا۔ اس کی کوئی سند موجود نہیں ہے کہ روسیوں کا زیادہ اہم حملہ جو ۳۳۲ھ / ۹۴۳-۹۴۴ء میں ہوا (قب مادہ بردعہ) خزر کی اتفاق راے سے ہوا تھا، یا ان کی مرضی کے خلاف ہوا تھا۔ بروایت المسعودی (مروج، ۲: ۲۲) خزر کے پاس جہاز بالکل نہیں تھے۔ اس کے برخلاف بقول ہلال الصابی (طبع Amedroz، ص ۲۱۷ و ذیل) دربند [رک بآں] کے مقام پر جو بند تعمیر کیے گئے تھے، ان کا مقصد خزر کے جہازوں (مراکب)

کے خلاف مدافعت کرتا تھا۔

خزر اور بوزنطی سلطنتوں کے باہمی تعلقات پر ان مظالم کا ضرور اثر پڑا ہوگا جو قیصر رومانوس لاکاپینوس Romanus Lacafenus (۹۱۹ تا ۹۴۴ء) کے عہد میں یہودیوں پر کیے گئے۔ اس کے متعلق براہ راست شہادت صرف ایک مشکوک الاصل تحریر میں پائی جاتی ہے جسے S. Schechter (قب بیان بالا) نے شائع کیا ہے۔ اس زمانے میں بوزنطی سلطنت سے نکالے ہوئے بہت سے یہودیوں کو خزر کے علاقوں میں پناہ دینے کا ذکر المسعودی (مروج، ۲: ۸ بعد) نے بھی کیا ہے۔ ابن فضلان کا رسالہ بھی اسی زمانے کا ہے (قب ۱: ۸۲۰ نیز ۲: ۳۹۸)۔ خزر کی سلطنت اور اس کے صدر مقام اتل کی کیفیت کے متعلق غالباً یہ ایک تنہا بیان ہے جو کسی مسلم کی عینی شہادت پر مبنی ہے اس رسالے کو الاصطخری (ص ۲۲۰ بعد) اور ابن حوقل (ص ۲۷۸) نیز المسعودی کا بھی مأخذ تصور کیا جا سکتا ہے۔ قب یاقوت: معجم طبع Wüstenfeld، ۲: [illegible] سطر ۲۰ میں ابن فضلان کا ذکر۔ اس میں سفید خزر و سیاہ خزر (قرا خزر) پر خاقان کی برائے نام فرمانروائی اور اس کے والی (جس کے لقب کے متعلق مختلف بیان ہیں) کی حقیقی حکومت اور سات قاضیوں اور دیگر امور کی بابت جو معلومات درج ہیں، انہیں Frähn (*Veteris memoriae Chasarorum*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۳۲ء، در *Mém. de l'Acad. des Sciences*، ج ۸) کے وقت سے لے کر اب تک کئی مرتبہ نقل کیا جا چکا ہے۔ خزر میں غیر ملکی سامان تجارت کی درآمد و برآمد آمدنی کا سب سے اہم ذریعہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ملک خود کوئی سامان پیدا نہیں کرتا تھا، (ابن حوقل، ص ۲۸۳ سطر ۱۱ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ ''سوا غراء السمک'' یعنی سریش (= سریشم) ماھی کے) پہننے کا کپڑا تک بھی خود ملک میں تیار نہیں ہوتا تھا، بلکہ گرگان (جرجان)، طبرستان، آذربیجان اور بلاد الروم (بوزنطیہ) سے حاصل کیا جاتا تھا۔ یہودی مذہب کو یہاں غلبہ حاصل تھا، کیونکہ خاقان اور نائب السلطنت اور سمندر (واقع داغستان) کا امیر جو مؤخر الذکر سے قرابت رکھتا تھا نیز اعلی عہدیدار سب اسی مذہب کے پیرو تھے۔ البتہ یہودی تعداد میں مسلمانوں اور عیسائیوں سے کم تھے۔ اتل میں دس ہزار سے زائد مسلمان آباد تھے، وہاں ایک بلند مینار والی بڑی مسجد اور تیس دیگر مسجدیں تھیں۔ ۳۱۰ھ / ۹۲۲ - ۹۲۳ء میں بادشاہ کو یہ اطلاع پہنچی کہ کسی مسلمان ملک میں ایک یہودی عبادت گاہ (کنیسہ) کو مسمار کر دیا گیا ہے (یاقوت، ۲: ۴۴، سطر ۲ میں جو نام درج ہے، وہ واضح نہیں ہے؛ قب Marquart، کتاب مذکور، ۴، ۴۷۷ بعد)۔ اس پر اس نے مینار کو منہدم اور مؤذن کو قتل کروا دیا، مگر خاص مسجد کو اس نے اس خوف کی وجہ سے کوئی ضرر نہ پہنچایا کہ کہیں مسلمان ملکوں میں تمام یہودی معابد برباد نہ کر دیے جائیں۔

اس علاقے میں جو موجودہ روسی سلطنت میں شامل ہے، خزر کے اقتدار کی وسعت نیز Swyatoslaw کی مہم اور اس کے نتائج کے لیے [رک بہ بلغار]۔ اس سے پہلے (یعنی نویں صدی میں) شہر کیف Kiev بھی خزر کی حکومت میں شامل تھا۔ اس ضمن میں قدیم ترین روسی تاریخ جو ۱۰۹۵ء کے قریب طبع ہوئی، (A. Shakhmatow کی تنقیدی تالیف کے مطابق، مقدمہ ص ۲۳) کے مصنف نے لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں خزر روسی حکمرانوں کے زیر نگیں تھے (*Poiest Vremennikh Ilet* : A. A. Shakhmatow، پٹروگراڈ ۱۹۱۶ء، ص ۱۷)۔ بہر حال مؤرخین کے بیان سے ظاہر ہے کہ وہ Swyatoslaw کی مہم کے متعلق یہ نہیں سمجھتے تھے کہ اس سے

خزر سلطنت کا خاتمہ ہوگیا تھا۔ مختلف مذاہب کے معتقدین کی جانب سے شہزادہ ولادمیر Vladimir کو اپنے دین میں لانے کی کوششوں کی داستان میں خزر کے یہودیوں کا ذکر بھی ایسے غیر ملکیوں کے طور پر کیا گیا ہے جو روسیوں کے ماتحت نہیں تھے (کتاب مذکور، ص ۱۰۳)۔ خزر کے اصلی وطن کو جو والگا کے زیریں علاقے اور داغستان میں تھا، روسیوں نے اس وقت تک فتح نہیں کیا تھا۔ مؤرخوں نے خزر کی محکومیت کا جو ذکر کیا ہے، اس سے مراد صرف جزیرہ نماے کریمیا کے ایک حصے اور جزیرہ نماے تامان سے ہے، جو اس کے بالمقابل واقع تھا۔ یہاں تموترکان Tmutarakan کی روسی ریاست قائم تھی، جس کا ذکر سب سے پہلے ۱۰۲۲ء میں آتا ہے۔ یہ علاقہ غالبًا وہی ''خزریہ'' تھا جسے جنوری ۱۰۱۶ء میں شہنشاہ باسل Basil ثانی نے روسیوں سے اتحاد کرکے ایک بحری بیڑے کے ذریعے فتح کیا تھا۔ اس بیڑے کے قائد کا نام سوِن (Sven؛ یونانی میں Sfengos) بتایا گیا ہے اور اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ''بادشاہ'' ولادمیر Vladimir کا بھائی تھا (بقول Cedrenus، ص ۳۶۳؛ Migne: *Patrol. Graeca*، ج ۱۲۲)۔ اس علاقے کا خزر بادشاہ (اَرخون) Georgios Tzulos تھا جو عیسائی معلوم ہوتا ہے (Tzulos بظاہر ترکی لقب چُر (Čur) کا مرادف ہے)۔ ۱۰۲۲ء میں Tmutarakan کا حاکم Mstislav تھا جو ولادمیر Vladimir کا بیٹا تھا (Shakhmatow: کتاب مذکور، ص ۱۸۶)۔ اس کے دوسرے سال Mstislav نے خزر سے اتحاد کرکے اپنے بھائی Yaroslaw کے خلاف ایک مہم کا آغاز کیا۔ خزر کا ذکر آخری مرتبہ اس ضمن میں آتا ہے کہ وہ تموترکان Tmutarakan کے ہمسائے تھے اور انھوں نے ۱۰۸۳ء میں اس ریاست کی اندرونی سیاسی بدنظمی میں مداخلت کی تھی'' (کتاب مذکور، ص ۱۶۳)۔ اسلامی مآخذ سے خزر سلطنت کے خاتمے کی بابت ہم کسی قسم کی معلومات حاصل نہیں کر سکتے۔ ابن الاثیر (۹: ۲۷۹) نے لکھا ہے کہ گنجہ [رکّ بآں] کے فرمانروا فضلون کُرد نے ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء میں خزروں پر حملہ کیا اور واپسی کے وقت خزروں نے خود اس پر حملہ کر کے اسے قتل کر دیا۔ یہ فرمانروا فضل بن محمد الشدّادی تھا۔ [رکّ بہ گنجہ]؛ نیز دیکھیے: E. Sachau: *Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien*، در *Abhandl. der Preuss. Akad. d. Wissensch*، ۱۹۲۳ء، philol-hist. Kl.، عدد ۱، ۲۲)۔ Marquart کے بیان کے مطابق ابن الاثیر میں اور تاریخ میں خزر کا یہ آخری ذکر ہے (J. Marquart و W. Bang: *Osttürkische Dialektstudien*، در *Abhandl. der kgl.* d. Wiss. zu *Göttingen Gesellsch.*، phil. hist. Klasse، ج ۱۳: عدد ۱، برلن ۱۹۱۳ء، ص ۵۶)۔ لیکن جغرافیائی حالات کی بنا پر گنجہ کی سمت سے خزر پر تاخت غیر ممکن معلوم ہوتی ہے۔ غالبًا یہاں غلطی سے گرجستانیوں یا اَبخاز [رکّ بآں] کی جگہ خزر کا ذکر کر دیا گیا ہے۔ جیسا کہ البُنداری کی تصنیف میں ہے (در *Rec. des textes rel. a l' hist. des Seldjoucides*، طبع Houtsma، ۲: ۳۱، س ۱۱)۔ ۱۱۷۵ء کے قریب خاقانی کے کلام میں جو خزر کا ذکر (غز یا قپچاق کے مغالطے میں) کیا گیا ہے۔ اس کی تشریح بھی غالبًا اسی طرح کی جا سکتی ہے۔ بارھویں اور تیرھویں صدی میں سقسین [رکّ بآں] یا سُخسین کے شہر اور مملکت کی جاے وقوع بحر خزر کے شمال میں غالبًا دریاے والگا کے کنارے بیان کی گئی ہے۔ مارکار J. Marquart (کتاب مذکور)؛ ویسٹ برگ Fr. Westberg (*Bull. de l' Acad des Sciences*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، ص ۲۹۱) کے اس خیال سے متفق ہے کہ خزر کا سابق دارالسلطنت

مقسین کے مقام پر واقع تھا، لیکن وہ اسی مصنف کے اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتا کہ مقسین قبیلہ خزر کا محض ایک دوسرا نام ہے ۔ بقول ابو حامد الغرناطی (در Dorn در *Mél. Asiatiques*، ج ٦، ص ٤٠٠) بلغار اور مقسین کا درمیانی فاصلہ چالیس دن کی مسافت کا تھا ۔ اس کے برعکس پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں مقسین کو محمود کاشغری کی تصنیف (دیوان لغات الترک، قسطنطینیہ ١٣٣٣ھ / ١٩١٤ - ١٩١٥ء) میں سوار کا دوسرا نام قرار دیا گیا ہے، جو بلغار سے صرف دو دن کی مسافت پر واقع تھا [نیز رک بہ بلغار].

[مآخذ : متن مقالہ میں درج ہیں].

(W. BARTHOLD)

الخزرج : اس قبیلے کا نام ہے جو اپنے ساتھی قبیلے الاوس کے ہمراہ آغاز اسلام کے وقت مدینے کے علاقے میں اور اس سے آگے شمال کی طرف خیبر اور اور تیماء میں آباد تھا ۔ چونکہ ان دونوں قبیلوں نے اسلام کی اشاعت و ترقی میں اہم حصہ لیا تھا اس لیے انھیں الانصار [رک بآں] (یعنی مدد کرنے والے) کے باعزت لقب سے یاد کیا جاتا ہے ۔ عرب نسابین اور محققین عرب قدیم کا متفقہ بیان ہے کہ خزرج اور اس کے ساتھ اوس اور شام کے قبیلۂ غسان نے بہت قدیم زمانے میں جنوبی عرب سے نقل مکانی کیا تھا ۔ ان قبائل کے اپنے قدیم مساکن کو چھوڑ دینے کا سبب مأرب کے بند (سدّ مأرب) کا ٹوٹ جانا بیان کیا جاتا ہے ۔ اس واقعے کی کوئی صحیح تاریخ متعین نہیں کی جا سکتی ۔ صرف تخمینا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ واقعہ پانچویں صدی عیسوی کا ہوگا ۔ اس قبیلے کے مختلف خاندانوں کے شجرے خاصے مستند ہیں کیونکہ خلیفۂ ثانی حضرت عمرؓ بن الخطّاب کے دیوان میں ان خاندانوں کا اندراج بھی اس لیے کیا گیا تھا کہ خدمت اسلام کے صلے میں وہ دیوان کے مقررہ وظائف کی قسم دوم کے مستحق تھے، (الخزرج بن عمرو العنقاء بن ثعلبة بن عمرو مزیقیاء) [نیز دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ٣٣٢؛ ابن خلدون (اردو ترجمه)، ١ : ١٨٥؛ عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، بذیل مادہ] جب الاوس اور الخزرج کے قبیلے نقل مکانی کر کے یثرب پہنچے جو بعد میں مدینة النبی کے نام سے موسوم ہوا، تو انھوں نے وہاں متعدد یہودی قبائل کو آباد پایا جن میں سے بنو قینقاع، قریظہ اور نضیر کے علاوہ تقریباً بیس اور قبیلوں کے نام معلوم ہیں ۔ ان لوگوں کے قبضے میں یثرب اور اس کے گرد و نواح میں ستر سے زائد قلعے تھے جو آطام (واحد : اُطُم) کہلاتے تھے ۔ یہ قلعے اس شہر کی ایک نمایاں خصوصیت تھی اور ان کی وجہ سے وہاں کے باشندوں کو اپنے بچاؤ کے لیے ایسا سامان میسر تھا جو عرب کے کسی اور شہر کو نصیب نہ تھا ۔ عرب ماہرین زمانۂ قدیم نے یہ اعتراف کیا ہے کہ یہ عمارتیں اہل یثرب نے تعمیر کی تھیں ۔ عین ممکن ہے کہ اہل یثرب نے یہ عمارتیں یمن میں اسی طرح کی عمارتوں کے نمونے پر بنائی ہوں ۔ قبیلۂ اوس کی طرح خزرج بھی پہلے شہر کے مضافات میں آباد ہوئے، لیکن چونکہ ان کی تعداد شہر کی یہودی آبادی کے مقابلے میں زیادہ سرعت سے بڑھتی رہی، اس لیے وہ جلد ہی اپنا زور اور غلبہ جتانے کے قابل ہوگئے اور بعض آطام (قلعوں) کے مالک بن بیٹھے ۔ یہودیوں سے ان کی پہلی جنگ کا فوری سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہودی خاندان زہرہ کے ایک امیر نے جس کا نام القیطون تھا، قبیلۂ الاوس کی ایک نئی دلھن کے معاملے میں اپنا حق شب زفاف منوانے کا ارادہ کیا، جس پر دلھن کے بھائی نے اس امیر کو قتل کر دیا (یہ ظاہر ہے کہ القیطون ایک فرضی نام

ہے اور دراصل یونانی لفظ κοιτόν ہے جس کے معنے ہیں سونے کا کمرہ) جنگ چھڑ جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ متعدد نسلوں کی درخواست پر انہیں یا تو شام کے قبیلہ غسّان سے اور یا جنوبی عرب کے اہل یمن کی مدد مل گئی اور انہوں نے یہودیوں کے بہت سے مقتدر آدمیوں کو قتل کر دیا ۔ جب ان قبائل کا شہر کے بڑے حصے پر قبضہ ہو گیا تو ان میں آپس میں پھوٹ پڑ گئی ۔ شہر یثرب کا نقشہ کچھ اس طرح واقع ہوا تھا کہ اس میں جدا جدا متعدد بستیاں تھیں جن کے درمیان قطعے حائل تھے ۔ اس لیے شہر کے اندر خانہ جنگی جاری رہنے کے اچھے مواقع موجود تھے؛ اور چونکہ نہ تو الاوس کی اور نہ الخزرج کی کوئی بڑی جمعیت تھی اس لیے ان میں سے ہر ایک باری باری یثرب کے ارد گرد کے علاقے کے بدوی قبائل سے رشتۂ اتحاد و یگانگت جوڑتا رہا ۔ الخزرج تعداد میں زیادہ تھے۔ ان کی برابری کرنے کے لیے الاوس نے مختلف اوقات میں قبیلۂ سُلَیم سے اتحاد کیا اور آخر انہیں یہودیوں سے بھی مدد مل جاتی تھی ۔ لیکن صرف بُعاث کی جنگ کے بعد جس میں الخزرج کو بری طرح شکست ہوئی، یثرب میں ایک حد تک توازن قائم ہوا ۔ تاہم اس کے بعد بھی دونوں قبیلوں میں وقتاً فوقتاً جنگ ہوتی رہی اور قتل اور اس کے جواب میں انتقام قتل کا سلسلہ برابر جاری رہا ۔ بالآخر اس صورت حال میں جو بڑا تغیر واقع ہوا اس کا باعث [اسلام کا ظہور اور] رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مکے سے یثرب کی جانب ہجرت تھی ۔ آپؐ نے ۱۲ ربیع الاول (بروز جمعہ ۲۴ ستمبر ۶۲۲ء)، لیکن شبلی: سیرۃ النبی، ۸ ربیع الاول ۱۳ نبویؐ (۲۰ ستمبر ۶۲۲ء، ۱: ۲۵۹) کو شہر کے باہر کی بستی قُباء میں نزول اجلال فرمایا اور ان دونوں [متحارب قبیلوں کو اسلام کی برکات سے باہم شیر و شکر کر کے اسلام کی معاونت کے لیے متحد کر دیا]۔ ہم ان دونوں قبیلوں میں سے ہر ایک کے لڑنے کے قابل افراد کی تعداد کا صحیح اندازہ جنگ بدر میں شرکت کرنے والوں کی فہرست سے کر سکتے ہیں کیونکہ ابن سعد نے اپنی کتاب الطبقات (۳/۲) میں الاوس قبیلے کے ۶۳ افراد اور الخزرج کے ۱۷۵ افراد کے نام بتائے ہیں [نیز ابن حزم: جوامع السیرۃ، ۱۳۰، ۱۴۵].

ان قبائل کی پوری جمعیت کے قبول اسلام کی وجہ سے یہودی عنصر کی اہمیت جلد ہی بالکل ختم ہو گئی اور قُریظہ اور النَّضیر کے قبیلے عملاً کالعدم ہو گئے ۔ اگرچہ مکّے سے آئے ہوئے مہاجرین جنہوں نے بہت ابتدائی زمانے میں اسلام قبول کیا تھا ہمیشہ قدر و منزلت کی نظر سے دیکھے جاتے رہے۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ انصار کو بھی مہاجرین ہی کی طرح معزز و محترم سمجھا جاتا تھا ۔ چنانچہ یہ بات کچھ عجیب نہ تھی کہ جب آپؐ بغیر اپنے جانشین کا تعیّن کیے اس جہان سے رخصت ہوئے تو الخزرج نے اپنی کثرت تعداد کی بنا پر یہ خیال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی قائم کردہ مملکت کا وارث ہونا انہیں کے نصیب میں لکھا ہے اور یہ صرف حضرت عمرؓ کی بروقت مداخلت کا نتیجہ تھا کہ مملکت کے فرمانروا کے طور پر حضرت سعد بن عُبادہؓ [رک بآں] کا انتخاب نہ ہو سکا.

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانے میں قبیلہ الخزرج کئی شاخوں میں منقسم تھا، جن میں تعداد کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت تفاوت تھا ۔ سب سے زیادہ تعداد بنو النّجار کی تھی ۔ ان کے علاوہ اور شاخوں کی ترتیب بلحاظ تعداد مندرجۂ ذیل تھی: الحارث، جُشَم، عوف اور کَعب [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن حزم: جمهرۃ انساب العرب،

ص ۳۳۲ تا ۳۶۶] - رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی مدح سرائی کرنے والے شاعر بھی خزرجی نسل کے تھے، یعنی حضرت حسّان بن ثابتؓ [رک بآں]، کعب بن مالکؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ [نیز رک بہ الانصار] - بنو امیّہ کے عہد میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے قدیمی صحابہؓ کے اخلاف اہم عہدوں پر بدستور متمکن رہے اور ان میں سے زیادہ تر اموی خلفا کے طرفدار تھے النعمان بن بشیر [رک بآں] کے سوا جو اس سے نمایاں طور پر مستثنی تھے اور جنھوں نے والی حمص کی حیثیت سے عبداللہ بن زبیر کی حمایت میں ناکام سعی کی اور اس میں ہلاک ہوگئے - مصر کے قدیم آباد کاروں میں بھی الخزرج کے قبیلے کے لوگ خاصی تعداد میں پائے جاتے ہیں اور عبداللہ بن رواحہ کے اخلاف صدیوں تک اندلس کے سر برآوردہ لوگوں میں شمار ہوتے رہے - وہ زیادہ تر شمال کی طرف سرقسطہ (Saragossa) میں آباد تھے - اگر ہم اس بات کو ملحوظ رکھیں کہ المدینہ اور جنوبی عرب سے لوگ بڑی تعداد میں آ کر مصر میں آباد ہوئے، تو ہم یہ سمجھنے میں حقیقت سے دور نہ ہوں گے کہ الخزرج کی زبان کا مصری بول چال پر اثر پڑا اور چونکہ یہ لوگ دراصل جنوبی عرب کے رہنے والے تھے اس لیے یہ مشرقی عربوں کے برخلاف حرف جیم کا گاف کی طرح تلفظ کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: *الطبقات*، طبع زخاؤ Sachau، ج ۳ جز ۲؛ (۲) السمہودی: *خلاصۃ الوفاء*، مکہ ۱۳۱۶ھ، ص ۹۷ ببعد (یثرب میں الخزرج کی قدیم آبادکاری کی بالتفصیل تعیین کے لیے یہ کتاب مفید اور کارآمد ہے)؛ (۳) A.J. Wensinck: *Mohammed en de Joden te Medina*، لائڈن ۱۹۰۸ء؛ (۴) Kowalski: *Dīwān des Ḳais ibn al-Khaṭīm*، مقدمہ؛ (۵) H. Lammens: *Médine à la veille de l'Islam*، بیروت؛ نیز تقریباً ہر وہ تصنیف جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی زندگی اور اسلام کی ابتدائی تاریخ سے متعلق ہے؛ (۶) وستنفلٹ Wüstenfeld: *Tabellen* اور *Register*؛ (۷) القلقشندی: *نہایۃ الارب*، بغداد ۱۳۳۲؛ (۸) النُّویری: *نہایۃ الارب*، ۲: ۳۱۹ تا ۳۱۴۔

(F. KRENKOW)

الخزرجی: ضیاء الدین ابو الحسن علی بن محمد بن یوسف بن عفیف الخزرجی الساعدی کا اصلی وطن غرناطہ تھا۔ وہ ۵۹۰ھ / ۱۱۹۴ء کے قریب بیغہ (Priego de Córdoba) میں پیدا ہوا اور اس کی سکونت اسکندریہ میں رہی جہاں وہ ابن رشیق سے ملا کرتا تھا (ابن رشید نے اس کا ذکر اپنی رحلۃ میں کیا ہے)؛ وہیں اسکندریہ میں اس نے ۶۲۶ھ [/ ۱۲۲۸ - ۱۲۲۹ء] یا ۶۲ھ میں وفات پائی، لیکن بعض دیگر بیانات کے مطابق اس کی وفات اس کے بہت بعد یعنی (۶۵۰ھ / ۱۲۵۲ - ۱۲۵۳ء) میں ہوئی۔ اس کے شارحین میں سے ایک یعنی الزموری کا بیان ہے کہ وہ فاس میں پیدا ہوا تھا اور اس نے مشرقی ملکوں کی سیاحت کی اور بمقام سبتہ (Ceuta) ۶۱۰ھ میں وفات پائی۔ الزموری کی اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خزرجی کو اسی نام کا ایک اور شخص تصور کر لیا ہے جس کے حالات ابن القاضی کی جذوۃ الاقتباس (ص ۲۹۸) میں درج ہیں۔ علم عروض پر الخزرجی کی تصنیف بنام الرامزۃ الشافیۃ فی علمی العروض و القافیۃ بحر طویل میں ۹۶ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس میں بحور و تفاعیل اور اس کے علاوہ تفاعیل کے اجزاء یعنی اسباب و اوتاد پر بحث کی گئی ہے جن سے مل کر تفاعیل بنتے ہیں۔ اس کے بعد مصنف نے ایک بیان میں اجزائے بحر (تفاعیل) پر وارد تغیرات (زحافات) پر جو مصرع کے شروع یا آخر میں واقع ہوتے ہیں،

بحث کی ہے، نیز اس پر بھی کہ ان میں سے کون سے تغیّرات کی اجازت ہے اور کن کن کی نہیں۔ بعد ازآں وہ اشعار کی مختلف اقسام اور آخر میں قافیے اور حرف روی کا ذکر کرتا ہے نیز شعرا نے اس باب میں جو غلطیاں کی ہیں، انھیں ظاہر کرتا ہے۔ اس قسم کے دیگر مختصر رسالوں کی طرح اس تصنیف سے بھی بغیر مفصل شرح کے استفادہ کرنا ممکن نہیں۔ یہ بات خاص طور پر اصطلاحی اشعار ۸ تا ۱۲، ۱۶، ۲۷ تا ۲۹ اور ۵۳ تا ۷۶ پر صادق آتی ہے۔ اس نظم کی بہت سی شرحوں میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے:

(۱) از ابوالقاسم الفتوح الزموری (زمانہ تقریباً ۷۵۰ھ) فاس میں لیتھو میں چھپی؛ (۲) از ابوالقاسم، محمد بن احمد المعروف بہ الشریف الغرناطی (وفات شعبان ۷۶۰ھ / جون۔ جولائی ۱۳۵۹ء)؛ (۳) از بدر الدین محمد المعروف بہ الدمامینی، وفات گلبرگہ میں شعبان ۸۲۸ھ / جون۔ جولائی ۱۴۲۴ء میں ہوئی نہ کہ ۸۵۶ھ میں جیسا کہ Freytag نے لکھا ہے۔ قاہرہ میں ۱۳۰۳ھ میں طبع ہوئی؛ (۴) از محمد بن مرزوق الحفید التلمسانی (م ۱۴ شعبان ۸۴۲ھ / ۹ فروری ۱۴۳۹ء)؛ (۵) از علی بن محمد البسطی الملقب بہ القلصادی تونس کے شہر باجہ (Beja) میں ذوالحجة ۸۹۱ھ / دسمبر ۱۴۸۶ء میں وفات پائی؛ (۶) از زکریا الانصاری (م ۹۲۶ھ / ۱۵۱۹-۱۵۲۰ء) ۱۲۸۸ھ میں اسکندریہ میں لیتھو میں چھپی، ۱۳۰۳ھ میں قاہرہ میں طبع ہوئی؛ (۷) از محمد احمد بن علی البلوی (م ۹۳۸ھ / ۱۵۳۱ - ۱۵۳۲ء)۔ نظم کو پہلی مرتبہ Guadagnoli نے اپنی کتاب *Breves arabicae linguae institutiones* میں شائع کیا، روم ۱۶۴۲ء، ص ۲۸۶ تا ۲۹۹۔ اس کے علاوہ بھی یہ مختلف مجموعوں میں چھپی ہے۔ میں نے ایک طبع فرانسیسی ترجمے تاریخی مقدمے اور شرح سمیت شائع کی ہے: *La Khazradjyah*، الجزائر ۱۹۰۲ء۔

مآخذ: (۱) المقری: نفح الطیب، طبع Dozy: *Analectes*، ۱: ۵۹۰؛ (۲) Freytag: *Darstellung der ar. Verskunst*، ص ۳۵ تا ۷۲؛ (۳) براکلمان: *G.A.L.*، ۱: ۳۱۲۔

(RENÉ BASSET)

خسرو (خسرَو، خسرو): رک بہ انوشروان؛ کسری۔

(امیر) خسرو دہلوی: پاکستان و ہند کے عظیم المرتبت فارسی کے شاعر، ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء میں پٹیالی (مؤمن آباد) میں پیدا ہوئے، جو ہندوستان میں اتر پردیش کے ضلع ایٹہ میں واقع ہے۔ ابتدا میں سلطانی تخلص کرتے تھے لیکن بعد میں بدل کر خسرو تخلص اختیار کیا۔ ان کے والد سیف الدین محمود ترکی قبیلے ہزارہ لاچین سے تھے، سلطان شمس الدین التتمش [رک بآں] کے عہد حکومت میں اس برصغیر میں آئے اور سلطان مذکور کی سرپرستی میں فوجی ملازمت اختیار کی۔ خسرو کی والدہ عارض ممالک عماد الملک کی بیٹی تھیں۔ خود ان کے اپنے بیان کے مطابق امیر خسرو نے کم سنی ہی سے شعر کہنے شروع کر دیے تھے۔ آٹھ سال کی عمر میں ان کے والد کا انتقال ہوا، تو ان کی نگہداشت ان کے نانا نے اپنے ذمے لے لی۔ نانا کی وفات کے بعد انھوں نے سلطان بلبن کے بھتیجے علاء الدین کشلو خان کی ملازمت اختیار کی، جو سامانہ کا حاکم مقرر ہوا تھا۔ اس کے کچھ عرصے بعد امیر خسرو شہزادہ بغرا خان کے ساتھ بنگالہ گئے اور پھر دہلی واپس آ کر سلطان کے بڑے بیٹے محمد قاآن ملک کی ملازمت اختیار کی اور اس کے ساتھ ملتان چلے گئے۔ ۶۸۳ھ/۱۲۸۴ء میں شہزادہ محمد مغلوں سے جنگ کرتے ہوئے شہید ہوا اور امیر خسرو قید ہو گئے،

لیکن آخر تھوڑی مدت بعد رہائی پا کر دہلی پہنچ گئے۔ اب انھوں نے امیر علی سر جاندار ملقب بہ حاتم خان کی ملازمت اختیار کی اور اسی زمانے میں جب سلطان معز الدین کیقباد ۶۸۶ھ / ۱۲۸۷ء میں اپنے والد بغرا خان کی ملاقات کو بنگالے گیا، تو وہ بھی اس کے ساتھ گئے۔ واپسی پر حاتم خان کو اودھ کا حاکم مقرر کیا گیا اور خسرو دو سال تک اس کے پاس رہے۔ بعد ازاں انھوں نے دہلی جانے کی اجازت طلب کی اور وہاں پہنچ کر سلطان معز الدین کیقباد کی سرپرستی سے بہرہ اندوز ہوئے۔

سلطان جلال الدین خلجی کے دور حکومت (۶۸۹ھ / ۱۲۹۰ء تا ۶۹۵ھ / ۱۲۹۶ء) میں خسرو کو خلعت امارت عطا ہوا اور بارہ سو تنکہ سالانہ وظیفہ ملتا رہا۔ بقول برنی سلطان ان پر بہت مہربان تھا۔ تاہم سلطان کی شہادت کے بعد انھوں نے اس کے قاتل سلطان علاء الدین خلجی کی ملازمت قبول کر لی، جس نے ان کا وظیفہ برقرار رکھا۔ سلطان کا عہد (۶۹۵ھ / ۱۲۹۶ء تا ۷۱۵ھ / ۱۳۱۵ء) امیر خسرو کی تصنیف و تالیف کے اعتبار سے سب سے زیادہ باثروت زمانہ تھا۔ سلطان قطب الدین مبارک شاہ (۷۱۶ھ / ۱۳۱۶ء تا ۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء) اور سلطان غیاث الدین تغلق (۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء تا ۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء) کے دور حکومت میں بھی امیر خسرو کو بادشاہ کی سرپرستی اور قرب حاصل رہا۔

آخر عمر میں امیر خسرو غیاث پور کے بزرگ حضرت نظام الدین اولیا کے مرید ہوئے، اور جب سلطان محمد بن تغلق کی تخت نشینی کے چند ماہ بعد ۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء میں ان کا انتقال ہوا تو انھیں حضرت نظام الدین اولیا کے مزار کے پائینتی دفن کیا گیا۔

امیر خسرو کی حسب ذیل تصانیف موجود ہیں:

۱۔ پانچ دیوان، یعنی (ا) تحفۃ الصغر، آغاز جوانی کا کلام جو تقریباً ۶۷۱ھ / ۱۲۷۲ء میں جمع کیا گیا؛ (ب) وسط الحیوۃ، درمیانی عمر کا کلام جو پہلے ۶۸۳ھ / ۱۲۸۳ء میں جمع کیا گیا؛ (ج) غرۃ الکمال جو ابتدا میں ۶۹۳ھ / ۱۲۹۳ء میں مرتب ہوا؛ (د) بقیہ نقیہ، مرتبہ تقریباً ۷۱۶ھ / ۱۳۱۶ء؛ (ہ) نہایۃ الکمال، مرتبہ تقریباً ۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء۔

۲۔ خمسہ یا پنج گنج، یعنی (ا) مطلع الانوار، ۶۹۸ھ / ۱۲۹۸ء (مطبوعۂ علی گڑھ ۱۹۲۶ء)؛ (ب) شیریں و خسرو، ۶۹۸ھ / ۱۲۹۸ء (مطبوعۂ علی گڑھ ۱۹۲۷ء)؛ (ج) آئینۂ سکندری، ۶۹۹ھ / [۱۲۹۹ء] (مطبوعۂ علی گڑھ ۱۹۲۷ء)؛ (د) ہشت بہشت، ۷۰۱ھ / ۱۳۰۱ء (مطبوعۂ علی گڑھ ۱۹۱۸ء)؛ (ہ) مجنون و لیلی، ۶۹۸ھ / ۱۲۹۸ء (مطبوعۂ علی گڑھ ۱۹۱۷ء)۔

۳۔ غزلیات (مختلف مجموعے دیکھیے خصوصاً کلیات عناصر دواوین خسرو مطبوعۂ نولکشور ۱۸۷۱ء)؛ [نیز دیکھیے مطبوعۂ ایران مقدمہ از سعید نفیسی]۔

۴۔ منثور تصانیف، یعنی (ا) خزائن الفتوح، سلطان علاء الدین خلجی کی فتوحات (مطبوعۂ کلکتہ)؛ (ب) افضل الفوائد، حضرت نظام الدین اولیا کے ملفوظات کا مجموعہ جو ۷۱۹ھ / ۱۳۱۹ء میں ان کی خدمت میں پیش کیا گیا (مطبوعۂ نولکشور)؛ (ج) اعجاز خسروی، جو ۷۱۹ھ / ۱۳۱۹ء میں مکمل ہوئی اور جو رنگین و مرصع انشا کے نمونوں پر مشتمل ہے (مطبوعۂ نولکشور)۔

۵۔ تاریخی مثنویاں، یعنی (ا) قران السعدین، جو ۶۸۸ھ / ۱۲۸۹ء میں مکمل ہوئی اور جس کا موضوع اودھ میں دریاے سرو (سرجو) کے کنارے پر سلطان معز الدین کیقباد اور اس کے والد ناصر الدین بغرا خان کی ملاقات ہے (مطبوعۂ علی گڑھ ۱۹۱۸ء)؛ (ب) مفتاح الفتوح، سلطان

جلال الدین خلجی کی چار فتوحات سے متعلق ایک مثنوی جو ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء میں مکمل ہوئی اور دیوان غرۃ الکمال کا ایک جزو ہے؛ (ج) دول رانی خضر خان یا عشیقہ، جو ۷۱۵ھ / ۱۳۱۶ء میں مکمل ہوئی اور جس کا موضوع سلطان علاء الدین خلجی کے بیٹے خضر خان اور نہر والہ کے راجا کرن کی بیٹی کا عشقیہ افسانہ ہے، جس میں بعد کو شاعر نے ملک کافور کی ریشہ دوانی کی بدولت شہزادہ خضر خان کی اپنے والد سے ناچاقی، گوالیار کے قلعے میں اس کی نظر بندی، اس کی آنکھیں نکالے جانے اور آخرکار قطب الدین مبارک شاہ کے عہد میں اس کے دردناک قتل کا ذکر بڑھا دیا۔ (مطبوعۂ علی گڑھ ۱۹۱۷ء)؛ (د) نہ سپہر، سلطان قطب الدین مبارک شاہ کے عہد حکومت کے جاہ و جلال کے ذکر میں ایک مثنوی جو ۷۱۸ھ / ۱۳۱۸ء میں مکمل ہوئی (مطبوعۂ کلکتہ ۱۹۴۸ء)؛ (ہ) تغلق نامہ، خسرو خان پر سلطان غیاث الدین تغلق شاہ کی فتح (۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء) کے ذکر پر مشتمل ایک مثنوی (مطبوعۂ اورنگ آباد ۱۹۳۳ء)۔

امیر خسرو اور ان کے زمانے کی تاریخ :

امیر خسرو کی تصانیف قرون وسطی کے، ہندی، اسلامی، تمدن کا مفصل ترین یکجا مرقع پیش کرتی ہیں، وہ جس طرح آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے متمدنہ، تعلیم یافتہ اور دولتمند ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی، اخلاقی، ادبی اور جمالیاتی تصورات کی نمائندگی کرتی ہیں، شاید موجودہ ہندی، ایرانی ادب کا کوئی اور مجموعہ پیش نہیں کرتا۔ امیر خسرو درحقیقت مؤرخ نہ تھے اور اگرچہ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان کی تصانیف میں بہت سے معاصرانہ واقعات کا تذکرہ معتبر اور اکثر اوقات [illegible]

اپنے دواوین اور غزلیات میں وہ کہیں بھی گزشتہ تاریخ انسانی پر تنقیدی نظر ڈالنے کی کوشش نہیں کرتے۔ ان کی غزلیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک حساس دل رکھتے تھے اور ایک درباری اور امراء کے ہم سخن ہوتے ہوئے بھی محتاجوں کے دکھ درد سے بے خبر نہ تھے۔

[امیر خسرو کا فن اور فکر : امیر خسرو احساسات و واردات کے اظہار کے لیے نئی نئی تشبیہیں اور استعارے لاتے ہیں۔ ان سے نہ صرف کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے بلکہ معانی میں وسعت بھی آتی ہے؛ انہیں تشبیہات کے ذریعے انہوں نے منظر کشی بھی کی ہے جو محض حسن ظاہری کا کام نہیں دیتی بلکہ ان کے کسی تجربے کی گہرائی کا بھی پتا دیتی ہے۔ گہرا مشاہدہ اور شدت احساس شاعرانہ تصویرکاری کا لازمہ ہیں؛ یہ دونوں صفات امیر خسرو کے کلام میں بدرجۂ کمال نظر آتی ہیں۔

امیر خسرو کو الفاظ کے انتخاب کا خاص ملکہ حاصل ہے۔ ان کے الفاظ غزل کے مزاج کے موافق ہیں؛ ان کی ترکیبوں میں غنائیت پائی جاتی ہے۔ غنائیت ان کے فن کا اہم عنصر ہے۔ وہ عظیم شاعر ہونے کے ساتھ ماہر موسیقی بھی تھے۔ موسیقی کا ان کی شاعری سے چولی دامن کا ساتھ ہے؛ اس لیے جہاں انہوں نے خوش نوا شاعر کی حیثیت سے حسن کلام پر توجہ دی، وہاں ماہر موسیقی کی حیثیت سے حسن صوت کو بھی پیش نظر رکھا۔ الفاظ و تراکیب کی خوش آوازی کے علاوہ مترنم حروف کی تکرار سے بھی غنائیت پیدا کی ہے۔ شعر و نغمہ کی ہم آہنگی کا انہیں احساس ہے جس پر انہیں فخر بھی ہے وہ کہتے ہیں کہ مرنے کے بعد بھی ان کی خاک کے ذرے ذرے میں موسیقی کے عناصر موجود رہیں گے جو نغمۂ داؤدی کی صورت میں سنائی دیں گے

بعد من گر گوش نہی بر سر خاکم
[illegible] کہ ہمہ نغمۂ داؤد برآید]

فن موسیقی میں وہ اپنے زمانے میں فن کے استادوں میں شمار ہوتے تھے۔ انھوں نے ایرانی اور ہندوستانی موسیقی کی باہمی آمیزش سے کئی راگ اور راگنیاں تخلیق کیں اور عام طور پر ستار کے موجد بھی وہی سمجھے جاتے ہیں۔

[اہل یورپ کو غزل پر یہ اعتراض رہا ہے کہ اس میں مختلف اور بعض اوقات متضاد قسم کے جذبات پیش کیے جاتے ہیں: گویا اس میں وحدت تاثر نہیں ہوتی۔ اس اعتراض کا جواب ہمیں امیر خسرو کی شاعری میں ملتا ہے جن کی زیادہ تر غزلیں ایک ہی جذبے کے ہمہ گیر اثر کے تحت کہی گئی ہیں۔ امیر خسرو کا فکر زندگی کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہے۔ ان کے واردات سالک و عارف کے واردات ہیں جو انھوں نے مجازی رنگ میں پیش کیے ہیں۔ ان کے علاوہ فلسفۂ حیات ان کا خاص موضوع ہے جس کے اہم عناصر آرزو، جستجو اور امید پسندی ہیں۔ حزن و ملال کے باوجود اس حسین اور پرکشش دنیا سے وہ سمجھوتا کر لیتے ہیں اور یاس کو پاس تک نہیں آنے دیتے]۔

امیر خسرو نے علاوہ فارسی نظموں کے ہندی اور عربی میں بھی متفرق اشعار کہے ہیں، لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ سب ہندی اشعار جو دو سخنوں، مکرنیوں، پہیلیوں، بجھارتوں، وغیرہ کی شکل میں ان سے منسوب کیے جاتے ہیں، واقعی ان کے لکھے ہوئے ہیں (دیکھیے جواہر خسروی، علی گڑھ ۱۹۱۸ء)۔ اسی طرح مشہور 'فارسی - ہندی' لغت خالق باری کا ان کی تصنیف ہونا شک و شبہہ سے خالی نہیں۔

مآخذ: (۱) احمد سعید مارہروی: حیات خسرو؛ (۲) شبلی نعمانی: بیان خسرو (مطبوعۂ دہلی، ماخوذ از شعر العجم)؛ (۳) سید سلیمان اشرف: دیباچۂ ہشت بہشت (مطبوعۂ علی گڑھ)؛ (۴) محمد امین عباسی چڑیا کوٹی: تمہید نصاب بدیع العجائب (مندرجۂ جواہر خسروی، طبع علی گڑھ)؛ (۵) محمد وحید مرزا: امیر خسرو (مطبوعۂ ہندوستانی اکیڈیمی، الہ آباد ۱۹۳۲ء)؛ (۶) مقبول بیگ بدخشانی: مقالہ "امیر خسرو کا فکر و فن" در اورینٹل کالج میگزین، دسمبر ۱۹۶۰ء؛ (۷) پروفیسر محمد حبیب: *Hazrat Amir Khusrau of Dehli*، (بمبئی ۱۹۲۷ء)؛ (۸) محمد وحید مرزا: *The life and works of Amir Khusrau* (کلکتہ ۱۹۳۵ء)؛ (۸) Storey: *Persian Literature*، فصل ۲، ک ۳ ایم، *History of India*، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۹) نبی محمد خان: حیات امیر خسرو دہلوی (کراچی ۱۹۵۶ء)؛ ان مآخذ کے علاوہ متعدد تواریخ اور تذکروں میں، نیز خود امیر خسرو کی تصانیف، بالخصوص دیباچۂ دیوان غرۃ الکمال میں ان کے بارے میں بہت سی معلومات پائی جاتی ہیں۔

(P. HARDY [و ادارہ])

خُسْرُو بیگ: ملقب بہ غازی خسرو بوسنہ Bosonia کا ایک ترکی والی تھا۔ وہ نصوح بیگ کا بیٹا تھا جو بوسنہ کا حاکم رہا (۸۶۹ - ۸۷۰ھ) اور بعد ازآں سقوطری Scutri (البانیا) کا بھی والی رہا اور جس کی شادی بایزید ثانی کی ایک بیٹی سے ۸۹۴ھ / ۱۴۸۹ء میں ہوئی تھی (دیکھیے *Die altosman. anonymen chroniken*، طبع F. Giese، Breslau ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۲، سطر ۵ (بایاں عمود)؛ دیکھیے نیز G. V. Hammer: *G.O.R.*، ۲: ۳۰۲ اور سجل عثمانی، ۳: ۵۵۵ بذیل مادہ نصوح بیگ) اسی لیے بعض اوقات اسے سلطان زادہ بھی کہا جاتا ہے۔ اپنے خاندانی تعلقات کی بدولت ۹۲۴ھ / ۱۵۱۸ء میں خسرو بیگ کم عمری ہی میں بوسنہ کا والی مقرر ہو گیا اور اس کے بعد ۹۲۷ھ / ۱۵۲۰ - ۱۵۲۱ء میں اسی حیثیت سے اس کا تبادلہ پہلے سقوطری اور بعد ازآں سمندریہ (Smedorovo؛

سربیا) میں ہوا۔ ۹۳۲ھ / ۱۵۲۵ء میں خسرو بوسنہ واپس آیا اور کچھ عرصے بعد عارضی طور پر معتوب ہو کر ملازمت سے برطرف کر دیا گیا، لیکن پھر دوبارہ اپنے عہدے پر بحال ہو گیا۔ اس کی سکونت سراجیوو Serajivo میں تھی جہاں اس نے ۹۴۸ھ / ۱۵۴۱ - ۱۵۴۲ء میں وفات پائی اور اس مسجد میں دفن ہوا، جو اس نے ۹۳۷ھ / ۱۵۳۰ء میں بنوائی تھی۔ اس کے بیٹے کا نام محمود تھا۔

غازی خسرو بیگ نے ترکی کے سرحدی علاقوں، خاص طور پر بوسنہ میں اپنی فتوحات کی بنا پر ناموری حاصل کی، اس کے علاوہ اس نے اپنے چھاپہ مار دستوں کی مدد سے ہنگری کا علاقہ بھی تاخت و تاراج کیا (دیکھیے J. von Hammer : *G.O.R.*، ۳ : ۱۸۹)۔ چنانچہ اس نے اچک (Eszék) اور پوزیگا Požega کے گرد و نواح کے علاقے میں ترکتاز کر کے اس پر قبضہ کر لیا۔ اولیا چلبی کا بیان ہے کہ اس نے ۱۲۰ قلعے فتح کیے، لیکن یہ بیان بلاشبہہ مبالغہ آمیز ہے۔ غازی خسرو کی شہرت فتوحات سے زیادہ اپنے قائم کردہ اوقاف کی وجہ سے ہے، جن کی تعداد تین سو بتانے میں غالبًا اولیا چلبی نے نسبۃً کم مبالغے سے کام لیا ہے۔ صرف سراجیوو ہی میں اس کے بنا کردہ اوقاف بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ علاوہ اس مسجد کے جو اس کے نام سے موسوم ہے، اس نے اس کے بالمقابل ایک مدرسہ بھی تعمیر کرایا، نیز مردانہ اور زنانہ حمام اور ایک 'بیزستان' جس کے ساتھ نوے مسقف دکانیں تھیں اور ساٹھ مسقّف گوداموں کا ایک 'طشلو خان' بھی اس کی تعمیرات میں شامل ہیں۔ ۹۳۸ھ / ۱۵۳۱ء کے ایک وقف نامے میں اس کے اوقاف کی تفصیل درج ہے۔ خسرو نے اپنی عمارتوں اور لنگر خانوں کو برقرار رکھنے کے لیے بہت سرمایہ چھوڑا تھا۔ صرف نقدی اور سونے چاندی کے ظروف اور جواہرات کی صورت میں اس کی مالیت تیس لاکھ درہم تک پہنچتی تھی، جو اس زمانے کے اعتبار سے ایک بہت بڑی رقم تھی۔ مرور زمانہ سے ان اوقاف کا سرمایہ گھٹ کر پہلے کی بہ نسبت ایک چوتھائی سے بھی کم رہ گیا۔ تاہم کچھ عرصہ پہلے ان کی سالانہ آمدنی دو ہزار پانچ سو پاؤنڈ تھی۔ وقف کی اراضی اور مکانات اب تک موجود ہیں۔ اس طرح خسرو بیگ نے بوسنہ میں اپنی ایک مستقل یادگار لوگوں کے دلوں میں قائم کر دی جو اس کے شکر گذار ہیں اور اسے کبھی نہیں بھولے۔ ہر جگہ ایک ولی اللہ اور محسن کی حیثیت سے اس کی توقیر و تعظیم کی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) اولیا: سیاحت نامہ، ۵ : ۴۴۱؛ (۲) *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien*، ج ۱، Wien ۱۸۹۳ء، ص ۵۰۳ ببعد؛ (۳) C. v. Peez : *Die ottomanischen Statthalter von Bosnien*، وہی کتاب، ۲ : ۴۴۴ ببعد)، جو بوسنہ کے سالنامہ بابت ۱۲۹۵ء پر مبنی ہے۔ اور اس میں ان عہدوں کا ذکر کیا گیا ہے جن پر خسرو بیگ ۹۲۴ھ / ۱۵۱۸ء، پھر ۹۳۶ اور ۹۴۹ء میں فائز رہا اور جن پر بعد میں اس کا جانشین حسن یا میخال زادہ محمد فائز ہوا۔ تجدید کا شاندار فرمان جو کئی گز لمبا ہے اور جسے سلطان عثمان خان ثانی نے غازی خسرو بیگ کے قائم کردہ اوقاف کے بارے میں ذوالقعدہ ۱۰۲۷ھ / ۱۶۱۸ - ۱۶۱۹ء میں جاری کیا ڈریسڈن Dresden میں Sächsische کے کتب خانے میں ہے (دیکھیے H. O. Fleischer : *Catalogus codd. mss. orr.*، لائپزگ ۱۸۳۱ء، ص ۷۴، عدد ۲۳۲) اور اپنی نکتہ طباعت اور اسلوب کا شاہکار ہے؛ (۴) رفعت : دوحۃ المشائخ، استانبول، تاریخ ندارد، ص ۸ ببعد۔

(FRANZ BABINGER)

خسرو پاشا: ترکی کے دو صدر اعظم اس نام سے موسوم ہیں۔

(۱) خسرو پاشا بوسنوی: جو سلطان مراد چہارم کے عہد میں صدر اعظم تھا۔ اس نے شاہی محل میں پرورش پائی۔ وہ پہلے ''سِلَحدار'' اور پھر (۱۰۳۳ھ/۱۶۲۴ء سے ینی چری کے آغا کے عہدے پر فائز رہا۔ بعد ازآں رجب ۱۰۳۶ھ/ مارچ۔ اپریل ۱۶۲۷ء میں اسے وزیر قبہ نشین کا منصب مل گیا۔ نومبر ۱۶۲۷ء میں جب صدر اعظم خلیل پاشا [رک باں] ارزروم کے باغی اَبازہ پاشا کو زیر کرنے میں ناکام رہا، تو سلطان نے ایک مجلس شوریٰ طلب کی، جس نے شیخ الاسلام یحیی افندی کی تجویز پر خلیل پاشا کو معزول کرنے اور خسرو پاشا کو اس کا جانشین مقرر کرنے کا فیصلہ کیا، جو اس وقت تک اس منصب کے لیے نو آموز تھا اور اس کا مرتبہ بھی ابھی کافی بلند نہ تھا، اس لیے اسے پہلے دیار بکر کا والی (گورنر) مقرر کیا گیا۔ وہ فوراً ہی دارالسلطنت سے روانہ ہو گیا لیکن سلطنت کی بڑی سپاہ اسی وقت بھیجی گئی جب وہ اِزنِق پہنچا (شعبان ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۸ء)۔ یہ سپاہ خوب سوچ سمجھ کر تیار کی گئی تھی اور نیا صدر اعظم اِرزروم ایسے وقت میں پہنچا، جب اَبازہ کو اس کی آمد کی توقع نہ تھی، چنانچہ چودہ دن کے محاصرے کے بعد اَبازہ نے ہتھیار ڈال دیے (۱۸ ستمبر) اور خسرو پاشا کے ساتھ مع ایرانی جرنیل شمس خان کے جسے قید کر لیا گیا تھا، وہ قسطنطنیہ واپس آ گیا۔ خسرو کے قسطنطنیہ میں فاتحانہ داخلے (۹ دسمبر) کے بعد جس کا ذکر شاعر نفعی نے ایک قصیدے میں کیا ہے، اَبازہ کو معافی دے دی گئی۔ (بعد میں اسے بوسنہ کا والی مقرر کیا گیا) اب صدر اعظم کے استبداد کا دور شروع ہوا۔ اس کی حکومت دہشت انگیزی پر مبنی تھی اور اپنی مدد کے لیے وہ زیادہ تر سپاہیوں اور ینی چری فوجوں پر اعتماد کرتا تھا۔ اس نے انھیں دوبارہ وہ مضرت رساں مراعات دے دیں جنھیں کچھ عرصہ پہلے منسوخ کر دیا گیا تھا۔ اس وقت تک سلطان مراد چہارم جو ابھی خرد سال تھا، اتنی قوت نہیں رکھتا تھا کہ وہ اپنے صدر اعظم کے اثر و رسوخ کا مقابلہ کر سکتا۔ جولائی ۱۶۲۹ء میں صدر اعظم ایران کے خلاف ایک نئی مہم کے سردار کی حیثیت سے دوبارہ دارالسلطنت سے روانہ ہوا، جہاں اسے واپس آنا نصیب نہ ہوا۔ رجب پاشا جو بعد ازآں صدر اعظم مقرر ہوا، قسطنطنیہ میں اس کا قائم مقام بنا۔ سلطانی فوج حلب، دیار بکر اور موصل گئی جہاں شدید بارشوں کی وجہ سے علاقے میں سیلاب آ گیا۔ اس لیے فوج کو جنوری ۱۶۳۰ء کے آخر تک ستر دن انتظار میں گذارنے پڑے۔ بغداد کو فتح کرنے کے لیے بڑے پیمانے پر تیاریاں کی گئیں لیکن اس اثنا میں خسرو پاشا نے خود مشرق کی طرف کوچ کیا اور زاب کے دونوں دریاؤں (زاب اعلیٰ اور زاب اسفل) کو عبور کر کے شہر زور [رک باں] کی جانب پیش قدمی کی اور اس اثنا میں کرد سرداروں نے آ کر اس کی اطاعت قبول کر لی۔ جنوبی عراق عرب کی طرف متعدد فوجی دستے روانہ کرنے کے بعد خسرو پاشا خود ایرانی سپہ سالار زینل خان کے مقابلے کے لیے جو ہمدان میں مقیم تھا، آگے بڑھا۔ زینل خان نے قلعۂ ''مہربان'' کو جو ہمدان کے راستے میں تھا اور جس پر حلب کے بیگلر بیک توغای پاشا نے خسرو کے حکم سے قبضہ کر لیا تھا، دوبارہ فتح کرنے کی بے سود کوشش کی اور اس جنگ میں اس کی ناکامی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے قتل کر دیا گیا۔ ۵ مئی ۱۶۳۰ء کو صدر اعظم بذات خود 'مہربان' پہنچا۔ اس کے بعد اس نے حسن آباد کو تباہ کر دیا اور ۱۰ جون کو ہمدان کے سامنے جا پہنچا۔ چنانچہ اس شہر کو جسے اس کے باشندے چھوڑ کر چلے گئے تھے، مکمل طور پر تاراج کر دیا گیا۔ خسرو پاشا نے اس کے بعد بھی درگزین تک جو قزوین کے راستے میں تھا، اپنی پیش قدمی

جاری رکھی۔ اس کے بعد اس نے یہاں سے بغداد کا رخ کیا جو اس مہم کا اصل مقصود تھا۔ درہ دِرتنگ اور قصر شیریں [رک بآں] سے گذرتے ہوئے ۶ ستمبر کو بغداد کے سامنے جا پہنچا۔ محاصرہ ایک مہینے کے بعد شروع ہوا۔ اس وقت حاجی خلیفہ شاہی لشکر میں بطور منشی کے موجود تھا اور اس نے فذلکہ (ص ۲۹۹) میں اس محاصرے کی کیفیت بیان کی ہے۔ ۹ نومبر کو ایک عام حملہ کیا گیا مگر اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا، جس کی وجہ سے خسرو کو حِلّہ اور کئی دیگر مقامات میں قلعہ گیر فوج چھوڑنے کے بعد موصل واپس جانا پڑا۔ وہ موصل میں ۱۲ دسمبر کو پہنچا اور اسے وہاں شہر زور پر ایرانیوں کے قبضے کی خبر ملی۔ جلد ہی ان قلعہ گیر فوجوں کو بھی جو بغداد کے آس پاس چھوڑی گئی تھیں، وہاں سے بھاگنا پڑا۔ اس کے بعد موسم سرما بسر کرنے کے لیے خسرو پیچھے ہٹ کر ماردین آ گیا۔ صدر اعظم کے تذبذب اور سپاہیوں اور ینی چری کی بے اطمینانی کی وجہ سے اگلا سال بغیر کسی کارروائی کے گزر گیا۔ منشآت فریدون (۲: ۱۷۹ تا ۱۸۸) میں خسرو کے نام سلطان کے جاری کردہ چار ایسے فرامین درج ہیں، جن کا مقصد یہ تھا کہ اس کی ہمت افزائی کی جائے اور اس امر کی تصدیق کی جائے کہ سلطان اس سے خوش ہے۔ لیکن آخر کار سلطان کو صدر اعظم کی نااہلی کا یقین ہو گیا اور اس نے اسے معزول کر کے اس کی جگہ ایک سابق صدر اعظم حافظ احمد پاشا [رک بآں] کو مقرر کر دیا (۲۵ اکتوبر ۱۶۳۱ء)۔ ایک چاؤش کو روانہ کیا گیا تا کہ وہ جا کر عہدۂ وزارت کی مہر واپس لے آئے۔ اس نے مَلَطْیَة کے قریب خسرو کو جا لیا جس نے فوراً حکم کی تعمیل کی اور توقات چلا گیا۔ اس کی معزولی کے عین بعد قسطنطینیہ اور آناطولی میں فوجوں کی عام بغاوت شروع ہو گئی اور بغاوت بھی ایسی کہ اس کی وجہ سے بہت جلد صدر اعظم کو اپنی زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے (۱۰ فروری ۱۶۳۲ء)، اور جس کی وجہ سے قریب تھا کہ خود سلطان کی حکومت کا تختہ الٹ جائے۔ اس بغاوت کو خسرو اور رجب نے جسے تھوڑے عرصے بعد صدر اعظم بنا دیا گیا، خفیہ طور پر بھڑکایا تھا۔ سلطان مراد نے اوچاکوف Oczakow کے والی مرتضٰی پاشا کو حکم دیا کہ وہ خسرو پاشا کے قتل کروانے کا انتظام کرے۔ مرتضٰی پاشا کو دیار بکر کا والی بنا دیا گیا۔ وہ توقات گیا اور اس نے خسرو پاشا کی مزاحمت پر غالب آنے کی تدبیریں اختیار کیں۔ خسرو پاشا نے اپنے آپ کو اپنی قسمت کے حوالے کر دیا اور ۲۹ شعبان ۱۰۴۱ھ/ ۲۱ مارچ ۱۶۳۲ء کو اسے گلا گھونٹ کر مار دیا گیا۔ اس کا سر قسطنطینیہ بھیجا گیا جہاں رجب پاشا کے قتل کے بعد ہی بغاوت فرو ہو سکی (۱۸ مئی)۔

خسرو پاشا اپنی وفات کے بعد ایک دلاور شخص کی حیثیت سے مشہور ہوا، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ خونریزی اور [illegible] کا عادی تھا۔ جو شخص بھی اس کی مخالفت میں سر اٹھاتا، وہ اسے موت کے گھاٹ اتار دیتا۔ چنانچہ جن راستوں سے اس کا گزر ہوتا، وہ مقتولوں کے خون سے رنگین ہو جاتے تھے۔ نعیما نے اس کی حربی صلاحیت پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے کیونکہ بغداد پر حملہ کرنے سے پہلے اس نے بڑے وقت اور اپنے سپاہیوں کو چھوٹی موٹی فتوحات میں ضائع کیا۔ اس نے اسکی شہر اور قونیہ کی درمیانی شاہراہ پر ایک خان (سرای) تعمیر کرائی جو اس کے نام سے موسوم ہے (دیکھیے Taeschner: *Das anatolische Wegenetz*، ۱: ۱۰۲ اور نقشہ)۔

مآخذ: بڑے بڑے مآخذ یہ ہیں: (۱) حاجی خلیفہ: فذلکہ، ص ۲۸۲ تا ۳۰۵؛ (۲) نعیما، ۱: ۳۵۳ تا ۵۱۵؛ (۳) عثمان زادہ: حدیقۃ الوزراء،

ص ۳۷ ببعد؛ (۴) سجلّ عثمانی، ۲ : ۲۷۴ (تاریخوں میں کچھ غلطیاں ہیں)؛ (۵) پیچوی Pecewi : تاریخ، ۲ : ۳۰۹ ببعد؛ (۶) مُنَجِّم باشی، ۳ : ۶۷۷ ببعد؛ (۷) von Hammer : *Histoire de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۸۳۷ء، ۹ : ۹۹ ببعد.

(۲) محمّد خسرو پاشا :

سلطان محمود دوم اور سلطان عبد المجید (اوّل) کے عہد حکومت کا ایک مدبر اور صدر اعظم تھا۔ پیدائش کے اعتبار سے وہ اَبخزی غلام تھا اور شروع میں اس نے چاؤش باشی سعید کے ملازم کی حیثیت سے اندرون محل سلطانی میں کام کیا تھا۔ ۱۲۰۹ھ / ۱۷۹۲ء میں وہ اپنے ہموطن کوچوک حسین پاشا کے ہمراہ جسے انہیں دنوں قپودان پاشا (امیر البحر) بنایا گیا تھا، مُہردار اور کہیا کے طور پر محل سے روانہ ہوا۔ اس نے اپنی انتظامی اور فوجی ملازمت کے دوران میں جلد جلد ترقی کی اور ۱۸۰۰ء میں اسے قرہ حصار کا ناظم بنا دیا گیا۔ وہ اس ترکی بیڑے کے ہمراہ تھا جو مارچ ۱۸۰۱ء میں کوچوک حسین پاشا کی قیادت میں مصر پہنچا۔ بعد میں اسے سکندریہ میں کماندار بنا دیا گیا۔ اسی سال کے ستمبر میں وہ وزیر کے عہدے پر ترقی پانے کے بعد مصر کا والی مقرر ہوا۔ خسرو پاشا جنوری ۱۸۰۲ء میں تزک و احتشام کے ساتھ قاہرہ میں داخل ہوا اور اس نے فوراً ہی مملوک امرا (Beys) کے خلاف فوجی کارروائی شروع کر دی، لیکن اس کی ناتجربہ کاری اور زرپرستی جس کی وجہ سے اس نے اپنے بہت سے ساتھیوں کو برطرف کر دیا تھا، اس کی ناکامی کا باعث ہوئی۔ مملوک امرا نے دوبارہ قوت حاصل کر لی اور خسرو البانوی فوج پر جو طاہر پاشا اور محمد علی کے ماتحت تھی، اپنا اقتدار قائم نہ رکھ سکا۔ مؤخر الذکر نے اس فوج کو بغاوت کرنے پر اکسایا اور ۳ مئی ۱۸۰۳ء کو انہوں نے خسرو پاشا کو قاہرہ چھوڑ کر دمیاط میں اپنا مورچہ بنانے پر مجبور کر دیا۔ ابتدا میں وہ البانوی فوجوں کے خلاف جو اب مملوکوں کے ساتھ مل گئی تھیں، کامیابی سے لڑتا رہا، لیکن جولائی ۱۸۰۳ء میں محمد علی اور عثمان بردیسی کی قیادت میں اتحادیوں نے دمیاط پر قبضہ کر لیا اور خسرو کو قید کر کے قاہرہ لے جایا گیا۔ اس اثنا میں باب عالی نے اس کی جگہ علی پاشا جزائرلی کو والی بنا دیا۔ اس کی قاہرہ سے بھاگ نکلنے کی کوشش ناکام رہی۔ ۱۲ مارچ ۱۸۰۴ء کو البانوی فوجوں نے مملوکوں کو شکست دے دی اور محمد علی نے پھر خسرو کے والی مصر ہونے کا اعلان کر دیا، لیکن اس کے دو ہی دن بعد طاہر پاشا جو اسی دوران میں فوت ہو چکا تھا، کے رشتے داروں کے اثر سے محمد علی کے انتظامات درہم برہم ہو گئے۔ خسرو کو رشید (Rosetta) بھیج دیا گیا جہاں سے اسے قسطنطینیہ جانے کی اجازت مل گئی۔ مصر میں پیش آنے والے ان واقعات کی وجہ سے خسرو کو محمد علی سے گہری عداوت ہو گئی کیونکہ وہ اسے بجا طور پر اپنی ناکامی کا سب سے بڑا سبب سمجھتا تھا۔

اس کے بعد خسرو پاشا نے متعدد ولایتوں کے والی کی حیثیت سے اپنی زندگی کا ایک لمبا دور شروع کیا۔ ۱۸۱۲ء کے آغاز سے ۱۸۱۷ء تک وہ قپودان پاشا رہا اور دوبارہ دسمبر ۱۸۲۲ء سے فروری ۱۸۲۷ء تک اسی عہدے پر فائز رہا۔ اس آخری دور میں اس نے مسولونگی Missolonghi کی فتح میں حصہ لیا (اپریل ۱۸۲۶ء)۔ جب اسے ینی چریوں کے قتل عام کی خبر ملی تو اس نے اصلاحات میں اپنی سرگرمی کے اظہار کے لیے اپنے بیڑے کے سب ینی چری سپاہیوں کو سمندر میں پھنکوا دیا۔ ۹ مئی ۱۸۲۷ء کو وہ قسطنطینیہ میں سر عسکر ہو گیا اور اس عہدے پر ۱۱ نومبر ۱۸۳۶ء تک فائز رہا۔

اس زمانے میں اس کی قوت غیر محدود تھی ۔ اگرچہ اس نے تعلیم نہیں پائی تھی (اس نے کبھی لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا تھا) تاہم اسے اصلاحات سے جو شغف تھا اس کی بنا پر سلطان محمود اور کسی پر اتنا مہربان نہ تھا جتنا اس پر تھا ۔ اسی نے سلطان کو سب سے پہلے ایک ایسا فوجی دستہ پیش کیا تھا، جسے جدید طریقے پر تربیت دی گئی تھی ۔ اس کے علاوہ وزیر شرطہ (پولیس) کے عہدے پر رہ کر اس نے سلطنت کے دوسرے حصوں میں گڑبڑ پیدا ہونے کے باوجود دارالحکومت میں مکمل طور پر امن و امان قائم رکھا ۔ لوگ اسے ''توپل پاشا'' کہتے تھے اور اس سے بہت ڈرتے تھے ۔ بقول روزن Rosen ''وہ ترکی حکام کی ساز باز کی روح و روان تھا'' ۔ اس نے اپنے گرد و پیش بہت سے موالی اور متوسلین جمع کر لیے تھے جن میں بعض نے ''داماد'' کا مرتبہ بھی حاصل کر لیا، مثلاً اس کے متبنّی خلیل پاشا نے ۔ فون مولتکہ Von Moltke نے جو ۱۸۳۵ء میں نئی ترکی فوج کی تعلیم و تربیت کے لیے قسطنطنیہ گیا تھا، اس سر عسکر کا حلیہ بیان کیا ہے جو اس وقت تک خاصا معمر ہو چکا تھا ۔ وہ ایک سن رسیدہ انسان تھا جو بہت چست و چالاک اور مستعد تھا؛ اس کا چہرہ سرخ اور بال سفید تھے (تاریخ لطفی میں اس کی ایک تصویر دی گئی ہے، ج ۸، قسطنطنیہ ۱۳۲۸ھ، ص ۸۶) ۔ تاہم محمد علی کی مصری فوج کے خلاف ترکی فوج کی کارروائی پر خسرو پاشا کا اثر بہت تباہ کن ثابت ہوا ۔ حسد کی وجہ سے اس نے شام میں حسین پاشا (اپریل ۱۸۳۲ء) اور رشید پاشا (جنگ قونیہ ۲۱ دسمبر ۱۸۳۲ء) کے منصوبوں کو پورا نہ ہونے دیا، لہٰذا ترکوں کی ناکامی کو بہت حد تک اس سے منسوب کیا جا سکتا ہے ۔ جو انقلابی دور اس کے بعد شروع ہوا اس کی سیاسی ریشہ دوانیوں میں اس نے بہت کم حصہ لیا ۔ اس نے نہ تو روسی اور نہ فرانسیسی ہی اثر کے لیے کبھی کوئی نمایاں ہمدردی ظاہر کی ۔ آخر کار نومبر ۱۸۳۶ء میں خسرو پاشا قدامت پسند جماعت کے رسوخ اور اس وبا کے سبب جو ان آخری برسوں میں قسطنطنیہ میں تباہی پھیلا رہی تھی، معزول کر دیا گیا ۔ تاہم مارچ ۱۸۳۸ء میں مجلس وزرا کے صدر کی حیثیت سے ''رئیس شوری'' اور ''رئیس مجلس والی'' کے القاب کے ساتھ اسے دوبارہ حکومت کی رہنمائی کا موقع ملا ۔ اس وزارت میں نوعمر رشید پاشا وزیر امور خارجہ تھا ۔ نئی وزارت نے محکموں (تنظیمات خیریہ) کی تنظیم کا کام جاری رکھا ۔ ۱۸۳۹ء میں محمد علی سے دوبارہ جنگ شروع ہو گئی جس کا نتیجہ نزیب کی جنگ میں تباہ کن ثابت ہوا (۲۴ جون ۱۸۳۹ء) ۔ اس اثنا میں خسرو دارالسلطنت میں امن برقرار رکھنے میں کامیاب رہا یہاں تک کہ محمود دوم کی وفات پر بھی جو ۳۰ جون ۱۸۳۹ء کو واقع ہوئی، اس میں کوئی خلل نہیں پڑا ۔ اس طرح نوجوان عبدالمجید (اول) کی تخت نشینی کے وقت خسرو ہی وہ شخص تھا جو صدر اعظم کے عہدے کے لیے موزوں سمجھا گیا جو ایک عارضی موقوفی کے بعد دوبارہ قائم کر دیا گیا تھا ۔ فوج کی شکست اور بیڑے کی بربادی کی وجہ سے جو محمد علی سے جا ملا تھا، سلطنت کی حالت اس وقت بہت نازک ہو گئی تھی ۔ اس زمانے میں خسرو اپنے قدیم دشمن محمد علی والی مصر کے خلاف مزاحمت میں پیش پیش تھا لیکن اس نے مغربی طاقتوں سے سیاسی گفت و شنید میں بہت کم حصہ لیا، جس کا مقصد ترکی سلطنت کو بچانا تھا ۔ جو شخص امور خارجہ کی رہنمائی کرتا رہا، وہ رشید پاشا تھا اور اسی نے ۳ نومبر ۱۸۳۹ء کو مشہور و معروف ''خط شریف گلخانہ'' کے اعلان کرنے میں پیشقدمی

کی ۔ خسرو اس قماش کا آدمی نہ تھا کہ اسے اس قسم کی حکمت عملی پسند آتی، چنانچہ اس نے اس تقریب میں یونہی سا حصہ لیا ۔ رفتہ رفتہ خلیل پاشا کے تعاون سے جو اب سر عسکر ہو گیا تھا، قسطنطنیہ میں محمد علی کی ریشہ دوانیاں صدر اعظم کے اثر و رسوخ کی جڑوں کو کھوکھلا کرنے میں کامیاب ہو گئیں ۔ چنانچہ جون ۱۸۴۰ء میں سلطان نے اسے برطرف کر دیا اور جلا وطن کر کے رودستو Rodosto بھیج دیا ۔ اس سال کے اختتام پر قدامت پسندوں کا اثر قسطنطنیہ میں دوبارہ قائم ہو گیا؛ چنانچہ اسے واپس بلا لیا گیا اور وہ دوسری بار جنوری ۱۸۴۶ سے دسمبر ۱۸۴۷ء تک سر عسکر کے عہدے پر متمکن رہا ۔ آخر کار وہ ہمیشہ کے لیے ملازمت سے سبکدوش ہو گیا ۔ وضع قدیم کا یہ آخری ترکی صدر اعظم ۱۳ جمادی الآخرہ ۱۲۷۱ھ/ ۳ مارچ ۱۸۵۵ء کو تقریباً سو سال کی عمر میں لاولد فوت ہوا اور مقبرۂ ایوب رض انصاری میں ایک مخصوص ''تربت'' میں مدفون ہوا ۔ اسی جگہ اس کا قائم کردہ ایک کتبخانہ بھی ہے ۔ اپنی زندگی میں اس نے بیشمار دولت جمع کر لی تھی ۔ اس کے بہت سے پرانے غلام اور خادم سول اور فوجی ملازمت میں ترقی کر کے اعلیٰ عہدوں کو پہنچ گئے تھے،

مآخذ: (۱) جودت: تاریخ، قسطنطنیہ ۱۳۰۳ھ، ۵: ۱۰۲، ۱۱۱ تا ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۸۴، ۱۹۳، ۲۱۲؛ (۲) لطفی: تاریخ، ج ۲ تا ۷، قسطنطنیہ ۱۲۹۰ تا ۱۳۰۶ھ، بمواضع کثیرہ، ج ۸، قسطنطنیہ ۱۳۲۸ھ، طبع عبدالرحمن شرف، ص ۷۸، ۱۳۱؛ (۳) ثریا آفندی: سجل عثمانی، ۲: ۲۷۵؛ (۴) الجبرتی: عجائب الآثار، بولاق ۱۲۹۰ھ، ج ۱؛ (۵) Felix Mengin: *Histoire de l'Egypte sous le gouvernement de Mohammed Aly*، پیرس ۱۸۲۳ء، ۱: ۱۶ تا ۱۸، ۲۹، ۳۹، ۴۷، ۹۰ ببعد؛ (۶) H. von Moltke: *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*، برلن ۱۸۹۳ء، ص ۳۰ تا ۳۳، ۱۰۵، ۲۶۸؛ (۷) G. Rosen: *Geschichte der Türkei*، لائپزگ ۱۸۶۶ء، خصوصاً ۱: ۲۳۵ تا ۲۳۷ ۔

(J. H. KRAMERS)

* **خسرو سلطان**: جہانگیر کا بڑا بیٹا جو راجا بھگوان داس کی بیٹی کے بطن سے تھا، لاہور میں ۱۵۸۷ء میں پیدا ہوا ۔ اس کا دادا شہنشاہ اکبر اسے بہت چاہتا تھا اور وہ شاید اسے اپنا جانشین بنانا چاہتا تھا ۔ اس نے اپنے والد کے عہد حکومت کے پہلے ہی سال میں اس کے خلاف بغاوت کی جس میں اس نے شکست کھائی اور قید کر لیا گیا ۔ پھر اس نے افغانستان میں ایک دوسری سازش کی جس کا پتا چلنے پر آزادی کے ایک وقفے کے سوا اس کی تمام عمر قید ہی میں گذری ۔ ۱۶۲۲ء میں اس نے دکن میں برہان پور کے قریب اسیر گڑھ میں وفات پائی، اغلب یہ ہے کہ شاہجہان نے اسے قتل کرا دیا تھا ۔ اس کی بہن نے اسے الہ آباد کے خسرو باغ میں دفن کرا دیا ۔ اس کے دو بیٹے داور بخش جسے بلاقی بھی کہتے ہیں اور گرشاسپ، شاہجہان کی تخت نشینی پر مار ڈالے گئے ۔ دیکھیے عمل صالح اور توزک جہانگیری، (O.T.F.)، ج ۱ و ۲؛ *J.R.A.S.* بابت ۱۹۰۷ء ۔

(H. BEVERIDGE)

* **خسرو شاہ**: رک بہ غزنویہ ۔

* **خسرو فیروز**: الملک الرحیم ابو نصر بن ابی کالیجار بویہی خاندان کا ایک رکن تھا جسے جمادی الاولیٰ ۴۴۰ھ/اکتوبر ۱۰۴۸ء میں ابو کالیجار [رک بان] کی وفات کے بعد عراق کا امیر تسلیم کر لیا گیا ۔ اسی دوران میں اس کے بھائی ابو منصور فولاد ستون نے شیراز پر قبضہ کر لیا ۔ اس کے جلد ہی بعد خسرو فیروز نے اپنے ایک اور بھائی ابو سعید خسرو شاہ کی سرکردگی میں ایک فوج شیراز کی طرف

بھیجی۔ شہر کو اطاعت قبول کرنی پڑی اور ابو منصور کو قید کر لیا گیا (شوال ۴۴۰ھ / مارچ اپریل ۱۰۴۹ء)، لیکن کچھ عرصے بعد اسے رہا کر دیا گیا۔ اس نے دوبارہ شیراز کو فتح کر لیا اور اهواز کے ایک حصے پر بھی قابض ہو گیا، مگر دوسرے سال ربیع الآخر میں (اگست - ستمبر ۱۰۵۰ء) خسرو فیروز نے اهواز پر چڑھائی کی اور جلد ہی عسکر مُکرم کو فتح کر لیا۔ محرم ۴۴۳ھ / مئی - جون ۱۰۵۱ء میں اهواز پر عربوں اور کردوں نے یورش کی۔ جب وہ سُرق کو تخت و تاراج کر چکے تو خسرو شاہ کی فوج نے انھیں فرار ہونے پر مجبور کر دیا۔ مؤخر الذکر پھر عسکر مکرم سے چلا گیا کیونکہ ابومنصور کرد سردار ”ہزار اسپ“ نامی کے ساتھ مل کر تُستر پر فوجکشی کرنا چاهتا تھا لیکن خسرو فیروز اس پر سبقت کرنے میں کامیاب ہو گیا اور جب ہراول دستوں کی جھڑپ ہوئی تو ابو منصور اور ہزار اسپ کو پسپا ہونا پڑا۔ ایک خونریز جنگ کے بعد خسرو فیروز نے رام ہرمز بھی لے لیا اور اسی اثنا میں ابوسعد نے اصطخر اور شیراز دونوں کو فتح کر لیا۔ اسی دوران میں ابو منصور سلجوقی امیر طغرل بیگ سے امداد کی درخواست کر چکا تھا۔ مؤخر الذکر نے اسے امدادی فوج بھیجی اور دو دن کی جنگ کے بعد خسرو فیروز کو پیچھے ہٹ کر واسط آنا پڑا (آخر ربیع الآخر / ستمبر ۱۰۵۱ء)۔ ۴۴۴ھ / ۱۰۵۲ء میں خسرو فیروز کی فوجوں نے بصرہ فتح کیا۔ وہاں کے والی ابو علی نے جو اسی کا ایک بھائی تھا، فرار ہو کر اپنے آپ کو بچا لیا، اور اصفہان جا کر طغرل بیگ کے ہاں پناہ گزین ہوا۔ خسرو فیروز نے پھر ہزار اسپ سے صلح کر لی۔ اگلے برس ابو منصور نے ابو سعد کو نکال باہر کیا اور دوبارہ شیراز کا مالک بن گیا۔ محرم ۴۴۷ھ / اپریل ۱۰۵۵ء میں فولاد نامی ایک دیلمی سردار نے اس شہر پر قبضہ کر لیا اور ابو منصور کو مار بھگایا، فولاد کے اس اعلان کے باوجود کہ وہ خسرو فیروز اور ابو سعد کی اطاعت قبول کر لے گا، انھوں نے اس کا اعتبار نہ کیا اور ابو سعد نے ابو منصور کے ساتھ مل کر شیراز پر چڑھائی کر دی۔ ایک طویل محاصرے کے بعد فولاد کو شیراز چھوڑ کر بھاگنا پڑا اور ان دونوں بھائیوں نے خسرو فیروز کی جانب سے شہر پر تسلّط جما لیا۔ اسی سال بویہی خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ طغرل بیگ نے حج کے لیے مکّے جانے کے بہانے سے بغداد میں داخلے کی اجازت چاہی اور خلیفہ القائم نے اس کی یہ درخواست منظور کر لی۔ ۲۲ رمضان ۴۴۷ھ / ۱۵ دسمبر ۱۰۵۵ء کو بغداد میں اس کے نام کا خطبہ پڑھا گیا اور تین دن بعد وہ باقاعدہ طور پر شہر میں داخل ہوا۔ لیکن چونکہ بغداد کے لوگوں نے طغرل کی اجنبی سپاہ کے خلاف سر اٹھایا اس لیے طغرل بیگ نے خلیفہ کے احتجاج کے باوجود خسرو فیروز کو اس الزام میں گرفتار کر لیا کہ اس نے یہ شورش پھیلائی تھی۔ وہ ۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ - ۱۰۵۹ء میں رَی کے قلعے میں بحالت قید فوت ہو گیا.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع تورنبرگ، ۹ : ۳۲۷ ببعد؛ (۲) ابن خلدون: العبر، ۴ : ۴۸۸ تا ۴۹۳؛ (۳) Wilken: *Gesch. der Sultane aus d. Geschl. Bujeh nach Mirchond*، ص ۱۸؛ (۴) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۳ : ۸۰ ببعد، ۹۳ تا ۹۷.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

خُسرو ملک: رک بہ غزنویہ.

خُسرو (مُلّا): دولت عثمانیہ کا ایک مشہور فقیہ جس کا اصلی نام محمد بن فرامرز ابن علی محمد خسرو تھا۔ ایک بیان کے مطابق وہ ترکمان نسل (قبیلۂ ورسق) سے تھا اور قرہ‌جین کے گاؤں میں پیدا ہوا (جو سیواس اور توقات کے بیچ درمیان واقع ہے)۔

لیکن بعض اور بیانات کی رو سے وہ فرنگی نسل کا تھا، یعنی ایک نو مسلم فرانسیسی امیر کا بیٹا تھا۔ سعد الدین کا بیان ہے کہ اس کا باپ رُومی نسل سے تھا۔ خُسرو نے تفتازانی کے مشہور و معروف شاگرد بُرہان الدین حیدر الہروی کی شاگردی اختیار کی (قب Islam، ۱ : ۶؛ اور سعد الدین : تاج التواریخ، ۲ : ۴۳۰)، اور ادرنہ کے 'شاہ ملک' مدرسے میں ایک مدرس کے طور پر اس کا تقرر ہوا۔ ۸۴۸ھ / ۱۴۴۴ء میں ادرنہ کا قاضی مقرر ہوا اور اس کے بعد رومیلیا کا قاضی عسکر۔ وہ قسطنطینیہ کے سب سے پہلے قاضی خضر بیگ [رک بآں] کی وفات پر اس کا جانشین ہوا اور اس اثنا میں ایا صوفیا میں مدرس بھی رہا۔ لیکن اس بات سے رنجیدہ خاطر ہو کر کہ ملا کُرانی کو ترقی دے کر اس سے اعلی رتبہ دے دیا گیا ہے، وہ ۸۶۷ھ / ۱۴۶۲ء میں بروسہ چلا گیا جہاں اس نے ایک مدرسہ تعمیر کرایا۔ ۸۷۴ھ / ۱۴۶۹ء میں سلطان کے حکم سے وہ استانبول آیا اور شیخ الاسلام مقرر ہوا اور وہیں ۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کے جسد خاکی کو بروسہ لے گئے اور اسے اس کی اپنی بنا کردہ مسجد کے صحن میں دفن کیا گیا۔ اس نے استانبول میں بھی ایک مسجد تعمیر کرائی تھی جو اس کے نام سے موسوم تھی (قب حافظ حسین : حدیقۃ الجوامع، ۱ : ۲۰۱؛ GOR : J. von Hammer، ۹ : ۸۷، عدد ۴۲۸)۔

ملا خسرو ایک مشہور و معروف فقیہ تھا اور اس کے بہت سے شاگردوں نے بھی بعد کے زمانے میں ناموری حاصل کی۔ ایک مصنف کی حیثیت سے بھی اس نے بڑی شہرت پائی۔ اس کی دو اہم تصانیف (جن پر اکثر حاشیے لکھے گئے ہیں) مندرجۂ ذیل ہیں : دُرَر الحُکّام فی شرح غُرَر الاحکام، جس میں فقہی احکام کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ یہ ۸۷۷ تا ۸۸۳ھ / ۱۴۷۳، تا ۱۴۷۷ء [بہ تصحیح ۱۴۷۸ء] میں لکھی گئی (مطبوعۂ قاہرہ ۱۲۹۴ تا ۱۳۰۵ھ)۔ دوسری تصنیف موسومہ ''مرقاۃ الوصول فی علم الاصول''، اصول فقہ پر ہے (مطبوعۂ قاہرہ ۱۲۶۲ھ، استانبول ۱۳۰۴ھ)۔ اس کی دیگر تصانیف کے لیے قب GOR : J. von Hammer، ۲ : ۵۸۹ ببعد، اور GAL. : Brockelmann، ج ۲ : ۲۲۶ ببعد۔

مآخذ : (۱) طاش کوپروزادہ مجدی : شقائق النعمانیہ، ۱ : ۱۳۵ تا ۱۳۹؛ (۲) سعد الدین : تاج التواریخ، ۲ : ۴۶۲ تا ۴۶۵؛ (۳) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۵۳؛ (۴) Travels طبع J. v. Hammer، ۲، ۱ : ۲۷؛ (۵) السیّد اسمٰعیل بلیغ بروسوی : گلدستۂ ریاض عرفان، بروسہ ۱۳۰۲ھ، ص ۲۵۸ ببعد؛ (۶) سجلّ عثمانی، ۲ : ۲۷۱ ببعد؛ (۷) عثمانیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۳ھ، ص ۳۲۸ ببعد (مع اس کی تصانیف کے نمونوں کے)؛ (۸) بروسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳ھ، ص ۲۹۲ ببعد (جہاں اس کی دستی تحریروں کے بارے میں چند اشارے ہیں)؛ (۹) براکلمان : GAL، ۲ : ۲۲۶ تا ۲۲۷۔

(Franz Barbinger)

خُسوف : رک بہ کسوف۔ *

الخَشَبات : (جمع الخشبہ لکڑی کا کھمبا)، عبادان کے قریب خلیج فارس میں روشنی کے میناروں کو اس نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔ خوارزمی کی کتاب مفاتیح العلوم (ایڈیشن v. Vloten، ص ۱۲۴) میں ان کا ذکر یوں آیا ہے کہ وہ سمندر میں نصب کیے ہوئے ستون تھے جن پر رات کے وقت چراغ روشن کیے جاتے تھے۔ ناصر خسرو (سفر نامہ مرتبۂ شیفر Schefer، متن، ص ۹۰، ترجمہ ص ۲۴۶) کے بیان کے مطابق یہ ساگوان کی لکڑی کے چار ستون تھے جو سطح سمندر سے ۴۰ فٹ بلند تھے۔ ان کے اوپر ایک چبوترا تھا جس پر نگہبان کے لیے ایک چھوٹا سا کمرہ بنا ہوا تھا۔ یہ نگہبان *

چراغ روشن کرتا تھا جن کے چاروں طرف ہوا سے بچاؤ کے لیے شیشے لگے ہوے تھے - یہ چراغ جہازوں کی رہنمائی کرتے تھے اور ان کے ذریعے بحری قزاقوں کی آمد کی خبر بھی دی جاتی تھی - ان مقامات کے نام جہاں یہ روشنی کے مینار نصب تھے، مندرجۂ ذیل کتابوں میں مذکور ہیں:

(۱) *Bibl. Geog. Arab*، ج ۴، *Gloss*، ص ۲۲۵؛ (۲) E. Wiedemann: *Über leuchtfeuer beiden Muslimen*، *Arch. f. Gesch d. Naturwissensch u. d. Tecknik*، ج ۲، ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۱ تا ۱۵۴؛ (۳) A. Mez: *Die Renaissance des Islams*، ۱۹۲۲ء، ص ۴۷۹.

(E. WIEDEMANN)

* **خَشَبِیَّة**: "لٹھ باز" دراصل کوفے کے ان موالی کا اہانت آمیز نام تھا جو لاٹھیوں (خُشُب، واحد خَشَبة) سے مسلح تھے اور المختار [رک بآں] کے ساتھیوں کا جزء غالب تھے اور اس کے سپہ سالاروں مثلاً ابراہیم بن مالک الاشتر کی سرکردگی میں جنگ میں شریک ہوے (ابن قتیبہ: کتاب المعارف، مرتبۂ Wüstenfeld، ص ۳۰۰؛ ابن رُستہ: الاعلاق النفیسہ، BGA، ۷: ۲۱۸؛ الطبری: تاریخ، مرتبۂ De Goeje، ۲: ۶۸۳، سطر ۱۶، ۱۷۹۸، سطر ۴ بعد؛ الاغانی، ۵: ۱۵۵ (سطر ۱۷ بعد؛ المسعودی: مروج الذہب، مطبوعۂ پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء، ۵: ۲۲۶، سطر ۸ بعد، ۲۲۷، سطر ۷ بعد؛ وہی مصنف: التنبیه و الاشراف، BGA، ۸: ۳۱۳، سطر ۴ بعد؛ مختار بن طاہر المقدسی: البدء و التاریخ، مرتبۂ Huart، ۵: ۱۳۳، سطر ۱۰ تا ۱۲؛ ابن الاثیر: الکامل، مرتبۂ Tornberg، ۴: ۲۰۷، سطر ۱۱؛ مجد الدین ابن الاثیر: النہایة فی غریب الحدیث، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱: ۲۹۳ اور نیچے (لسان العرب)، ج ۱: ۳۴۰، سطر ۱۰ بعد؛ تاج العروس ۱: ۲۳۴، سطر ۲۵ بعد).

جن سپاہیوں نے المختار کے حکم سے مکے پر چڑھائی کی اور محمد بن الحنفیّہ [رک بآں] کو عبد اللہ بن الزبیر [رک بآں] کی قید سے رہائی دلوائی، انہیں خشبیہ کہا گیا ہے (الطبری: کتاب مذکور، ۲: ۶۹۳ بعد؛ ابن سعد: الطبقات، طبع Sachau، ۵: ۷۴، سطر ۱۶ بعد؛ قب ص ۷۶، سطر ۱۵ بعد؛ ابن الاثیر: الکامل، ۴: ۲۰۶) - بظاہر وہ خود اپنے ڈنڈوں کو "کافر کوبات" (کافر کوب کی جمع؛ کوب از فارسی "کوفتن" بمعنی کوٹنا یا مارنا) کہتے تھے (الطبری: کتاب مذکور، ۲: ۶۹۴، سطر ۱۵؛ ابن الاثیر: کتاب مذکور، ۴: ۲۰۷ وغیرہ) - بعد کے زمانے میں اس قسم کے ہتیار ابو مسلم [رک بآں] کے ساتھیوں کے پاس بھی پائے گئے (الدینوری: الاخبار الطوال، مرتبۂ Rosen، ص ۳۵۹، سطر ۲۰ بعد؛ الاغانی، ۴: ۹۳، سطر ۲۱؛ قب G. van. Vloten: *Recherches etc.* در *Verh. K. Ak. Amst.*، Afd. Letterk، ۱۸۹۴ء، ۱/۳: ۶۷)، اور ۲۵۱ھ/۸۶۵ء میں بغداد کی خانہ جنگی کے زمانے میں انہیں عوام میں تقسیم کیا گیا تھا - (الطبری، کتاب مذکور، ۳: ۱۵۸۶، سطر ۱۳، ۱۵۸۷، سطر ۴، ۱۵۸۹، سطر ۷؛ ابن الاثیر: کتاب مذکور، ۷: ۹۹، سطر ۵) - الجاحظ (ثلاث رسائل، طبع v. Vloten، De Goeje، ص ۹۱۱) "کافر کوبات" کا ذکر ترکوں کے ہتیاروں کے طور پر کرتا ہے.

ابن الاثیر (الکامل، ۴: ۲۰۷ س ۲۳) کا یہ بیان کہ ابن الحنفیہ کو رہائی دلانے والے اس وجہ سے ڈنڈے ساتھ لیکر آئے تھے کہ وہ حرم کے اندر تلواروں کا استعمال نہیں کرنا چاہتے تھے، اتنا ہی بعید از قیاس ہے جتنی کہ وہ تشریح جو خشبیہ کے نام کو لکڑیوں کے اس ڈھیر کی طرف منسوب کرتی ہے جسے ابن الزبیر نے ابن الحنفیہ کے محبس کے باہر یہ دھمکی دیتے ہوے اکٹھا کیا تھا کہ وہ

انھیں اور ان کے ساتھی قیدیوں کو زندہ جلا دے گا۔

جہاں تک عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا تعلق ہے جس میں خشبیة کے پیچھے نماز پڑھنے کا ذکر ہے، خشبیہ کی تشریح یوں کی گئی ہے کہ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے عزت و احترام کے ساتھ اس کھنبے یا درخت کے تنے (= خَشَبَہ) کو رکھ چھوڑا تھا، جس پر زید بن علی رضی اللہ عنہ کو پھانسی دی گئی تھی لیکن جیسا کہ مجد الدین ابن الاثیر (کتاب مذکور) نے لکھا ہے، یہ تشریح تاریخی تسلسل اور متین کے اعتبار سے ناقابل قبول ہے.

ابن حَزم کے ایک بیان کے مطابق خشبیہ یہ سمجھتے تھے کہ مہدی موعود کے ظہور سے پہلے لوہے کے ہتیاروں کا رکھنا جائز نہیں (الفصل فی الملل و الاھواء و النحل، قلمی نسخہ لائڈن ۴۸۰ ب، ورق ۱۳۸ ب؛ قب I. Friedländer: *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm*، طبع New Haven، ۱۹۰۹ء، ۱ : ۶۳، حاشیہ ۱).

چونکہ ''انتقام حسین'' (یا لثارات الحسین) خشبیہ کا نعرۂ جنگ تھا (مثلاً الطبری: کتاب مذکور، ۲ : ۶۹۹، سطر ۱۳) اس وجہ سے یہ ممکن ہے کہ انھیں بجائے اس نام کے ''حسینیہ'' کے نام سے موسوم کیا جاتا رہا ہو، جو رسم الخط کے اعتبار سے خشبیہ سے ملتا جلتا ہے لیکن بعض جگہ (جیسے ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ج ۱، ص ۱۹۰، سطر ۱۷ ببعد اور ابن بدرون شرح قصیدۂ ابن عبدون، طبع ڈوزی Dozy، ص ۱۸۷، سطر ۱۲ تا ۱۴) مؤخر الذکر اصطلاح (حسینیہ) ہی کو صحیح سمجھنا مناسب ہوگا).

اسی طرح الکیسانیہ [رک باں] کا دوسرا نام الخشبیہ تھا اور پھر اس نام سے ان لوگوں کو موسوم کیا گیا جو اپنے بعض عقائد مثلاً رجعت [رک باں] اور تناسخ [رک باں] میں الکیسانیہ سے مطابقت رکھتے تھے۔ چنانچہ اس فرقے کا ایک شاعر کُثَیِّر بھی الخشبی کہلاتا تھا اور اس کے متعلق روایت ہے کہ وہ ایک اور شاعر حُنَیف الاسدی کی ترغیب سے خشبیہ میں شامل ہو گیا تھا۔ (الاغانی، ۸ : ۳۳، سطر ۶ و ۲۰ تا ۲۴، ص ۳۳ س ۲۰؛ ۱۱ : ۷۴، سطر ۲۲ ببعد جہاں خَندق کی جگہ حُنَیف پڑھنا چاہیے).

محمد بن احمد الخوارزمی کے قول کے مطابق (مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ص ۲۹ سطر ۵ ببعد) خشبیہ کا نام الزیدیہ کے ایک گروہ کے لیے استعمال ہوتا تھا جو بظاہر ایک غیر معروف شخص صُرخاب الطبری کے نام پر ''صُرخابیہ'' کہلاتا تھا۔ ممکن ہے کہ وہی یہ صُرخاب ہو جس نے حسن بن زید [رک باں] کے زمانے میں کچھ سرگرمی دکھائی تھی (قب ابن اسفندیار [History of Tabaristan] مترجمۂ ای۔ جی۔ براؤن E.G. Browne، سلسلۂ یادگار گب، ج ۲، لائڈن - لنڈن ۱۹۰۵ء، بمدد اشاریہ)۔ بہر کیف اس بات کو غیر متعین چھوڑ دینا چاہیے کہ خشبیہ کا نام ان کے مخصوص ہتیاروں کی وجہ سے تھا یا اس سبب سے کہ یہ لوگ کیسانی عقائد سے متاثر ہو گئے تھے۔ یہی بیان ابوالمعالی کی کتاب بیان الادیان، در *Chrestomathie persane* طبع Ch. Schefer، ج ۱، (*P.E.L.O.V.*، سلسلۂ دوم)، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۱۵۰، سطر ۱۸، میں بھی ہے جہاں صرحات کی جگہ صُرخاب پڑھنا چاہیے.

ایک اور بیان کے مطابق جو اللیث (واضح طور پر ابن المظفر) کی سند سے دیا گیا ہے، جَہْمِیّہ فرقے کی ایک شاخ کا نام بھی الخشبیہ تھا [رک بہ جہم بن صفوان] جس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ کلام نہیں کرتا اور قرآن مخلوق ہے (لسان العرب، ۱ : ۳۴۳ سطر ۹ اور تاج العروس، ۱ : ۲۴۳ سطر ۲۵).

مآخذ : (علاوہ مذکورۂ بالا کتابوں کے : (۱)

السمعانی: الانساب (سلسلۂ یادگار گب، عدد ۲۰)، لائڈن۔ لنڈن ۱۹۱۲ء، ورق ۱۹۹ ب؛ (۲) الطبری: تاریخ، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ خ ش ب اور ک ف ر؛ (۳) BGA، ج ۴، فرہنگ، ص ۲۷۸؛ (۴) H.D. van Gelder: *Mohtar de valsche Profeet*، تحقیقی مقالہ، لائڈن ۱۸۸۸ء، ص ۷۱ تا ۷۲؛ (۵) Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Phil. hist. Kl. N.F.)، عدد ۲، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۸۰؛ (۶) H. Banning: *Muhammad ibn al-Hanafija*، تحقیقی مقالہ، Erlangen ۱۹۰۹ء، ص ۴۹ ببعد؛ (۷) Isr. Friedländer: *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm*، (*J.A.O.S.*، ج ۲۸، ۲۹)، عدد ۲، ۹۳ تا ۹۵۔

(C. van ARENDONK)

* **اَلْخَصِیْبِی**: ابوبکر الحسن بن الخصیب، [الفارسی الکوفی]، ایک مشہور ایرانی الاصل عرب منجّم جس کا ذکر قرون وسطٰی کے عیسائیوں کی علم نجوم پر تصانیف میں Albubather کے نام سے اکثر ملتا ہے۔ وہ تیسری صدی ہجری [بقول وو، لائڈن دوسری صدی ہجری] میں ہوا، اس لیے کہ احمد بن ابی طاہر طَیْفور (متوفی ۲۸۰ھ/۸۹۳ء) نے اپنی تصنیف کتاب بغداد میں اس کا ذکر بطور اپنے ایک ہم عصر کے کیا ہے۔ اس کی تصنیف کا لاطینی ترجمہ موسومہ *Liber de Nativitatibus* (جس کے شروع کی عبارت یہ ہے: ("*Dixit Albubather magni Alchasili Alcharsi filius*") پیڈوا (Padua) کے ایک شخص Salio Canonicus نے ۱۲۱۸ء میں کیا تھا۔ [وو، لائڈن میں Tivoli کے Plato کا نام بطور مترجم ذکر کیا گیا ہے، یہ الخصیبی کی کتاب المغنی فی الموالید کا ترجمہ ہے]۔ یہ ترجمہ ۱۴۹۲ء میں وینس Venice میں چھپا اور دوبارہ ۱۵۰۱ء میں اور پھر ۱۵۴۰ء میں نیورنبرگ (Nürnberg) میں۔ الفاظ Alcharsi و Alchasili غالباً Alchasibi Alfarsi (الخصیبی الفارسی) کی تحریف ہیں۔ میونخ Munich کے ایک قلمی نسخے میں Alchasibi (الخصیبی) بھی درج ہے۔ [اس لاطینی ترجمے کے باعث الخصیبی کو یورپ میں بڑی شہرت حاصل ہوئی]۔ موالید کے نام سے جو دو کتابیں اسکوریال Escurial میں ہیں (Casiri، عدد ۹۳۵، ۹۷۳) اور جن میں سے ایک ابن عذراء الخصیبی سے منسوب ہے اور دوسری ابن الخصیب الکوفی سے، شاید اسی منجّم کے قلم سے ہیں، اگرچہ ممکن ہے کہ ان میں سے پہلی ابراہیم بن عذراء نے لکھی ہو۔

مآخذ: (۱) الفہرست (طبع Müller)، ۲۷۶؛ (۲) ابن القفطی (طبع Lippert)، ص ۱۶۰؛ (۳) کتاب بغداد (طبع Keller) عربی متن، ص ۱۹۲؛ (۴) Steinschneider: *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen*، در *Sitzungsber. der K. Akad. der Wissensch. in Wien*، قسم فلسفہ و تاریخ، ج ۱۴۹، عدد ۴، ص ۷۵؛ (۵) Suter، در *Abhandlgn. z. Geschichte de math. Wissensch.*، ۱۰: ۲۲ و ۱۶: ۱۶۲؛ [(۶) براکلمان، ۱: ۲۲۱، تکملہ، ۱: ۳۹۴]۔

(H. SUTER)

* **اَلْخَصِیْبِی**: ابوالعباس احمد بن عبید اللہ بن احمد بن الخصیب ایک وزیر تھا، جو رمضان ۳۱۳ھ/ نومبر ۹۲۵ء میں ابوالقاسم الخاقانی [رک بہ ابن خاقان (۳)] کی معزولی کے بعد وزارت کے عہدے پر متعین ہوا۔ الخصیبی اس وقت خلیفہ المقتدر کی والدہ کا کاتب خصوصی تھا۔ چونکہ اس نے اپنے فرائض منصبی سے غفلت برتی اور جبر و تشدد کے ذریعے روپیہ وصول کرکے لوگوں کو اپنا دشمن بنا لیا اس لیے پولیس کے افسر اعلٰی مؤنس کے مشورے سے اسے ذوالقعدہ ۳۱۴ھ / جنوری ۹۲۷ء میں معزول کر دیا

گیا اور علی بن عیسی [رک به ابن الجراح (۲)] کو اس کی جگه مقرر کر دیا گیا ۔ مؤخر الذکر کے دارالسلطنت پہنچنے تک عبید اللہ بن محمد الکواذی اس کے نائب کے طور پر کام کرتا رہا ۔ ۳۱۸ھ/ ۹۳۰ - ۹۳۱ء میں دوسرے وزیر ابن مخلد [رک بآں] نے الخصیبی کو فارس اور کرمان کی حکومت سپرد کر دی۔

الخصیبی اس وزیر کا بھی نام ہے جس کا تقرر محمد عبید اللہ کے بعد ذوالحجه ۳۲۱ھ/ دسمبر ۹۳۳ء میں ہوا اور جو خلیفه القاهر کی معزولی تک اپنے عہدے پر قائم رہا مگر ابن الاثیر (۸ : ۱۹۵) اور ابن خلدون (۳ : ۳۹۳) نے اس کا نام ابو العباس احمد بن عبید اللہ بن سلیمان الخصیبی لکھا ہے ۔ الخصیبی کی وفات ۳۲۸ھ/ ۹۴۰ء میں ہوئی۔

مآخذ: (۱) عریب، طبع ڈخویه، ص ۸۰ و ۱۰۹ و ۱۲۶ تا ۱۲۹ و ۱۵۰؛ (۲) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸ : ۱۱۶ ببعد؛ (۳) ابن الطقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۹۷ ببعد؛ (۴) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۳۷۴؛ (۵) Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۲ : ۵۵۷ ۔

(K.V. ZETTERSTÉEN)

* **خضر:** رک به الخضر.

* **خضر بیگ:** ایک عثمانی عالم اور شاعر، قسطنطینیه [رک بآں] کا قاضی القضاۃ، یکم ربیع الاول ۸۱۰ھ/ ۶ اگست ۱۴۰۷ء میں بمقام سیوری حصار پیدا ہوا تھا جہاں اس کا والد جلال الدین شہر کا قاضی تھا ۔ وہ ایک نامور خاندان سے تھا جس کا شجرۂ نسب خوجه نصر الدین سے ملتا تھا ۔ اس نے زیادہ تر ملا محمد یکان سے تعلیم پائی جس کی بیٹی سے بعد ازاں اس کی شادی ہو گئی ۔ تحصیل علم سے فراغت کے بعد وہ اپنے آبائی شہر میں پہلے قاضی اور پھر مدرس مقرر ہوا ۔ اس کے بعد بروسه [رک به برسه] میں پروفیسر مقرر ہوا اور پھر اینغول (Ainegöl) میں قاضی اور بالآخر ادرنه میں ایک تعلیمی عہدے پر فائز ہوا اور جب قسطنطینیه کا شہر فتح ہو گیا تو وہاں کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا ۔ اس کے تین بیٹے تھے : (۱) احمد پاشا مفتی برسه جس کا سنۂ وفات ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۵ء ہے اور جو زینی لی خاندان کے افراد کے ساتھ برسه میں مدفون ہوا)؛ (۲) سنان پاشا [رک بآں] اور (۳) یعقوب پاشا قاضی برسه (م ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء) جو ملا فناری کی مسجد میں دفن ہے ۔ یه تینوں اپنی خداداد ذہانت اور معتدبه ادبی کمالات کی وجه سے ممتاز تھے ۔ خود خضر بیگ علوم اسلامیه کا بڑا ماہر تھا اور تین بڑی اسلامی زبانوں (یعنی عربی، فارسی اور ترکی) کے ادبیات کے متعلق وسیع معلومات رکھتا تھا ۔ اس نے بحر بسیط میں ایک واعظانه نظم بعنوان النونیه فی العقائد لکھی (استانبول ۱۲۵۸ھ، ۳۲ ورق؛ قب ا/ر، سلسله ۵، ج ۳، ۱۸۵۴ء، ص ۲۲۲) جس کی کئی شرحیں لکھی گئی ہیں (مثلاً داؤد بن محمد القرصی کی شرح، قاہرہ ۱۲۹۷ھ، ۸۷ ورق) ۔ اس کے علاوہ اس کی اور بھی متعدد تصانیف ہیں جو بیشتر منظوم ہیں ۔ خضر بیگ کا انتقال (۸۶۳ھ/ ۱۴۵۸ - ۱۴۵۹ء) میں استانبول میں ہوا جہاں اسے قبرستان ایوب میں سپرد خاک کیا گیا ۔ اس نے ایک چھوٹی سی مسجد بنوائی تھی جو حاجی قادین کی مسجد کہلاتی ہے (دیکھیے حافظ حسین : حدیقة الجوامع، ۱ : ۸۵ ببعد (مع سوانح عمری)؛ نیز دیکھیے J. v. Hammer : *GOR*، ۹ : ۶۲، عدد ۱۵۸ ۔ اس کے مزار کے بارے میں دیکھیے حدیقة الجوامع، ۲ : ۲۱۸ س ۷ ۔ استانبول کے بالمقابل ایشیائی ساحل پر ایک گاؤں تھا جہاں اس کی بڑی جاگیریں تھیں ۔ یه گاؤں اب تک اس کے نام پر قاضی کوی یعنی قاضی کا گاؤں کہلاتا ہے۔

مآخذ: (۱) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۱۴۸، ۲۰۳؛ (۲) سعد الدین: تاج التواریخ، استانبول ۱۲۷۹ھ، ۲ : ۹۴۴ ببعد؛ (۳) طاش کوپری زادہ مجدی: الشقائق النعمانیہ، ۱ : ۱۱۰ ببعد؛ (۴) سجل عثمانی، ۲ : ۲۷۷؛ (۵) السید اسمٰعیل بلیغ بروسوی: گلدستۂ ریاض عرفان، برسہ ۱۳۰۲ھ، ص ۲۷۹ ببعد؛ (۶) J. v. Hammer: *GOR*، ۲ : ۵۴۶؛ (۷) وھی مصنف: *Gesch. d. osm. Dichtkunst*، ۱ : ۱۳۲؛ (۸) Ch. Rieu: *Brit. Mus., Turk. Mss.*، ص ۵ ب ببعد؛ (۹) براکلمان: *GAL*، ۲ : ۲۲۹؛ (۱۰) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱ : ۲۹۰ ببعد.

(FRANZ BABINGER)

* **خضر خان**: سید خضر خان فرمانروائے دہلی، سیّد خاندان کا بانی تھا۔ اس خاندان کا دور حکومت ۱۴۱۴ سے ۱۴۵۱ء تک ہے۔ خضر خان ملک سلیمان کا بیٹا تھا جو فیروز تغلق کے ایک امیر مردان دولت کا متبنّٰی تھا۔ خضر خان کو مردان دولت کی ملتان والی جاگیر ورثے میں ملی تھی، لیکن ۱۳۹۶ء میں دہلی پر نصرت شاہ کے غاصبانہ تسلّط کے زمانے میں اسے وہاں سے بیدخل کر دیا گیا۔ جب ۱۳۹۸ء میں تیمور نے ہندوستان پر چڑھائی کی تو خضر خان بھاگ کر میوات کے علاقے میں چلا گیا، لیکن دہلی فتح ہونے کے بعد وہ فاتح کی خدمت میں حاضر ہوا جس نے اسے ملتان اور دیپالپور کی جاگیریں عطا کر دیں، جہاں وہ محمود تغلق کے باقی ماندہ پر آشوب عہد حکومت میں خود مختارانہ حیثیت سے متمکن رہا۔ ۱۲ نومبر ۱۴۰۵ء میں اس نے دریاے ستلج کے کنارے سلطان محمود کے وزیر ملّو (اقبال خان) کو جو ملتان پر دوبارہ قبضہ جمانا چاہتا تھا شکست دے کر ہلاک کر دیا، اور دہلی کی سمت میں اپنے علاقے کو وسعت دے کر اس نے دارالسلطنت میں اپنے ہواخواہوں کی ایک جماعت قائم کر لی۔ ۱۴۱۲ء میں اس نے محمود تغلق کو دہلی میں محصور کر لیا لیکن اس کی یہ مہم کامیاب نہ ہو سکی، تاہم ۱۴۱۳ء میں محمود کی وفات کے بعد اس نے دوبارہ آ کر دولت خان کا محاصرہ کیا جسے امرائے دہلی نے اپنا قائد تسلیم کر لیا تھا، لیکن جب دولت خان کو یہ معلوم ہوا کہ محاصرین کو اندر داخل کرنے کی سازش کی جا رہی ہے تو اس نے شہر حوالے کر دیا۔ ۴ جون ۱۴۱۴ء کو دولت خان کو حصار فیروزہ میں قید کر دیا گیا اور اس کے تھوڑے عرصے بعد اسے قتل کر دیا گیا۔

خضر خان نے بادشاہ کا لقب اختیار کرنے سے اجتناب کیا اور اپنے آپ کو ''رایات اعلٰی'' (=بلند پرچم) کے لقب سے ملقب کرنے پر اکتفا کیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ تیمور کے بیٹے شاہرخ کو خراج بھیجتا تھا اور اسے اپنا آقا سمجھتا تھا۔

دہلی کی فرمانروائی حاصل کرنے کے بعد اس نے سب سے پہلے کٹھیر (روھیلکھنڈ) اور دوآبۂ گنگا (جمنا) کے باغی صوبوں کو دوبارہ مطیع بنایا اور ۱۴۱۶ء میں گوالیار میں اپنا اقتدار جمایا، سرھند میں طغان رئیس کی سرکردگی میں ترکوں کی جو بغاوت ہوئی تھی اسے فرو کیا اور ناگور سے گجرات کے فرمانروا احمد اوّل کے محاصرے کو اٹھوا دیا۔ ۱۴۱۷ء میں اس نے ترکوں کی بغاوت کے استیصال کی تکمیل کی اور ۱۴۱۸ء اور ۱۴۱۹ء میں کٹھیر میں امن و امان بحال کرنے میں مصروف رہا۔ مؤخر الذکر سال میں ایک باغی شخص ماچھی واڑہ میں نمودار ہوا جو اپنے کو سارنگ خان بتاتا تھا یعنی خضر خان کا وہ حریف قدیم جس نے ایک وقت میں اسے ملتان سے نکال دیا تھا، لیکن اسے روپڑ کے قریب شکست ہوئی اور وہ پہاڑوں میں بھاگ گیا اور ۱۴۲۰ء میں طغان رئیس نے اسے قتل کر دیا۔ پھر اسی سال کے

دوران میں دوآب اور کٹھیر میں دوبارہ فوج بھیجنے کی ضرورت پیش آئی اور طغان رئیس نے ضلع سرہند میں علم بغاوت بلند کیا۔ ۱۴۲۰ء میں خضر خان نے میوات کے علاقے میں اور گوالیار پر فوج کشی کی جہاں سے وہ اٹاوے کے راستے واپس ہوا۔ یہاں پہنچ کر وہ بیمار ہو گیا اور دہلی واپس آنے پر وہیں ۲۰ مئی ۱۴۲۱ء میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) یحیی بن احمد: تاریخ مبارک شاہی (قلمی نسخے کمیاب ہیں)؛ (۲) نظام الدین احمد: طبقات اکبری؛ (۳) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، مترجمۂ G. S. A. Ranking؛ (۴) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراھیمی؛ (۵) Edward Thomas: *Chronicles of the Pathan Kings of Dehli*.

(T.W. Haig)

⊗ **الخَضِر؏**: (= الخِضْر؛ [الخَضْر])؛ ایک مشہور [بزرگ شخصیت کا لقب] جن کا روایات اور حکایات میں اکثر ذکر آتا ہے۔ الخَضِر اصل میں ایک صفت ہے (یعنی وہ شخص جو سبز یا ہرا بھرا ہو)۔ [کہا جاتا ہے کہ وہ جہاں کہیں بیٹھتے وہ جگہ ہری بھری اور سرسبز ہو جاتی (تفسیر القاسمی، ۱۱: ۴۰۹۱)۔ ایک روایت میں ہے کہ جب وہ نماز پڑھتے تو ان کے آس پاس سبزہ نمودار ہو کر لہلہانے لگتا (تفسیر فتح القدیر، ۳: ۲۸۹)۔ اردو میں الخَضِر کی نسبت خِضْر زیادہ مروج ہے۔ ان کا نام بلیا بن ملکان بتایا جاتا ہے]۔

حضرت خضر کے متعلق جو روایتیں اور حکایتیں مشہور ہیں، ان کا تعلق قرآن مجید کے اس بیان سے ہے جو سورۂ الکہف (۱۸: ۶۰ تا ۸۲) میں مذکور ہے۔ [امام بخاریؒ نے روایت نقل کی ہے کہ حضرت موسیٰ؏ ایک دن بنو اسرائیل کے ایک اجتماع سے خطاب کر رہے تھے کہ ایک آدمی نے سوال کیا: ''لوگوں میں سب سے عالم کون ہے''؟ حضرت موسیٰ؏ نے جواب دیا: ''میں''۔ اس پر اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ؏ سے ناراض ہو گیا اور انہیں حکم دیا کہ وہ ''مجمع البحرین'' کے مقام پر میرے ایک بندے سے ملیں جو ان سے زیادہ عالم ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی حکم دیا کہ زنبیل میں ایک مچھلی ساتھ لے جائیں اور جہاں پہنچ کر مچھلی گم ہو جائے، وہاں حضرت خضر سے ملاقات ہو گی۔ اس ملاقات کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے]۔ چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے خادم (= فَتٰی) کے ساتھ سفر پر روانہ ہوے جس کی آخری منزل ''مَجْمع البحرین'' تھی۔ [سفر کے دوران حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ناشتہ طلب کیا تو خادم نے جواب میں کہا کہ وہ مچھلی تو حیران کن طریقے سے پانی میں چلی گئی تھی۔ موسیٰ؏ نے کہا کہ ہمیں اسی مقام پر پہنچنا تھا چنانچہ وہ واپس اس مقام پر پہنچے۔ وہاں ان کو خدا کا ایک برگزیدہ بندہ ملا۔ حضرت موسیٰ؏ نے اس بندۂ خدا (= خضر) سے نہایت مؤدبانہ انداز میں ساتھ ہونے کی اجازت طلب کی تاکہ وہ حضرت خضر؏ کے علوم باطن سے بہرہ ور ہو سکیں]۔ ان دونوں میں ایک طرح کا معاہدہ ہو گیا اور حضرت خضر؏ نے موسیٰ؏ سے شروع ہی میں کہہ دیا تھا کہ وہ (= موسیٰ؏) ان کے کاموں کو نہ سمجھ سکیں گے، لہٰذا حضرت خضر؏ نے تاکیداً کہا کہ وہ ان سے کسی بات کی تشریح طلب نہ کریں (اور یہ بھی بتا دیا کہ) انجام کار موسیٰ؏ ان کا ساتھ نہ دے سکیں گے۔ بہر حال وہ سفر پر روانہ ہو گئے جس کے دوران حضرت خضر؏ نے چند ایسی باتیں کیں جن کی وجہ سے حضرت موسیٰ؏ کے ہاتھ سے صبر کا دامن چھوٹ گیا اور وہ ان امور کی تشریح پوچھنے پر مجبور ہو گئے جس کے جواب میں حضرت خضر؏ بولے: ''کیا میں نے آپ سے پہلے ہی نہ کہہ دیا تھا کہ آپ میرے ساتھ صبر نہ کر سکیں گے''؟۔

بالآخر حضرت خضرؑ نے حضرت موسیٰؑ کا ساتھ چھوڑ دیا اور چلتے وقت انھیں اپنے افعال کی تشریح و توجیہ بتائی [: جس کشتی میں سوراخ کیا گیا تھا وہ چند غریبوں کی ملکیت تھی اور وہی کشتی ان کی روزی کا ذریعہ تھی؛ ایک ظالم بادشاہ لوگوں کی کشتیوں پر غاصبانہ قبضہ کر رہا تھا اور حضرت خضرؑ کا مقصد یہ تھا کہ کشتی کو ذرا عیب دار کر دیا جائے تاکہ بادشاہ قبضہ نہ کر پائے۔ ایک لڑکے کو اس لیے قتل کیا تھا کہ اگر وہ لڑکا زندہ رہتا تو کفر و سرکشی سے والدین کے لیے وبالِ جان بن جاتا؛ اللہ تعالٰی کو یہ منظور تھا کہ وہ لڑکا قتل کر دیا جائے اور اس کے بجائے والدین کو نیک اور رحمدل اولاد عطا کی جائے۔ گرنے والی دیوار کو اس لیے تعمیر کر دیا گیا کہ اس کے نیچے دو یتیم بچوں کے لیے خزانہ مدفون تھا اور ان کے باپ کی نیکی کے پیش نظر اللہ تعالٰی کو یہ پسند تھا کہ وہ جوان ہو کر اس خزانے کو خود استعمال میں لائیں؛ اگر دیوار گر جاتی تو دوسرے لوگ خزانے کو خورد برد کر لیتے۔

اس بندۂ خدا کا نام جمہور مفسرین نے "الخضر" بتایا ہے۔ حضرت موسیٰؑ و خضرؑ کے یہ واقعات عبرت و موعظت کے حامل ہیں۔ اس قصے میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی کا پیغام صرف بنی اسرائیل تک محدود نہیں۔ سلسلۂ اسرائیلی کے عظیم الشان نبی حضرت موسیٰؑ صرف ایک قوم کے لیے ہدایت لے کر آئے تھے، لیکن ان کے علاوہ بھی اللہ تعالٰی کے بعض بندے ایسے تھے جنھیں اللہ تعالٰی نے دوسری اقوام کے لیے نبی اور رسول بنا کر بھیجا تھا (حضرت خضر کے رسول ہونے کے متعلق دیکھیے الاصابہ، ص ۱۸۲ ببعد؛ نیز اس مقالے کے آخر میں؛) اور وہ بعض علوم باطن و معرفت میں موسیٰؑ سے بھی بڑھ کر تھے۔ النووی نے تہذیب الاسماء میں لکھا ہے کہ خضر بادشاہوں کے خاندان سے تھے۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ اپنی تمام تر عظمت و برتری کے باوجود تمام دنیا کے نجات دہندہ نہ تھے، بلکہ ان کا علم محدود اور صرف ایک قوم کے لیے تھا اور جامع کمالات صرف نبی آخر الزمان حضرت محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم ہی ہیں۔ اسرائیلی روایات میں بھی حضرت موسیٰؑ کے ایک سفر کا ذکر موجود ہے، جو آپ نے حبشہ کی طرف کیا تھا (بائیبل، العدد، ۱۲ : ۱)۔

مستند اور صحیح روایات کے مطابق سورۃ الکہف کے بیان میں موسیٰؑ سے مراد حضرت موسیٰؑ بن عمران ہیں جو بنی اسرائیل اور فرعون کی طرف بھیجے گئے تھے؛ فتٰی سے مراد حضرت موسیٰ کے شاگرد اور پہلے خلیفہ یوشعؑ بن نون ہیں جو اپنے استاد کی خدمت بھی کرتے تھے اور ان سے علم بھی حاصل کرتے تھے؛ عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا (= ہمارے بندوں میں سے ایک بندہ) سے مراد حضرت خضرؑ ہیں؛ مَجْمَعَ الْبَحْرَیْنِ (= دو سمندروں کا مجمع) کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ بعض مفسرین نے کہا کہ اس سے مراد وہ جگہ ہے جہاں باب المندب کے پاس بحر ہند اور بحر احمر ملتے ہیں؛ بعض نے کہا کہ طنجہ کے قریب جہاں بحر روم اور اوقیانوس ملتے ہیں؛ بعض کے نزدیک جہاں بحیرۂ قلزم اور بحیرۂ اردن ملتے ہیں، وغیرہ۔

بعض کا خیال ہے کہ حضرت خضرؑ نبی تھے اور بعض انھیں ولی قرار دیتے ہیں۔ حضرت خضر کے نبی ہونے کے ثبوت میں عام طور پر سورۃ الکہف کی آیات سے چار دلائل پیش کیے جاتے ہیں : (۱) وَاٰتَیْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا (= ہم نے اسے (خضرؑ کو) اپنے ہاں سے رحمت عطا کی)۔ یہاں رحمت سے مراد نبوت لی جاتی ہے؛ (۲) وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا (= ہم نے اسے اپنے پاس سے ایک علم یعنی علم باطن اور علم لدنّی سکھایا تھا)۔ یہ طریقۂ علم بھی

شانِ نبوت کی دلالت کرتا ہے؛ (۳) حضرت موسیٰؑ نے حضرت خضرؑ سے کہا تھا : هَلْ اَتَّبِعُكَ عَلٰٓى اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا (= کیا میں آپ کے ساتھ ہو لوں اس شرط پر کہ آپ مجھے اپنے علم لدنی میں سے کچھ سکھا دیں)۔ نبی غیر نبی سے علم حاصل نہیں کر سکتا؛ (۴) وَمَا فَعَلْتُهٗ عَنْ اَمْرِىْ (= حضرت خضرؑ نے کہا میں نے یہ اپنے حکم سے نہیں کیا)، یعنی اس سے مراد بھی امر الٰہی ہے (تفصیلی بحث دیکھیے تفسیر مواہب الرحمن، ۱۶ : ۱۰؛ تفسیر المراغی، ۱۵ : ۱۷۳)۔

حضرت خضرؑ کی حیات و وفات کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ اکثر صوفیہ اور اہل معرفت ان کی حیات کے قائل و معتقد ہیں۔ وفات کے قائل مکتب فکر کا کہنا ہے کہ اگر حضرت خضرؑ عہد نبوی میں زندہ ہوتے تو ضرور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ پر ایمان لاتے اور آپ کی رفاقت میں جہاد میں شرکت کرتے۔ مستند روایات سے ثابت ہے کہ حضرت خضرؑ نہ کسی صحابی کو ملے اور نہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوے (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے امیر علی : تفسیر مواہب الرحمن، ۱۵ : ۳۲۹ تا ۳۳۰ و ۱۶ : ۱۰ تا ۱۲)۔

تفاسیر اور کتب تاریخ میں قصے کے مستند اور غیر مستند پہلوؤں پر تفصیلی بحث موجود ہے، دیکھیے الطبری : تفسیر؛ ابن کثیر : تفسیر؛ الآلوسی : روح المعانی؛ الشوکانی : فتح القدیر؛ تفسیر القاسمی؛ تفسیر المراغی؛ اشرف علی تھانوی : بیان القرآن؛ عبدالماجد دریا آبادی : تفسیر ماجدی؛ نواب صدیق حسن خان : بیان القرآن اور ترجمان القرآن؛ امیر علی : مواہب الرحمن؛ ابوالکلام : ترجمان القرآن؛ ابوالاعلی مودودی : تفہیم القرآن]۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن، بذیل ۱۸ [الکہف] : ۶۰ تا ۸۲، اور حدیث و تاریخ کی وہ کتابیں جن کا حوالہ اوپر آ چکا ہے؛ (۲) الثعلبی : قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۱۲۵، ۱۹۰ ببعد؛ (۳) الدیار بکری : تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۱۰۶ ببعد؛ (۴) ابن حجر : الاصابۃ، مطبوعۂ کلکتہ، ص ۸۸۲ ببعد؛ (۵) الدمیری : حیوۃ الحیوان، مطبوعۂ قاہرہ ۱۲۸۴ھ، ۱ : ۳۱۷ ببعد؛ (۶) النووی : تہذیب الاسماء، طبع Wüstenfeld، ص ۲۲۸ ببعد؛ (۷) ابو حاتم السجستانی : کتاب المعمّرین، طبع Goldziher، در *Abh. zur ar. Philologie*، ۲ : ۱؛ (۸) المسعودی : مروج الذہب، مطبوعۂ پیرس، ۳ : ۲۱۶؛ (۹) فردوسی : شاہنامہ، طبع Mohl، ۵ : ۲۱۶ ببعد، طبع Macan، ۳ : ۱۳۳۰؛ (۱۰) نظامی : سکندر نامہ، "جستجوے سکندر براے آب حیات"؛ (۱۱) Ethé : *Alexanders Zug zum Lebensquell*، در *S. B. Bayr. Ak.*، ۱۸۷۱ء، ص ۳۴۳ تا ۳۰۵؛ (۱۲) Clermont-Ganneau : *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre*، در *Revue d' archéologie*، ج ۳۲ تا ۳۴؛ (۱۳) S. I. Curtiss : *Ursemit. Religion im Volksleben d. heut. Orients*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، بذیل مادّہ Chidr؛ (۱۴) Dyroff : *Wer ist Chadhir?*، در *Z.A.*، ۱۸۹۲ء، ۷ : ۳۱۹ تا ۳۲۷؛ (۱۵) I. Friedländer : *Zur Geschichte der Chadhirlegende*، در *A. R.*، ۱۹۱۰ء، ۱۳ : ۹۲ ببعد؛ (۱۶) وہی مصنف : *Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende*، در *A. R.*، ۱۳ : ۱۶۱ ببعد؛ (۱۷) وہی مصنف : *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، لائپزگ ۱۹۱۳ء؛ (۱۸) M. Lidzbarski : *Wer ist Chadhir?*، در *Z. A.*، ۱۸۹۲ء، ۷ : ۱۰۳ تا ۱۱۶؛ (۱۹) Nöldeke : *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*، (*Denks. Ak. Wien*، ج ۳۸، عدد ۵)؛ (۲۰) K. Vollers : *Chidher*، در *A. R.*، ۱۹۰۹ء، ۱۲ : ۲۳۴ تا ۲۸۳؛

(۲۱) G. Hart : *Chidher in Sage und Dichtung* (Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge، عدد ۲۸۰؛ جو مقالہ نگار کو دستیاب نہ ہوئی)؛ (۲۲) Weymann : *Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudokallisthenes*، Kirchhain ۱۹۰۱ء؛ (۲۳) R. Paret : سیرۃ سیف بن ذی یزن (*Sirat Saif ibn Dhi Jazan*)، Hanover ۱۹۲۴ء، اشاریہ ۱، بذیل مادّہ؛ (۲۴) G.W.I. Drewes : *Drie Javaansche Goeroes*، تحقیقی مقالہ لائڈن ۱۹۲۵ء، ص ۶۵ ببعد، ۹۵ ببعد؛ [(۲۵) محمد حفظ الرحمٰن : قصص القرآن، مطبوعۂ ندوۃ المصنفین دہلی؛ (۲۶) ابن تیمیہ: الرد علی المنطقیین]۔

(A.J. WENSINCK [و ادارہ])

خَطَأ : [(ع:) خَطِئَ، یَخْطَأُ خَطَأً و خِطَاءَۃً] اس کی ضد عمد اور صواب ہے۔ المفردات میں ہے: الخَطَأ العُدُول عن الجھۃ (صحیح سمت یا راستے سے منحرف ہو جانا)۔ خطا کی کئی صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ ارادہ کچھ اور کیا تھا، عمل کچھ اور ہو گیا؛ ایک یہ بھی ہے کہ ارادہ بھی نہیں کیا تھا مگر عمل سرزد ہو گیا [وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا (۴ [النسآء]: ۹۲)]۔ ابن الاثیر نے النہایۃ میں لکھا ہے: الخطأ ضِدُّ العمد، یعنی خطا وہ عمل ہے جو بالارادہ نہ کیا گیا ہو۔ خِطْأ کے معنی گناہ اور اثم کے ہیں۔ اَخْطَأَ یُخْطِئُ: اذا سلک سبیل الخطأ عمدًا او سہوًا؛ الخِطْءُ: الذنب، ضد العمد۔ [قرآن میں ہے اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْاً كَبِيْرًا]۔ بعض کے نزدیک خَطِئَ کے معنی ہوں گے: کوئی غلط کام عمدًا کیا اور اَخْطَأَ کے معنی ہوں گے: کوئی کام بلا ارادہ اس سے ہو گیا۔

اس کے مشتقات بہت سے ہیں جن کے لیے کتب لغت ملاحظہ ہوں۔ ان میں ایک خَطِیْئَۃ [رک بآں] ہے، جس کی جمع خَطَایَا و خطیئات ہے اور یہ تینوں قرآن کے الفاظ ہیں۔ اس کے علاوہ خاطئین، الخاطئون اور خاطئۃ بھی قرآن مجید میں استعمال ہوئے ہیں۔

لغت نویسوں میں یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ خطأ کو غیر ارادی سمجھنا چاہیے یا ارادی، جیسا کہ خطیئۃ اور خطأ (گناہ) کی صورت میں۔ خَطَأ اور خِطْأ (آخر الذّکر لفظ صرف قاموس میں ملتا ہے) مترادفات (یا ایک ہی لفظ کی صوتی اعتبار سے دو مختلف صورتیں) ہیں۔ بعض اوقات خطأ کو خطیئۃ کا مصدر ٹھیرایا جاتا ہے اور اس کا استعمال حاصل مصدر کے طور پر ہوتا ہے، (ابتدا میں اس کی یہی حیثیت تھی اور اب تک ہے)؛ بعض اوقات اَخْطَأَ سے مزید فیہ (یہ نتیجہ ہے لسانی استعمال کا)؛ اور کبھی کبھی دونوں سے متعلق۔ ہم نے جو باتیں اوپر بیان کی ہیں ان کے اندر محدود رہتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان افعال کے معنی کی قطعی تعریفات کے بارے میں لغت نویس بڑی مختلف اور متضاد آرا کا اظہار کرتے ہیں۔ قدیم شاعری میں خطأ اور خطاء کا بہت کم استعمال ہوا، مثلاً ابو العتاھیہ [طبع ۱۸۸۸ء، ص ۲۰، سطر ۱]: بمعنی گناہ (ذنب کا مرادف)؛ نیز قرآن حکیم (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۱: خِطْأً؛ (۴ [النسآء]: ۹۲، بمعنی تجاوز عن الحدود)؛ زیادہ تر صرف فعلی حالتوں خَطِئَ اور اَخْطَأَ کو مرادفات کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

ایک علمی اصطلاح کے طور پر خطأ کا استعمال اس کے عام معنوں (صواب کی ضد) ہی میں ہوتا ہے اور اس کی بڑی بڑی صورتیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ کوئی منطقی غلطی (صواب کی ضد اور باطل کے مترادف)؛ ناقابل قبول (حق کی ضد)؛ مقدم الذّکر کا استعمال مسائل اجتہاد میں اور مؤخر الذّکر کا استعمال اعتقاد [رک بآں] میں ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہے قرآن میں اس مادے کے انہیں معنوں کے مطابق استعمال کا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور

دوسرے مذاهب کا موازنہ از روے حق و باطل کیا جاتا ہے اور فروع فقہیہ [رک بہ فقہ] میں جو تفریعات باهم متضاد هوں گے وہ خطا اور صواب سے تعبیر هوں گے؛ لیکن هر ایک کے لیے ایک ایک فعل یعنی اَصابَ اور اَخطأ مستعمل ہے، جس سے ظاهر هوتا ہے کہ اس میں اصولی فرق نہیں ہے۔ جہاں تک دوسرے اصناف علم کا تعلق ہے ان میں خطا اور باطل کے الفاظ ملے جلے آیے هیں؛ کچھ یہی سلسلہ صواب اور حق کا بھی ہے۔ [اجتہاد میں مجتہد کے خطا و صواب کے لیے رک بہ مجتہد، نیز رک بہ فقہ]۔

۲۔ فعل غیر ارادی: (عمد کے برعکس)، اس اصطلاح کا استعمال قرآن مجید هی سے شروع هو گیا تھا (۴ [النساء]: ۹۲؛ (قب مادۂ قتل؛ ممکن ہے ۲ [البقرہ]: ۲۸۶ اور ۳۳ [الاحزاب]: ۵ اور دوسری آیات کو بھی اس سے تعلق هو)۔ همیں اس پر صرف اس کے غیر قانونی هونے کے نقطۂ نظر سے غور کرنا ہے۔ صحیح لفظوں میں هم اس کی تعریف یوں کریں گے کہ اس سے مراد وہ فعل ہے جو خلاف قانون تو ہے لیکن جو اس نیت سے نہیں کیا گیا کہ قانون کی خلاف ورزی کی جائے خواہ یہ فعل عمدًا هی کیوں نہ سرزد هو؛ گو قانونی نقطۂ نظر کے مطابق غفلت کا سوال هی پیدا نہیں هوتا۔ معتزلہ کا دعوی یہ ہے کہ اس قسم کے افعال پر بارگاہ الٰہی سے کوئی سزا نہیں مل سکتی، کیونکہ سزا صرف اس فعل پر ملتی ہے جس میں عمدًا قانون کی خلاف ورزی کی جائے۔ اس کے برعکس اهل السنّت کا نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ خطا کو اثم (گناہ) نہیں ٹھیرایا جا سکتا، غفلت بہر حال ایک فعل ارادی ہے، لہذا جو خطا اس طرح سرزد هوگی اس کی سزا بھی مل سکتی ہے (وہ کہتے هیں خطا کا تعلق عوارض مکتسبہ سے ہے، یعنی ان افعال سے جو عمدًا نہیں کیے جاتے، لیکن جن میں گویا بالواسطہ نیت کو دخل ہے؛ لہذا انسان کو ان کا ذمے دار ٹھیرایا جا سکتا ہے)، البتہ اگلے جہان میں اللہ تعالی اپنی رحمت سے کام لے کر اس سزا کو نظر انداز کر دے گا۔

مآخذ: [(۱) الراغب: المفردات؛ (۲) ابن الاثیر: النہایہ؛ (۳) البزدوی: کشف الاسرار، ج ۴؛ (۴) لغات؛ ان کے مختلف بیانات Lane: *Arab English Lexicon*، ۱ / ۲ : ۷۶۱، میں جمع کیے گئے هیں؛ اصطلاح کے طور پر اس کے استعمال کے لیے دیکھیے (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۴۰۱ تا ۴۰۲؛ (۶) Dschordschani: *Definitiones*، طبع فلوگل G. Flügel، ص ۱۰۳؛ (۷) زیادہ تفصیلات کے لیے اصول اور فقہ کی کتابوں کا مطالعہ از بس ضروری ہے؛ نیز رک بہ [دیۃ و] قتل.

([و ادارہ] J. SCHACHT)

خطائی: شاہ اسمٰعیل صفوی [رک بہ اسمٰعیل اوّل] کا تخلص۔ اس کے فارسی کلام سے هماری واقفیت صرف چند متفرق اشعار تک محدود ہے۔ اس کا ایک شعر اس کے بیٹے سام مرزا کے مرتبہ مجموعۂ اشعار میں منقول ہے۔ اس کے برعکس اس کا ترکی دیوان متعدد قلمی نسخوں کی صورت میں معروف ہے، اگرچہ یہ نسخے کمیاب هیں اور ان میں ایک دوسرے سے خاصا اختلاف بھی پایا جاتا ہے.

ای۔ جی۔ براؤن (*Persian Literature in Modern Times*، ص ۲، تا ۴) نے ایک تعجب انگیز بات معلوم کی ہے کہ صفوی سلطنت کا بانی زیادہ تر ترکی زبان میں شعر کہتا تھا، بحالیکہ اس کا مد مقابل ترکی سلطان سلیم اپنی نظموں کے لیے فارسی زبان استعمال کرتا تھا۔ خطائی کو اب بجا طور پر آذربیجانی ترکی زبان کے پیشرو ادبا میں شمار کیا جاتا ہے، مگر پیرس کے قدیم ترین

قلمی نسخے کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی زبان کچھ مصنوعی سی ہے کیونکہ اس میں اصل آذربیجانی الفاظ کے ساتھ ساتھ ان کی وہ متوازی اشکال بھی موجود ہیں جو مشرقی ترکی میں پائی جاتی ہیں مثلاً gälüräm ''گلیورم'' کی جگہ gälüramän'' گلیورمن'' اور حروف صحیح کے مادوں کی حالت نصبی میں ''ی'' کے بجائے ''نی''.

شاعری کے لحاظ سے خطائی کا دیوان بہت درمیانے درجے کا ہے ۔ اس کے تخیلات فرسودہ اور اس کے مضامین روکھے پھیکے ہیں، لیکن جب وہ اپنی زندگی کے واقعات کا ذکر اشارۃً کرتا ہے تو اس کا کلام بہت دلچسپ ہو جاتا ہے ۔ ایسے موقعوں پر وہ اپنے آپ کو اپنے باپ کے خون کا انتقام لینے والا اور اپنے کو خاندان اردبیل کا محافظ ظاہر کرتا ہے، وہ اپنے شیروانی دشمنوں کے خلاف تہدید آمیز لہجہ اختیار کر کے غیظ و غضب کا اظہار کرتا ہے اور اپنے غازیوں، وطنی بھائیوں اور آران (جوانان سپاہ) کی شجاعت کی پر جوش تعریف و توصیف کرتا ہے، نیز اس نے تصوف کے میدان میں بڑے دعوے بھی کیے ہیں.

اہل حق [رك بآں] (عوام کے نزدیک: فرقہ علی الٰہی) کے عقائد میں خطائی کو ایک اہم مرتبہ حاصل ہے ۔ اس فرقے کے راز دان افراد اکثر خطائی کے اشعار بطور سند پیش کرتے ہیں، ان کے اس مناجاتی رسالے میں جو قطب نامہ کہلاتا ہے، ان اشخاص کے متعلق جن میں بقول مصنف یکے بعد دیگرے ذات الٰہی کا ظہور ہوا، مندرجۂ ذیل عبارت ہے: ''خطائی کی صورت میں اس نے ترکی زبان میں گفتگو کی اور ترکستان کے پیر کی حیثیت اختیار کی'' ۔ اس جغرافیائی اصطلاح (ترکستان) سے مراد آذربیجان ہے جہاں ترک آباد ہیں.

صفوی خاندان کی مخفی تعلیم کو سمجھنے کے لیے جو صحیح (مستند) شیعہ عقائد سے بہت بعید ہے، اس بات کو ملحوظ رکھنا بہت اہم ہے کہ اس میں خطائی کے نام سے شاہ اسمٰعیل ایک اوتار کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، اس بات سے صفوی فرمانرواؤں کے سیاسی اقتدار کی پوشیدہ اعتقادی بنیادوں پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے (دیکھیے مآخذ مثل صفوۃ الصفا، سلسلۃ النسب الصفویۃ، اور شاہ اسمٰعیل کے عہد جوانی کے وہ حالات جو ای۔ ڈی راس E.D. Ross نے JRAS، ۱۸۹۵ء، صفحہ ۲۴۹ تا ۲۴۰ پر شائع کیے.

فان ہامر Von Hammer نے *Gesch. d. Osm. Dichtkunst*، ۲: ۱۸ میں ایک پر اسرار درویش صوفی خطائی (م ۹۳۶ھ/ ۱۵۲۹ء) کا ذکر کیا ہے جو اس مقصد سے ایران گیا تھا کہ شاہ اسمٰعیل اسے اپنے ہاتھ سے مولانا جلال الدین رومی کا دیوان عطا کرے، جسے یہ صفوی فرمانروا اپنے ساتھ (ترکی سے) ایران لے گیا تھا ۔ فان ہامر نے اس دیوان میں سے چار مرتبہ اشعار بھی نقل کیے ہیں.

مآخذ: (۱) تحفۂ سامی، مخطوطۂ کتب خانۂ ملی پیرس، تکملۂ فارسی، عدد ۱۴۹۲، ورق ۱۷، راست، قب نیز (۲) S. de Sacy: *N. E.*، پیرس، ۹/ ۷: ۲۷۸ ۔ خطائی کے ترکی دیوان کے جو مخطوطے معلوم ہیں وہ حسب ذیل ہیں: ۱ ۔ کتاب خانۂ ملی پیرس، تکملۂ ترکی، عدد ۱۳۰۷ (ورق ۸۳ ببعد): ۲۵۳ غزلیں، مثنوی فی المناجات (۲۴ ابیات)، ایک اور مثنوی جس کا ایک نسخہ لنڈن میں بھی ہے (۱۸ ابیات)، ایک رزمیہ مثنوی (ساتھ اشعار بحر متقارب میں)؛ یہ نسخہ ۹۴۸ھ میں یعنی شاہ اسمٰعیل کی وفات کے ۱۸ سال بعد لکھا گیا تھا؛ ۲ ۔ اسی فہرست میں دیوان کا ایک اور نسخہ تکملۂ ترکی، عدد ۹۹۵ (سابق مجموعۂ شیفر Schefer) سترھویں صدی عیسوی کا لکھا ہوا ہے، اس میں ۴۴ ورقوں میں ترکی زبان میں ۲۰۵ غزلیں، ۹ رباعیاں،

مثنویاں، (جن میں ایک نشاط نامہ ہے)، ان کے علاوہ ایک غزل اور فارسی کے چند ابیات ہیں؛ ۳ - موزۂ برطانیہ: OR. ۳۳۸۰ ''بظاہر سولھویں صدی عیسوی کا لکھا ہوا''؛ دیکھیے Rieu: *Catal. Turk. Mss. in the British Museum*، لنڈن ۱۸۸۸ء، ص ۲۰۵ ببعد؛ مثنوی نصیحت نامہ (۹۸ ابیات) اور غزلیات (ورق ۱۰ ب تا ۸۳) ہیں؛ ۴ - Asiatic Museum of Leningrad: OR. ۹۷، جو ۱۰۳۶ھ میں نقل کیا گیا، اس میں مثنوی عاشق و معشوق اور غزلیں شامل ہیں؛ ۵ - Preussische Staats-bibliothek: OR. Fol. ۲۰۹، جو ۱۰۷۷ھ میں لکھا گیا اور جس میں صرف ۴۳ غزلیں (۳۰۲ ابیات ہیں)؛ قب Pertsch، ج ۴ فارسی مخطوطات، بذیل عدد ۱۸؛ ۶ - شیخ حسین زاهدی: سلسلة النسب الصفویة (طبع E. G. Browne، برلن ۱۳۴۳ھ / ۱۹۲۴ء [به تصحیح ۱۹۱۵ء]) ص ۶۸ تا ۷۲: خطائی کی چار نظمیں جن میں ائمۂ دوازدہ کی مدح ہے؛ ۷ - یوسف بیگ وزیروف: آذربیجان ادبیاتنہ بر نظر، استانبول ۱۳۳۷ھ، ص ۷۳ تا ۸۰، اس میں خطائی کی چھے غزلیں ہیں جو علی امیر آفندی کے کتب خانے کے قلمی نسخوں سے لی گئی ہیں؛ مصنف خطائی کے کلیات کا بھی ذکر کرتا ہے جو تبریز میں شائع ہوا لیکن اب نایاب ہے؛ (۲) گب Gibb: *History of Ottoman Poetry*، ۲: ۱۰۶؛ (۳) V. Minorsky: *Materials ... Schi'it Ali Ila'h*، ماسکو ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰؛ (۵) وہی مصنف: *Notes sur la secte des Ahli Hakk*، در *RMM*، ۱۹۲۲ء، ص ۵۷، ۸۶؛ (۶) Babinger: *Zur Gesch. der Sefewijje*، در *Isl.*، ج ۱۱، ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۳ کے مطابق قسطنطینیہ کے قلمی نسخہ عمومیہ کتبخانے میں محفوظ ہے؛ (۷) علی امیری آفندی: تاریخ و ادبیات مجموعہ سی، ۱: ۲۹۰۔

(V. MINORSKY)

⊗ • **الخُطْبَة**: [(ع)، مادّہ خ ط ب؛ جمع: خُطَباء و خُطَب؛ بمعنی وعظ و نصیحت؛ خطیب کی تقریر؛ مفردات راغب میں ہے: الخَطْب و المُخاطَبَة و التَخاطُب: باہم گفتگو کرنا؛ ایک دوسرے کی طرف بات لوٹانا؛ اسی سے خُطْبَة (وعظ) اور خِطْبَة (پیغامِ نکاح)۔ خُطبہ کا اسم فاعل خاطب اور خطیب ہے اور خِطبہ کا صرف خاطِب۔ قرآن مجید میں اس کے دوسرے مشتقات بھی ہیں (نیز دیکھیے ابن الاثیر: النہایة)۔

لسان العرب میں اس لفظ کی طویل تشریح ہے۔ خُطبہ بمعنی کلام کا ذکر کرنے کے بعد اس کے تخصیصی معنی بیان کیے گئے ہیں: اِنَّ الْخُطْبَةَ عِنْدَ الْعَرَبِ الْکَلَامُ الْمَنْثُورُ الْمُسَجَّعُ، یہ ابو اسحٰق کا قول ہے۔ پھر لکھا ہے: اَلْخُطْبَةُ مِثْلُ الرِّسَالَةِ الَّتِیْ لَھَا اَوَّلٌ وَّ آخِرٌ یعنی خط کی طرح خطبے کا بھی آغاز و اختتام ہوتا ہے۔

لسان کے مطابق اس لفظ میں مجمع عام کو خطاب کرنے اور لوگوں کو (خصوصاً احتجاج یا خروج و مظاہرہ کے لیے) برانگیختہ کرنے کا مفہوم شامل ہے۔ عام معنوں کے علاوہ اس لفظ کے یہ معنی ہیں: (۱) وہ خطاب یا تقریریں جو دینی عبادتوں کے ساتھ وابستہ ہیں، مثلاً خطبۂ نمازِ جمعہ، خطبۂ نمازِ عیدین وغیرہ؛ (۲) وہ تقریریں جو سامعین میں ہیجان پیدا کرنے کے لیے کی جاتی ہیں اور ان میں خطابت [رَکَ بہ خطیب] کے جوہر دکھائے جاتے ہیں؛ (۳) منثور و مسجّع کلام؛ (۴) مناسب طول کی کوئی تحریر؛ (۵) عام وعظ۔

عرب میں اسلام سے پہلے خطبے کی اہمیت: دورِ جاہلیۃ کے عرب اپنی خطابت، طلاقتِ لسانی اور شعر گوئی میں بلند مقام رکھتے تھے، خطابت ان کے نزدیک شعر کا درجہ رکھتی تھی۔ وہ اس سے قبائل میں جوش پیدا کرتے تھے اور بلاغت کے زور سے مخاطبوں کو بڑے بڑے کاموں پر ابھارتے تھے۔ خطیبوں کو قبائل میں قائدین اور

حکما کی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ ان کے خطبے تاریخی اور ادبی اہمیت کے حامل ہیں (دیکھیے جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۱: ۱۶۲؛ الموجز فی الادب العربی و تاریخه، طبع دارالمعارف لبنان، ۱۹۶۶ء؛ نیز ابن عبد ربه: العقد الفرید؛ الجاحظ: کتاب البیان و التبیین وغیرہ، جہاں ان خطبات کی تفصیل دی گئی ہے)۔ ان کی تقریریں (خطبے) دل نشین اسلوب، سحر بیانی، سلیس محاوروں، خوشنما الفاظ، چھوٹے چھوٹے ہم وزن جملوں اور ضرب الامثال کی حامل تھیں۔ ہر قبیلے کا اپنا خطیب ہوتا تھا۔ ایام جاہلیت کے خطیبوں میں قُس بن ساعدہ (م ۶۰۰ء)، سحبان وائل الباہلی (۵۴ھ)، عمرو بن معدیکرب (۶۴۲ء)، عمرو بن کلثوم، حارث بن عباد، دوید بن زید، زہیر بن جناب، مرثد الخیر، قیس بن زہیر العبسی، ذُوالاِصبَع العَدوانی، اکثم بن صیفی کے نام خصوصاً قابل ذکر ہیں۔

اسلام میں خطبوں کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، بلکہ یہ بعض عبادتوں کا جزو ہیں۔ جرجی زیدان نے صدر اسلام کی خطابت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام میں آ کر خطابت میں بلاغت اور حکمت دونوں کا اضافہ ہو گیا۔ اسلوب قرآن نے شاعری کو بھی بہت متاثر کیا، لیکن خطابت میں اس کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ نیز لکھا ہے زادتِ الخطابةُ بعدَ الاسلامِ قوةً و وقعاً في النفوس . . . . . فبلغت الخطابةُ عندهم مبلغاً قلما سبقهم فيه احدٌ من الأمم التي تقدمتهم بلاغةً و ايقاعاً و تأثيراً . . . . حتي اليونان و الرومان (تاریخ آداب اللغة العربیة، ۱: ۱۸۸، بیروت، بدون تاریخ)۔ اسلام کی آمد کے بعد خطابت کی طاقت و تاثیر بڑھ گئی اور اس فن میں مسلمانوں نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ ان سے پہلے کبھی کسی نے حاصل کیا تھا حتی کہ وہ یونانیوں اور رومیوں سے بھی بڑھ گئے حالانکہ ان میں ڈیموستھنیس، لریکیپی، شیشرون اور جیونس جیسے خطیب گزر چکے ہیں۔ اسلام کی آمد سے خطابت کی تاثیر اور زور ہی نہیں بڑھا، بلکہ خطیبوں اور ان کے خطبوں کی تعداد میں بھی بہت اضافہ ہوا اور دنیا کی کسی قوم نے اس کثرت سے خطیب نہیں پیدا کیے۔

مسلمان عسکری قائدین اور سالاروں کے خطبوں نے جنگ کے پانسے پلٹ ڈالے۔ ناسازگار حالات میں بھی قائد لشکر کے ایک خطبے نے شکست کو فتح میں تبدیل کر دیا۔ تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

اسلامی عبادتوں میں سے مثلاً جمعے اور عیدین کی نمازوں میں خطبے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ حج میں عرفات کے خطبے کا ایک خاص مقام ہے۔ نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان نمازوں کے علاوہ بھی بکثرت خطاب فرمایا۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کا خُطبۂ حِجّۃ الوداع ادب عالیہ کی دستاویز، انسانی حقوق اور آزادی کا عدیم النظیر منشور اور اثر و تاثیر کے اعتبار سے ایک عظیم شاہکار ہے۔ ابن اسحٰق نے اسے مسلسل خطبے کے طور پر نقل کیا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ محمد (صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم) و خطیب)۔

نمازوں کے موقع پر جو خطبے پڑھے جاتے ہیں، ان کی تمدنی اور اجتماعی اعتبار سے بڑی اہمیت ہے۔ یہ عبادت کا رکن ہونے کے علاوہ ملی نظام کا رکن بھی ہے۔ اسلام میں عبادتیں چونکہ انفرادی روحانی نوعیت کے علاوہ اجتماعی، مجلسی مقاصد کی بھی حامل ہیں، اس لیے مساجد کے خطیب اپنے خطبات میں قومی و ملی امور پر بھی گفتگو کرتے ہیں اور عوام سے خطاب کرتے وقت اہم مسائل زیر بحث لاتے ہیں۔ اس میں اتحاد و وحدت اور نظم و انضباط کے پہلو بھی نکلتے ہیں]۔

جمعے کی نماز میں دو خطبے نماز سے پہلے پڑھے جاتے ہیں، باقی نمازوں میں صلوۃ پہلے اور خطبہ بعد میں ہوتا ہے۔ ان خطبوں کی صحت کے متعلق مندرجۂ ذیل شرائط مقرر ہیں: خطیب کو طہارت شرعیہ کی حالت میں ہونا چاہیے، اس کا لباس مقررہ طرز کا ہونا چاہیے، اسے دونوں خطبے کھڑے ہو کر پڑھنے چاہییں اور ان کے درمیانی وقفے میں بیٹھ جانا چاہیے، جمعے کے اجتماع میں سامعین کی جو تعداد شرعًا ضروری ہے وہ موجود ہونی چاہیے، بجائے خود خطبے کے واجبات یہ ہیں: حمد باری تعالی، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر درود و سلام، دونوں خطبوں میں دینداری کی تلقین، جمہور کے لیے دعاے خیر، پہلے خطبے میں قرآن کے ایک جزو کی تلاوت یا بعض فقہا کے نزدیک دونوں خطبوں میں۔ خطیب کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ وہ کسی منبر [رک بآں] یا اونچی جگہ پر کھڑا ہو، منبر پر قدم رکھنے کے بعد حاضرین کو السلام علیکم کہے، مؤذن کے اذان ختم کرنے تک بیٹھ جائے۔ کسی کمان یا تلوار یا عصا کے سہارے سے کھڑا ہو۔ اپنے سامعین کی طرف فورًا متوجہ ہو جائے، اہل اسلام کی طرف سے دعا مانگے اور اپنے خطبے کو مختصر کرے۔

[حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنے خطبے کا آغاز ان الفاظ سے فرماتے تھے:

الحمد للہ نحمدہ و نستعینہ و نستغفرہ و نؤمن بہ و نتوکل علیہ، و نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا؛ من یہدہ اللہ فلا مضل لہ، و من یضلل فلا ہادی لہ، و نشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ و نشہد ان محمدا عبدہ و رسولہ، اما بعد فان خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر الہدی ہدی محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم۔ اس کے بعد قرآن مجید کی آیات تلاوت کر کے تذکیر اور وعظ و نصیحت فرماتے]۔

عیدین [رک بآں] کے خطبے مندرجۂ ذیل باتوں کے سوا خطبۂ جمعہ کی طرح ہوتے ہیں: خطیب [اپنے خطبے کا آغاز تکبیروں (اللہ اکبر، اللہ اکبر، لا الہ الا اللہ و اللہ اکبر، اللہ اکبر و للہ الحمد) سے کرتا ہے]۔ عیدالفطر کے موقع پر اسے اپنے سامعین کو صدقۂ فطر کے فوائد و قواعد سے آگاہ کرنا چاہیے اور عید الاضحی کے دن اس روز کی قربانی کی شرائط سے۔

گرہن کے دوران نماز [رک بہ صلوۃ] کے خطبے کے متعلق الشیرازی (ص ۴۴) نے کہا ہے کہ واعظ کو چاہیے کہ اپنے سامعین کو خشیت الٰہی کی تلقین کرے اور خشک سالی کے زمانے میں نماز استسقا پڑھے اور اسے چاہیے کہ عفو الٰہی کا طلبگار ہو۔ پہلے خطبے کے آغاز میں نو مرتبہ، دوسرے میں سات مرتبہ تکبیر کہے۔ علاوہ ازیں اسے کئی مرتبہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر درود بھیجنا اور استغفار کو دہرانا چاہیے (۶۶ سورۃ التحریم کی آیت ۹ کی تلاوت کرے) اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کر کے دعاے محمدیؐ (جو الشیرازی نے پوری نقل کی ہے) پڑھنی چاہیے۔ اس کے علاوہ دوسرے خطبے کے وسط میں اسے اپنا رخ قبلے [رک بآں] کی طرف کر لینا چاہیے اور اپنی چادر یا قمیص کا رخ بدل کر اس طرح پہن لینا چاہیے کہ سیدھی طرف الٹی ہو جائے اور الٹی طرف سیدھی اور چادر کا اوپر کا حصہ نیچے چلا جائے۔

خطبۂ جمعہ میں مسلمانوں کے لیے دعا (دعاء للمؤمنین) کا دستور ہے۔ اس دعا میں امام وقت کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس طریقے کو جو اہمیت دی جاتی تھی اس کی مثالوں سے تاریخ اسلام کے اوراق پر ہیں، خصوصًا سیاسی ہلچل کے زمانوں میں جبکہ اس دعا میں کسی کا نام لینے سے امام کی سیاسی رائے یا موقف کا اظہار ہوتا تھا۔ اگرچہ شریعت نے فرمانروا کا نام لینے کی پابندی عائد نہیں کی [لیکن

ہر دور میں امامِ وقت کا نام تقریباً التزام سے لیا جاتا رہا ہے۔ ایسے ملکوں میں جہاں مسلمان غیر مسلم حکومت کے ماتحت رہتے رہے ہیں، مثلاً مسلمانانِ ہند (برطانوی حکومت کے تحت) خطیب حضرات عثمانی خلیفة المسلمین کا نام لیتے تھے تاآنکہ ۱۹۲۴ء میں اتاترک نے خلافت منسوخ کر دی]۔ (قب Snouck Hurgronje : *Islam und Phonograph*، ص ۱۳ ببعد = *Verspr. Geschr*، ۲ : ۴۲۰ ببعد؛ وہی مصنف : *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het mohammedaansche recht*، در *Inds. Gids*، ۶/۱ : ۸۰۹ ببعد = *Verspr. Geschriften*، ۲ : ۲۱۴ ببعد).

[نمازوں میں خطبے کی یہ ملّی اور بین الاقوامی سیاسی اہمیت ہے جس کی بدولت مشرق و مغرب کے مسلمان ایک مرکز سے وابستہ ہوتے رہے اور ہو سکتے ہیں۔ چینی مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ چین کے مسلمان بھی اپنے خطبوں میں خلیفة المسلمین کا ذکر کرتے تھے، حالانکہ چین بالعموم سیاسی لحاظ سے باقی عالم اسلام سے منقطع رہا۔ درحقیقت حج کے بعد خطبۂ جمعہ کا یہ پہلو مسلمانوں کی شیرازہ بندی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے]۔

خطبے کی بہت سی خصوصیات ہیں جنہیں فقہا نے ضروری قرار دیا ہے اور وہ حدیث میں بھی مذکور ہیں۔ عام طور پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے خطبات کلمۂ ''اما بعد'' سے شروع ہوتے ہیں (البخاری، کتاب الجمعه، باب ۲۹)۔ حمد باری تعالٰی کے ساتھ ساتھ (مسلم، کتاب الجمعه، حدیث ۴۴، ۴۵) شہادت (تشہد) کا بھی ذکر ہوتا ہے (احمد بن حنبل، ۲ : ۳۰۲ و ۳۴۳ ''بغیر شہادت [تشہد] کے خطبہ ایک کٹے ہوئے ہاتھ کی طرح ہے'')۔ بہت سی حدیثوں میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم خطبے میں قرآن حکیم کی تلاوت فرماتے تھے (مثلاً مسلم، کتاب الجمعه، حدیث ۴۹ تا ۵۲؛ احمد ابن حنبل، ۵ : ۸۶ ببعد، ۸۸، ۹۳ وغیرہ)۔ خطبے کے بارے میں افضل بات یہ ہے کہ یہ مختصر ہو۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اس قول کے بموجب کہ ''اپنی صلٰوۃ کو طول دو اور اپنے خطبے کو مختصر کرو'' (مسلم، کتاب الجمعه، حدیث ۴۷)۔ صلٰوۃ کی طرح خطبہ بھی اپنی غرض و غایت کے عین مطابق ہونا چاہیے (مسلم، کتاب الجمعه، حدیث ۴۱)۔ سامعین کو خاموش اور مؤدب رہنا چاہیے (''جو شخص اپنے قرب کے آدمی سے کہتا ہے کہ خاموش رہو وہ بھی درست نہیں''، البخاری، کتاب الجمعه، باب ۳۶)۔ خطیب منبر پر کھڑا ہو کر خطبۂ جمعہ پڑھتا ہے اور اس کے درمیان وہ بیٹھ جاتا ہے۔ یہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی سنّت پر مبنی ہیں (البخاری، کتاب الجمعه، باب ۲۷؛ مسلم، کتاب الجمعه، حدیث ۳۳ تا ۳۵؛ احمد بن حنبل : ۲ : ۳۵، ۹۱، ۹۸)۔ اذان کے دوران میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم منبر پر تشریف فرما رہتے تھے۔ اقامة اس وقت پڑھی جاتی تھی جب آپؐ خطبہ ختم کر کے منبر سے نیچے اتر آتے تھے۔ اس ترتیب کو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے ملحوظ رکھا (احمد بن حنبل : ۳ : ۴۴۹ دو مرتبہ)۔ عام دستور یہ رہا ہے کہ خطبہ عربی میں پڑھا جاتا تھا، لیکن مقررہ عربی عبارت کے علاوہ دوسری ملکی اور علاقائی زبانیں بھی استعمال کی جاتی ہیں۔

[نمازِ جمعہ میں خطبے کی فرضیت سے جمعے کی تنظیمی اور سیاسی اہمیت واضح ہو جاتی ہے، اور اس کے مقاصد پر بھی روشنی پڑتی ہے، اور اس نزاع کی توجیہ بھی آسان ہو جاتی ہے کہ فقہا نے جمعے کی فرضیت کے لیے مصرِ جامع کی شرط کیوں عائد کی۔ دوسری طرف اس موقف کے لیے بھی کچھ وجہ جواز نکل آتی ہے کہ جمعہ

ہر اس جگہ فرض ہے جہاں جماعت قائم ہو سکتی ہے۔ یہ دونوں مؤلف اپنی اپنی حکمت رکھتے ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں سے کوئی نہ کوئی تنظیمی، تبلیغی اور معاشرتی مقصد پورا ہوتا ہے]۔

عیدین کے خطبوں کے سلسلے میں بہت سی جزئیات احادیث میں مل جاتی ہیں، مثلاً حضرت ابو سعیدؓ الخدری کی سند پر ایک حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ ''عیدین کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نماز کا آغاز صلٰوۃ سے کرتے تھے۔ پھر آپؐ خطبہ دیتے تھے اور آپؐ کے خطبے کا موضوع بالعموم لوگوں کو کسی وفد یا مہم میں شرکت کا حکم دینا ہوتا تھا (احمد بن حنبل: ۳: ۵۶ ببعد)۔ اس قسم کا ایک بیان مسلم، کتاب صلٰوۃ العیدین، حدیث ۹، میں پایا جاتا ہے: ''جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم عیدین کے موقع پر صلٰوۃ کا اختتام ''تسلیم'' سے کر چکتے تھے تو آپؐ کھڑے ہو جاتے تھے اور حاضرین کی جانب جو بیٹھے ہوتے تھے، متوجہ ہو جاتے تھے۔ جب آپؐ کو کوئی سفارت بھیجنا یا کسی اور بات کا انتظام کرنا منظور ہوتا تھا تو آپؐ اس کی بابت احکام صادر فرماتے تھے۔ آپؐ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ: خیرات کرو . . . . . اس کے بعد آپؐ تشریف لے جاتے تھے، [خطبے کے سلسلے میں نیز رک بہ منبر]۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے خطبات کے علاوہ خصوصاً حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے خطبات بھی بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ اسی طرح اموی اور عباسی حکمرانوں کے خاص اور عام خطبے کتابوں میں مذکور ہیں [دیکھیے کتاب الکامل؛ البیان؛ العقد الفرید؛ صبح الاعشٰی؛ نیز رک بہ خطیب)۔

آنحضرتؐ کی وفات کے وقت جب صحابۂ کرامؓ پر غم و اندوہ کا پہاڑ ٹوٹ پڑا اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خلافت کے متعلق فیصلہ ان کے لیے مشکل ہو گیا اور انصار و مہاجرین میں اختلاف کی خلیج پیدا ہونے لگی تو اس وقت حضرت ابوبکرؓ صدیق کا وہ عظیم الشان خطبہ ہی تھا جس نے مسلمانوں کی منجدھار میں گھری ہوئی کشتی کو باد مخالف سے بچا لیا اور اطمینان و سکون ان کے دلوں میں پیدا کر دیا۔ اس کے شروع میں صدیق اکبر نے فرمایا: ایھا الناس ان یکن محمد قد مات فانّ اللہ حی لم یمت۔ لوگو نبی اکرمؐ وفات پا چکے ہیں لیکن ہمارا خدا تو زندہ ہے اس پر موت نہیں آتی۔ سقیفۂ بنی ساعدہ کی تقریر سے بھی آپ کے خطبے کی برجستگی اور زور کلام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ بعد ازاں پورے دور خلافت میں ان کے روح پرور خطبات قوم و ملت کے لیے حیات آفریں ثابت ہوتے رہے۔ حدیث، ادب اور تاریخ کی کتابوں میں ان کے متعدد خطبے درج ہیں۔ تقریر کی حالت میں بعض اوقات ان پر رقت طاری ہو جاتی تھی اور گلو گرفتہ ہو جاتے تھے۔

حضرت صدیق اکبرؓ کے بعد فاروق اعظمؓ کا دور آیا۔ معلوم ہے کہ اسلام سے پہلے جزیرۂ عرب میں سفارت کا منصب بڑی اہمیت رکھتا تھا اور یہ منصب اسی شخص کو ملتا تھا جو معاملہ فہمی کے ساتھ قوت تقریر میں بھی کمال رکھتا ہو اور حضرت عمرؓ کو یہ منصب تفویض تھا۔ دراصل ان میں تقریر کا ملکہ خداداد تھا اور عکاظ کے میلوں نے اسے اور جلا دے دی تھی۔

عہد خلافت راشدہ کے خطیبوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا نام بھی بڑے جلی حروف سے کندہ ہے۔ نہج البلاغۃ میں آپ کے خطبے و مراسلات شریف الرضی (م ۴۰۶ھ) نے جمع کیے ہیں ہر چند کہ تمام خطبوں کا حضرت امامؓ کی طرف انتساب

محل نظر ہے۔ نہج البلاغة کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں جن میں سب سے مفصل شرح عبد الحمید ابن ابی الحدید کی ہے۔ اس کا مصری ایڈیشن بیس مجلدات پر مشتمل ہے۔ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے یہ کتاب عربی ادب کی چوٹی کی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔

خلفاے راشدین کے علاوہ متعدد دوسرے صحابہ بھی فن خطابت کے شہسوار تھے۔ ان میں حضرت ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ، ابن عمرؓ، معاذؓ بن جبل، جعفر طیارؓ، طلحہؓ، عبدالرحمٰنؓ بن عوفؓ، سعدؓ ابن ابی وقاصؓ، ابو عبیدہؓ بن الجراح، مغیرہؓ بن شعبہؓ، عبداللہؓ بن مسعود، ابو موسی الاشعریؓ، ابو سعید الخدریؓ، مصعبؓ بن زبیرؓ، عمروؓ ابن العاص، حاطبؓ بن ابی بلتعہ، سالم مولی ابی حذیفہؓ، سلمان فارسیؓ، خالدؓ بن ولید، حسنؓ و حسینؓ وغیرہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بعض صحابیات میں بھی خطابت کے جوہر نمایاں تھے جیسے حضرت عائشہؓ، خولہؓ، ہندؓ بنت عبداللہ، ام سعد، اسماء بنت عُمیس۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد خلافت پر ملوکیت کا رنگ غالب آ گیا اور زمام اقتدار بنو امیہ کے ہاتھ میں آ گئی۔ اس عہد کے خطبا میں قدیم عربی انداز قائم رہا۔ سیاسی معرکوں اور جنگوں میں اس سے کام لیا جاتا رہا۔ ان خطیبوں میں سے چند خاص طور پر قابل ذکر ہیں مثلاً: معاویہؓ، زیاد بن سمیہ، عبد اللہ بن زبیرؓ، حجاج بن یوسف، طارق بن زیاد، محمد بن قاسم، عمر بن عبد العزیزؒ، حسن بصریؒ، ابو مسلم خراسانی، قتیبہ بن مسلم، عبد الرحمن الداخل، ابن ابی عامر، المنصور، عبد المؤمن، ابن خطیب وغیرہ۔

۴۵ھ میں جب زیاد کا تقرر ہوا تو اس نے جامع بصرہ میں جو شعلہ بار تقریر کی اسے زور بیان اور شکوہ الفاظ اور تأثر کے لحاظ سے عربی زبان کی بہترین تقریروں میں شمار کیا جاتا ہے اور تاریخوں میں خطبہ تبراء کے نام سے مشہور ہے۔ ۱۳۲ھ میں مشرق میں اور ۸۹۰ھ میں اندلس میں بنو امیہ کا آفتاب غروب ہو گیا۔ عباسیوں نے مشرق میں ایرانیوں کی مدد سے خلافت بنو امیہ سے چھین لی اور عراق کو اس کا پاے تخت بنایا جہاں پانچ صدی سے کچھ زیادہ مدت میں ان کے سینتیس خلفا تخت خلافت پر بیٹھے تا آنکہ ۶۵۶ھ میں ہلاکو کی یورش نے ان کا تختہ الٹ دیا۔ اس دور کی نسبت عباسیوں کی طرف ان کی اکثریت کی بنیاد پر کی گئی ہے، لیکن اس دور پر تبصرے کے ضمن میں ایران کے بویہی، شام کے حمدانی، مصر کے فاطمی اور سلجوقی بھی شامل ہیں۔ سیاسی اور عمرانی حالات کے لحاظ سے جن کا ادب پر زیادہ‌تر نمایاں اور پائدار اثر ہوتا ہے۔ یہ حکومت بنو امیہ کے عہد سے مختلف ہے۔ اس دور کی زبان اور خطابت ایرانی رنگ میں رنگی ہوئی تھی۔ اس پر ترکی، سریانی، رومی اور بربری اثرات کی چھاپ لگ گئی اور ان زبانوں کے الفاظ کے علاوہ ان کے بہت سے اسالیب بھی اپنے خطبوں میں شامل کر لیے گئے۔ ان حالات میں مسلمانوں کی خطابت قرآن کے محفوظ قلعے ہی میں رہ کر اس تیز و تند سیلاب کا مقابلہ کرتی رہی۔ پہلے خلفا اور ان کے قائدین مثلاً منصور، مہدی، ہارون رشید، مأمون، داؤد بن علی (م ۱۳۳ھ) خالد بن صفوان، اور شبیب بن شیبہ (م ۱۷۰ھ) میں فن خطابت کا بڑا ملکہ موجود تھا۔ بعد میں جب حکومت پر ان کا پورا غلبہ ہو گیا اور حکومت کی سیاست اور لشکر کی قیادت کا انتظام انھوں نے سنبھالا تو خطابت کا فن رزم سے نکل کر بزم میں آ گیا اور بڑے بڑے معاملے طے کرنے کے لیے مکاتیب اور شاہی فرامین نے تقریروں کی جگہ لے لی اور آہستہ آہستہ فن خطابت پر دستگاہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ فن زوال پذیر

ہونے لگا اور لوگوں نے ابن نباتہ ایسے اسلاف کے خطبوں سے مدد لینا شروع کر دی اور معنی و مطلب کو سمجھے بغیر ان کے لکھے ہوئے خطبوں کو حفظ کر کے منبروں پر پڑھ کر سنانے لگے اور خطابت مساجد و معابد کی چار دیواری میں محصور ہو کر رہ گئی۔

دور حاضر میں خطابت نے پھر رنگ نکالا ہے اور مساجد کے علاوہ سیاسی پلیٹ فارموں پر اس کی آہنگ سنائی دینے لگی ہے۔ اس عہد کے عربی خطیبوں میں سیّد عبد اللہ ندیم (م ۱۸۹۶ء)، جمال الدین افغانی (م ۱۸۹۷ء)، مفتی محمد عبدہٗ (م ۱۹۰۵ء)، سعد زغلول پاشا (م ۱۹۲۷ء) اور طٰہٰ حسین کے نام سر عنوان ہیں۔

[وعظ و خطاب کے عام معنوں کے علاوہ خطبے کا لفظ عربی، فارسی اور ترکی ادب میں بمعنی دیباچۂ کتاب بھی استعمال ہوتا ہے (فرہنگ اندرج، بذیل مادّہ)۔ انشا کی کتابوں میں یہ لفظ ایسی ادبی تحریر کے لیے مستعمل ہے جس کی حیثیت یا تو تمہید و دیباچہ کی ہو یا مناسب طول کا ادب پارہ یا مضمون جس کی حیثیت مستقل ہو اور وہ ایک باضابطہ ابتدا، وسط اور اختتام کا حامل ہو۔

انشائی خطبوں کی زبان عموماً شاعرانہ، مسجّع یا مرصّع ہوتی ہے۔ اُردو میں دینی خطبات کے علاوہ یہ لفظ عام لیکچر (لکھی ہوئی تقریر) کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے، خواہ وہ تعلیمی و ادبی ہو یا حکیمانہ یا سیاسی، مثلاً اقبال کے خطبات مدراس (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاہور ۱۹۳۰ء)، جن کا ترجمہ بعد میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے نام سے شائع ہوا۔ یہ فلسفیانہ موضوعات پر ہیں]۔

مآخذ: (۱) Juynboll : *Handleiding tot de kennis van de moh. Wet.*، لائڈن ۱۹۲۵ء، ص ۷۱ و ۱۰۹ ببعد؛ (۲) شیخ نظام : الفتاوی العالمگیریة، کلکته ۱۸۲۸ء، ۱ : ۲۰۵ ببعد، ۲۱۱ ببعد، ۲۱۳ ببعد؛ (۳) ابوالقاسم الحلّی : کتاب شرائع الاسلام، کلکته ۱۸۹۳ء، ۱ : ۴۴، ۴۸؛ (۴) C. H. Becker : *Die Kanzel im Kultus des alten Islam*، در *Nöldeke-Festschrift*، Giessen ۱۹۰۶ء، ص ۳۳۱ ببعد؛ (۵) وہی مصنّف : *Zur Geschichte des Islamischen Kultus*، در *Isl.*، ۳ : ۳۷۴ ببعد؛ (۶) E. Mittwoch : *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*، در *Abh. Pr. Ak. W.*، ۱۹۱۳ء، عدد ۲؛ (۷) براکلمان : *G.A.L.*، ۱ : ۹۲۔

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

⊗ **خطّ**: [ع]؛ (جمع : خُطُوط؛ شاعر العجّاج نے اَخْطاط* بھی استعمال کیا ہے)۔ اصل میں خط کے معنی اس لکیر کے ہیں جو زمین پر کھود کر بنائی جائے (جیسے ہل سے بنائی جاتی ہے)، یا ایسی لکیر جو ریت پر لکڑی کی نوک سے یا انگلی سے بنائی جائے۔ یہ لفظ کثرت کے ساتھ قبر کھودنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے، کیونکہ قبر لمبی اور سیدھی ہوتی ہے۔ ازاں بعد یہ لفظ گلی کوچوں کی لکیریں کھینچ کر حد بندی کے لیے استعمال ہونے لگا (خطّہ) اور بالآخر اس لکیر کے لیے مستعمل ہوا جو مسطر سے کاغذ پر یا چمڑے کے ٹکڑے پر کھینچی جائے؛ نیز کتابت کی سطر کے لیے استعمال کیا گیا۔ [یہ لفظ آج کل سلسلۂ مواصلات، سلسلۂ ٹیلیفون اور فضائی شاہراہوں کے لیے بھی مستعمل ہے۔ اردو میں خط کے معنی ہیں نوشتہ، چٹھی، لکھت، تحریر، دستاویز، سبزۂ رخسار، دستخط، نشان، علامت؛ اصطلاح اقلیدس میں: وہ لکیر جس کا طول ہی طول ہو اور عرض و عمق نہ ہو]۔

خط بمعنی لکیر یا سطر کا تعلق شاید ان لکیروں سے ہو جو کاہن ریت پر بنایا کرتے

تھے اور جن سے وہ کسی ایسے معاملے کی بابت جن کے بارے میں ان سے پوچھا جاتا تھا، کہتے تھے کہ اس کا انجام اچھا ہوگا یا برا۔ اس مقصد کے لیے کاھن، جس کے ساتھ ایک خادم ہوتا تھا، ریت پر متعدد لکیریں اتنی سرعت کے ساتھ کھینچتا کہ لکیریں کھینچتے وقت وہ انہیں گن نہ سکے اور یاد نہ رکھ سکے کہ اس نے کتنی لکیریں بنائی ہیں؛ پھر وہ انہیں آہستہ آہستہ دو دو کرکے مٹانا شروع کرتا تھا۔ اسی دوران میں خادم یہ الفاظ پڑھتا تھا: ''اے تم عیان کے دو بیٹو! نتیجہ بتانے میں جلدی کرو''۔ آخر میں اگر دو لکیریں باقی رہ جاتی تھیں تو اسے کامیابی کی یقینی علامت خیال کیا جاتا تھا اور ایک لکیر ک باقی رہنا مایوسی اور ناکامی کی علامت تصور کی جاتی تھی۔ یہ جاھلیت کی کہانت تھی، اس لیے اسلام نے اسے ممنوع قرار دے دیا، لیکن جاھل عوام میں غیب کی خبریں بتانے یا فال لینے کا ایک اور طریقہ دیر تک جاری رہا اور جسے آج بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ فال گیر خط کھینچنے کے اس طریق کے مطابق ریت میں صرف تین لکیریں بناتا ہے، پھر جو کے دانے یا کھجور کی گٹھلیاں لے کر ان پر بکھیرتا ہے۔ یہ دانے یا گٹھلیاں جس صورت میں ان لکیروں پر گرتی ہیں ان سے کاھن معاملے کے اچھے یا برے نتائج اخذ کر لیتا ہے (قب ابن الاثیر: النہایۃ، ۱: ۳۰۳؛ لسان العرب، ۹: ۱۵۷-۱۵۸)۔

اس کے بعد اساسی طور پر خط کے معنی رسم کتابت کے ہو گئے، یعنی عربی لکھنے کا طریقہ، اس کی ترقی اور اشکال مختلفہ۔ یہ لفظ ان معنوں میں امرؤالقیس کے کلام (طبع Ahlwardt، ص ۶۳، ۱۰۷) میں ملتا ہے: ''جیسے یمنی کھجور کے پتے پر لکھی ہوئی زبور''۔ اسی طرح عبد اللہ بن عنمہ (المفضلیات، طبع Lyall، عدد قصیدہ ۱۱۴، شعر ۵) کہتا ہے: ''ٹھیک اسی طرح جیسے لکھتے وقت دوات سے سیاہی ادھر ادھر پھیلائی جاتی ہے''۔ بعد کی نظموں میں کتابت کے لیے خط کا استعمال پہلے کی بہ نسبت زیادہ کثرت کے ساتھ نظر آتا ہے۔ مثال کے لیے اسلامی شاعر الشّماخ کے شعر کا حوالہ کافی ہے (دیوان مطبوعۂ قاھرہ، ص ۲۶، سطر ۷): ''جس طرح تیماء میں کوئی یہودی ربی اپنے دائیں ہاتھ سے عبرانی لکھ رہا ہو اور پھر (جھل پر) سیدھی لکیریں ایک سرے سے دوسرے سرے تک کھینچ دے''۔ اس شعر سے واضح ہے کہ خط کا لفظ صرف عربی لکھنے کے لیے نہیں، بلکہ دوسری زبانوں کی کتابت کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔

عصر حاضر کی زبان میں لفظ خطّی مطبوعہ کتابوں کے مقابلے میں قلمی نسخوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی رسم الخط کے ارتقا کی تاریخ اس مقالے میں بیان کرنا ضروری نہیں، کیونکہ اس موضوع پر ایک دوسرے مقالے میں بحث کی جا رہی ہے۔ کاتبوں [رک بہ کاتب] نے حروف کی صحیح شکلیں مقرر کرکے کتابت کو ایک فن کی حیثیت دے لی ہے اور ساحروں نے حروف کے اجتماع کی بعض صورتوں کو مخصوص اثرات ک حامل گردان کر اپنا الگ ایک علم ایجاد کر لیا ہے (دیکھیے طاشکبری زادہ: مطبوعۂ حیدر آباد، ۱: ۷۵ تا ۸۰؛ القلقشندی: صبح الاعشی، ۳: ۲ تا ۷۱، و بمواضع کثیرہ؛ اور خط یا تحریر کے مفروضہ خفیہ اثرات کی تشریحات کے لیے دیکھیے حروفیین کی کتابیں؛ نیز رک بہ خطّ ھمایوں۔

مآخذ: ابن درستویہ: کتاب الکتّاب، بیروت ۱۹۲۱ء؛ نیز ادب الکاتب کی طرز کی کئی کتابیں، جن میں کاتبوں کے لیے ھدایات درج ھیں۔

(F. KRENKOW)

[عربی خط: عربی زبان کے موجودہ خط

کے قدیم تر کتبے جزیرہ نمائے عرب کے باہر ملے ہیں اور یہ کتبے اسلام سے کچھ بہت زیادہ پہلے کے نہیں ہیں: ایک ۵۱۲ء / ۵۸ قبل نبوی کا زبد میں اور دوسرا ۵۶۸ء / ۲ قبل نبوی کا حرّان میں ملا ہے۔ یہ شمالی عرب کا خط ہے؛ جنوبی عرب کا حِمْیری خطِ مُسْنَد اسلام کے بعد باقی نہ رہ سکا۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ عربی خطّ کے قدیم ترین کتبوں میں بھی ترقی کا ایک نیا عنصر ملتا ہے کہ اپنے پیشروؤں کی طرح ہر لفظ الگ الگ لکھنے کے بجائے زود نویسی کی ضرورت کے تحت حروف کی پوری اور ادھوری دو شکلیں ہو گئیں اور کاتب صرف ادھوری شکلوں کو ملاتا جاتا، اور امتیاز کے لیے ہر لفظ کا آخری حرف پوری شکل میں لکھا جاتا۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ابجد میں ”ثخذ“ اور ”ضظغ“ کے چھے حروف بڑھائے گئے اور اسی طرح حروف کی عددی قیمت میں بھی اضافہ ہوا، چنانچہ پہلے عبرانی، نبطی وغیرہ کی ابجد کا آخری حرف ”قرشت“ کی ”ت“ تھا، جس ۴۰۰ کا مماثل سمجھا جاتا تھا؛ اب ”ضظغ“ کا ”غ“ ۱۰۰۰ تک کی عددی قدر مفرد حروف سے بتانے کے قابل ہو گیا۔

حال کے زمانے تک یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ہم شکل حرفوں (ب ت ث، ج ح خ، وغیرہ) میں امتیاز کے لیے نقطوں کا استعمال خاصی دیر سے ہوا، لیکن طائف میں حضرت معاویہؓ کا جو کتبہ ایک تالاب پر ملا ہے (اور جسے امریکہ میں مائلز Miles نے شائع کیا ہے)، اس کے متعدد حرفوں پر نقطے پائے گئے ہیں۔

عربی لغت نویسوں نے ”ابجد ہوز حطی“ کی جگہ ”ابتث جحخ دذرز“ کا استعمال اس لیے کیا کہ ہم شکل حروف یکجا رہیں اور نو عمروں کی تعلیم میں سہولت ہو۔ ابو حنیفہ الدینوری کی لغت کِتاب النبات میں بھی یہی ترتیب ملحوظ ہے۔

عربی حرکات حروف: یہ صحیح ہے کہ یونانیوں (اور خط کو ان سے سیکھنے والے لاطینیوں) نے چند فینیقی حروفِ صحیحہ کو حذف کر کے حروفِ علت بڑھائے، لیکن یہ صحیح نہیں کہ یونانی اور لاطینی خطوں میں تلفّظی غلطی کا امکان کم ہو گیا ہو (YOE کی، جن میں آخر الذّکر کا تلفظ ”ی“ نہیں بلکہ ”او“ ہے، سامی زبانوں میں ضرورت نہ تھی، یونانی میں ان کے بڑھا لینے سے بھی IUA کے صحیح تلفظ کا مسئلہ یونانیوں کے لیے ختم نہیں ہوا)۔ عربی میں مثلاً الف، واو اور یا کو حرکت ممدودہ کے لیے استعمال کرتے ہیں اور حرکت قصیرہ کو، پڑھنے والے پر اعتماد کر کے، چھوڑ دیا جاتا ہے۔ یونانی اور لاطینی میں انہیں حروف علّت کو حرکات قصیرہ کے لیے استعمال کرتے ہیں اور ان حروف سے حرکت طویلہ یا ممدودہ مطلوب ہونا صرف قیاس و اندازے سے معلوم ہوتا ہے (مثلاً پاتر Pater میں a کو طویل، اور e کو قصیر یا مختصر پڑھنا محض اہل زبان سے سن کر معلوم کیا جا سکتا ہے)۔ مزید برآں یونانی اور لاطینی خطوں میں یہ خامی پیدا ہو گئی کہ حروفِ علّت کو حرکات حروف قصیرہ کے لیے برتنے سے ان کا استعمال ہر لفظ میں تگنا چوگنا ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہے کہ جگہ زیادہ خرچ ہوتی ہے (جو ایک طرح کا اسراف ہے) اور لکھنے والے کا وقت بھی زیادہ صرف ہوتا ہے۔ عربی خط نے حرکات قصیرہ کے لیے زبر زیر وغیرہ کی علامتیں ایجاد کیں اور جب کبھی ان کا کامل استعمال ہوتا ہے تو تلفظ میں غلطی کا کوئی امکان نہیں رہتا؛ چنانچہ دنیا کے موجودہ خطوں میں سے کوئی بھی اس کا اس بارے میں مقابلہ نہیں کر سکتا۔ چونکہ خط اصل میں اہل زبان کے لیے ہوتا ہے، جن کے لیے محض اشارے کافی ہوتے ہیں، اسی لیے اس کے سوا کہ کسی جگہ غلطی یا ابہام کا خوف ہو حرکات کے حذف کر دینے سے

اہل زبان کو کوئی تکلیف یا شکایت نہیں ہوتی۔ ہر شخص کا اپنی مادری زبان کی حد تک یہی تجربہ ہے، چنانچہ کسی انگریز کو شکایت نہیں ہوتی کہ calendar, real, hare, at, father, fall, hades, bureau, heap کے املا میں a کا تلفظ ہر جگہ مختلف ہے۔ یہی حال فرانسیسی، جرمن، اطالوی، روسی وغیرہ زبانوں کا ہے۔ اردو یا عربی بولنے والے کم تعلیم یافتہ افراد اپنی زبان کے لکھے ہوئے صرف ان الفاظ کے پڑھنے میں غلطی کرتے ہیں جو کم برتے جاتے ہیں اور جنہیں کسی عالم سے سننے کا انہیں موقع نہ ملا ہو۔ یہی حال انگلستان وغیرہ کے عوام کا بھی ہے، جو اپنی زبان کے عالمانہ الفاظ کو نہ صرف سمجھ نہیں سکتے بلکہ ان کے تلفظ میں بھی غلطیاں کرتے ہیں، مگر عام استعمال کا لفظ غلط بھی لکھا گیا ہو تو صحیح پڑھ لیتے ہیں۔

عربی کے مختلف خط: خلافت راشدہ کے زمانے کی بردی (Papyrus) پر لکھی ہوئی عربی دستاویزیں دستیاب ہو گئی ہیں۔ یہ سب خط نسخ [نبطی] میں ہیں۔ عہد نبوی کے جو کتبے اور مراسلات (مکتوبات) ہیں، ان کے خط کا بھی یہی حال ہے، لیکن قرآن مجید کے قدیم ترین نسخے خط کوفی میں ہیں۔ اس صورت حال سے یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ دینی اور احترام طلب ضرورتوں (یعنی کلام اللہ) کے لیے فنکارانہ اور جمال آفرین خط استعمال ہوتا تھا اور دنیوی ضرورتوں کے لیے خط نسخ برتا جاتا تھا۔ اس کے معنے منسوخ کرنے والے خط کے نہیں لینے چاہییں، بلکہ عام لکھت کے خط کے (نسخ کے معنے عربی میں لکھنے کے بھی ہیں)۔

ان دو بنیادی عربی خطوں ہی سے فنکاروں نے بیسیوں خط پیدا کیے اور اس میدان میں وہ کمال دکھایا کہ اس کا مقابلہ دنیا کا کوئی اور خط نہیں کرتا۔ خط غبار اور چاول کے دانے پر سورۂ اخلاص لکھنے سے لے کر گز گز بھر یا اس سے بھی زیادہ قطر کے عماراتی کتبوں میں استعمال ہونے والے خط [تعلیق المحقق، رقاع،] نستعلیق، ریحان، ثلث، شکستہ اور خط نسخ وغیرہ کی تفصیل ایک مستقل مقالے کی محتاج ہے۔ القلقشندی نے اپنی کتاب صبح الاعشٰی میں خط عربی پر تفصیلی بحث کی ہے؛ نیز دیکھیے کشف الظنون۔

مآخذ: (۱) *La Grande Encyclopédie*، بذیل alphabet, arabe؛ (۲) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل alphabet، نیز ان میں دی ہوئی حوالے کی کتابیں؛ (۳) القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۰۳۶ تا ۵۷۶؛ (۴) کشف الظنون، ۱: ۴۶۶؛ (۵) ابن خلکان، ۱: ۳۴۶؛ (۶) العقد الفرید، ۲: ۱۶۲؛ (۷) ابن خلدون، ۱: ۲۰۵، ۲۳۸؛ (۸) الاغانی، ۲: ۱۹ و ۳: ۱۰۶ و ۷: ۵۰؛ (۹) المزہر، ۲: ۱۷۷)۔

عربی خط عجمی زبانوں میں: روایتیں ملتی ہیں کہ حضرت سلمان فارسیؓ نے بہ اجازت نبوی سورۃ الفاتحۃ کا فارسی ترجمہ اپنے ہموطن نو مسلموں کے لیے کیا تھا (السرخسی: المبسوط، کتاب الصلوٰۃ)۔ خلافت بنی امیہ کے اواخر میں قرآن مجید کے بربر زبان میں ترجمہ کیا جانے کا ذکر بھی ملتا ہے (نالینو: محاضرات جغرافیۃ)، لیکن معلوم نہیں یہ کس خط میں تھا۔ ۶۲ھ میں حضرت عثمانؓ کی فوجیں جب اندلس میں اور اسی کے قریبی زمانے میں ماوراء النہر اور مغربی چین میں داخل ہوئیں تو تین براعظموں میں مختلف زبانیں بولنے والوں اور مختلف رسوم الخط اختیار کرنے والوں کے لیے ضروری ہو گیا کہ حروف القرآن کو سیکھیں۔ بعد کی صدیوں میں عربی رسم الخط کی اہمیت گھٹی نہیں بلکہ بڑھتی ہی گئی، حتّٰی کہ عربی زبان ایک زمانے تک "دنیا کی سب سے بڑی علمی" زبان ہونے کا مرتبہ رکھتی تھی۔ [عربی زبان نبطی، عبرانی اور سریانی رسم الخط

میں بھی لکھی گئی ہے (تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۱ : ۹۷)]۔

لیکن اس کی تحقیق ابھی باقی ہے کہ عربی رسم الخط میں عجمی زبانوں کا لکھا جانا کب اور کن حالات میں شروع ہوا اور مختلف اطراف عالم میں اس کی کیا سرگزشت رہی۔ بہر حال یہ اغلب ہے کہ جب اس کا آغاز ہوا تو عربی رسم الخط پوری ترقی پا چکا تھا اور اس میں ہم شکل حروف میں امتیاز کے لیے نقطے بھی ایجاد ہو چکے تھے، اور کئی حروف علت کی کثرت کو اعراب کے ذریعے کم کر لیا گیا تھا۔ عربی کے بشمول ہمزہ انتیس حروف اور ششگانہ حرکات (ـَ، ـِ، ـُ، ـْ، ـّ)، نیز تنوین (ـً، ـٍ، ـٌ) نے اختصار کا بہت مفید سامان مہیا کر دیا تھا۔

عربی رسم الخط اختیار کرنے میں بظاہر فارسی زبان کو تقدم حاصل ہے۔ قدیم ترین فارسی مخطوطات سے پتا چلتا ہے کہ ابتدا میں متقارب آوازوں میں امتیاز کرنے کی چنداں پروا نہ کی گئی، لیکن کچھ عرصے بعد اس میں چار حرفوں (پ، چ، ژ، گ) کا اضافہ کر دیا گیا اور یہ فارسی کے لیے کافی ثابت ہوا۔ [خط کی مختلف اقسام، مثلاً کوفی، نسخ، تعلیق، نستعلیق، دیوانی شکستہ، شفیعا، رقاع وغیرہ ـــ اور خطاطی کی تاریخ کے لیے رک بہ فن (ـــ خطاطی)]۔

اہل ایران کے بعد بڑی قوموں میں ترک قابل ذکر ہیں۔ ان میں اسلام تو شروع ہی سے تھا، لیکن عربی خط کا استعمال فارسی سے متأخر نظر آتا ہے، کیونکہ انھوں نے اپنی ضرورت کے تحت فارسی کے چاروں زائد حروف ہجا قبول کر لیے، نیز بہت بعد کے زمانے میں (ڭ، ک) دو حرفوں کا مزید اضافہ کیا۔ اول الذکر اردو دانوں کے لیے گویا (ن گ) کی اور آخر الذکر (گ ی) کی مرکب آواز ہے۔ [ترکوں میں حمد اللہ شیخ بحیثیت خطاط بڑی شہرت کا مالک تھا۔ بہر حال اب ترکوں نے لاطینی رسم الخط اختیار کر لیا ہے]۔

اردو زبان ان دونوں سے بھی متاثر ہے، مگر اس کی ضرورتیں ان دونوں سے کہیں زیادہ تھیں۔ اس نے مغلوں کی سرپرستی کے باوجود ترکی رسم الخط سے استفادہ نہ کیا بلکہ اولاً جملہ فارسی اضافے اختیار کیے، پھر رفتہ رفتہ (ٹ، ڈ، ڑ، ں (غنہ)، ے) کا اضافہ کیا، نیز مرکب آوازوں کے لیے سنسکرت میں ایک مفید اصلاح دے کر ہائے دو چشمی (ھ) اور ہائے ہوز (ہ) میں امتیاز پیدا کیا۔ یہ آخر الذکر ارتقا کم از کم انیسویں صدی کے آغاز میں وجود میں آ چکا تھا کیونکہ شمس الامراء: ستۂ شمسیہ بار اول، (حیدر آباد دکن) میں اس کا لحاظ نظر آتا ہے۔ کوہستان ہمالیہ کے ممالک زیریں میں اردو کے اثرات شمالی ہند کی زبانوں پر بہت گہرے ہیں۔ کشمیر و پنجاب سے لے کر بنگال تک اردو حروف ہجا ہی وہاں کی زبانوں میں استعمال ہوتے رہے ہیں۔ اس سلسلے میں سندھی کی تاریخ دلچسپ ہے۔ شروع میں اس نے ہائے مخلوط کے لیے اردو کی پیروی کی، پھر انگریزی تسلط کے آغاز پر اپنے حروف ہجا پر نظر ثانی کی اور (بھ، پھ، تھ، ٹھ، دھ، ڈھ، جھ، چھ، کھ، گھ وغیرہ) کو مفرد قرار دے کر آٹھ دس نئے حروف بنائے اور یہ ان حروف کے علاوہ ہیں جو خالص سندھی آوازوں کے لیے تھے۔

جنوبی ہند کی زبانوں میں گجراتی، دکھنی اور ہمسایہ زبانیں تو اردو رسم الخط کی پیروی کرتی ہیں، لیکن تامل اور ملیالم میں، اپنی مخصوص آوازوں ہی کے لیے نہیں بلکہ اردو سے مشترک غیر عربی آوازوں کے لیے بھی، الگ حروف بنائے گئے اور اس طرح ایک ہی آواز اردو میں ایک شکل کے حرف میں لکھی جاتی ہے اور "عرب تامل" اور "عرب ملیالم" میں دوسری شکل میں۔

سنسکرت کے سلسلے میں نہ صرف سنسکرت کی

کتابوں کے ترجمے میں اسما و اعلام کا سوال پیدا ہوتا ہے بلکہ ''سنسکرت ۔ فارسی'' کتب لغت کے مخطوطے بھی موجود ہیں جن میں سنسکرت الفاظ بھی عربی حروف میں لکھے گئے ہیں؛ مگر مجھے اس کے خصوصی مطالعے کا موقع نہیں ملا۔ تلنگی (یا تلگو) اور کنڑی کی تحریریں عربی رسم الخط میں کم ہیں؛ محمد باقر آگاہ نے البتہ کچھ تلنگی اشعار عربی خط میں یادگار چھوڑے ہیں ۔ ممکن ہے کچھ اور کتب بھی موجود ہوں ۔ لنکا کے مسلمانوں کی بڑی اکثریت تامل بولتی ہے ۔ سنگھالی (یا سنہالی) زبان بولنے والوں میں عربی رسم الخط کا رواج معلوم نہیں ہو سکا.

اور آگے ملایا اور جاوا (انڈونیشیا) میں نئی اپج کی گئی ہے اور عربی حروف میں مزید نقطے لگا کر اپنی ضرورتیں پوری کی گئی ہیں ۔ فلپائن کی کم سے کم دو زبانوں میں عربی رسم الخط کا رواج بہت رہا ہے اور قرآن، حدیث اور فقہ پر خاصے تراجم اور تالیفات پائی جاتی ہیں ۔

دوسری سمت میں پشتو کے حروف ھجا بھی اپنے مستقل اضافوں کے حامل ہیں ۔ اردو کی ٹ اور ڑ کے لیے اس کے اپنے مخصوص حروف ہیں ۔ پشتو کی اپنی مخصوص آوازیں الگ ہیں ۔ کردی اور قفقازی زبانوں میں بھی عربی رسم الخط مستعمل رہا ہے .

یہ چیز کچھ مشرق ہی سے مخصوص نہیں ۔ اندلس میں الخمیادو کے نام سے پرتگالی، قشتالی اور دیگر زبانوں میں ادبیات کی بہت سی کتابیں عربی رسم الخط میں لکھی گئیں ۔ تراجم قرآن و حدیث اور تالیفات فقہ وغیرہ کے مخطوطے برٹش میوزیم وغیرہ میں محفوظ ہیں ۔ اس کا بھی پتا چلتا ہے کہ پولینڈ، لتھوانیا، یوکرین اور بئیلو روسیا میں بسنے والے تاتاری مسلمانوں نے جب اپنی مادری زبان ترک کر کے مقامی زبانیں اختیار کرلیں تو ان کے لیے عربی رسم الخط استعمال کیا اور خود قرآن مجید کا ایک ترجمہ عربی رسم الخط میں کیا ۔ صقلیہ اور جنوبی فرانس میں مسلمانوں کے طویل قیام سے یہ امر قرین قیاس ہے کہ صقلی (اطالوی) اور پروانسال (فرانسیسی) زبانیں عربی رسم الخط میں لکھی جاتی رہی ہوں ۔ سوئٹزرلینڈ پر عرب قبضہ معلوم نہیں کس حد تک جرمن زبان کو عربی خط سے مستفید کر سکا.

سجلماسی عرب نو آبادکار امریکہ میں پائے گئے ہیں ۔ کولمبس سے قبل کے ''عرب امریکی'' تعلقات نے بظاہر مقامی (امرندی) زبانوں پر خط کی حد تک کوئی خاص اثر نہیں ڈالا البتہ افریقہ میں حوسہ، گالہ اور بعض دیگر علمی زبانیں عربی خط میں لکھی جاتی ہیں.

یہ توسیع و عروج ایک طرح سے اسلامی سیاسی اقتدار کے ہم عصر اور ہم قدم رہے ۔ ''ہسپانیوں'' کی صورت میں غیر مسلموں کا عربی رسم الخط سے بیگانہ رہنا یا اسے ترک کرنا کچھ خلاف معمول نہ تھا، لیکن مسلمانوں کا عربی رسم الخط کو ترک کرنا (جس کی قدیم ترین مثالیں بنگالی اور البانی کی ہیں)، بظاہر اس وجہ سے ہوا کہ مقامی زبان میں لکھنے پڑھنے کا چرچا ملک کی غیر مسلم اقلیت میں بہت زیادہ تھا بلکہ ایک طرح سے انہیں کی اجارہ داری میں آ گیا تھا ۔ بنگالی مسلمان فارسی اور اردو کو ترجیح دیتے تھے اور البانی مسلمان ترکی زبان کو ۔ پھر جب ان ممالک کے مسلمانوں پر خارجی دباؤ بڑھا تو عربی رسم الخط راہ نہ پا سکا ۔ جدید تر مثالیں جاوی اور ترکی کی ہیں ۔ جاوا میں ولندیزی حکومت لاطینی خط کی نسلہا نسل تک منظم سرپرستی کرتی رہی، لیکن عربی رسم الخط وہاں اب بھی شاید پچاس فی صد ضرورتوں میں مروج ہے، خاص کر ہمسایہ اہل ملایا عربی رسم الخط ہی استعمال کرتے ہیں ۔ ترکی میں کمال اتاترک کی کوششوں سے لاطینی

خط آ تو گیا ہے لیکن یہ مقالہ ستمبر ۱۹۲۸ء میں استانبول میں بیٹھ کر لکھتے ہوئے بھی کہنا پڑتا ہے کہ ابھی عربی خط ترکی زبان میں ایک زندہ حقیقت ہے اور ترکی کو عربی خط میں طبع کرنے کی قانونی ممانعت ہی تاحال اس حقیقت کے رو پذیر ہونے میں مانع ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ روسی اثرات سے وسطی ایشیا اور قازان وغیرہ کے ترک لاطینی نہیں بلکہ روسی خط میں ترکی زبان لکھنے کے پابند کیے گئے ہیں۔ ایک ہی زبان کے لیے دو خطوں کی یہ کشمکش نظر انداز نہیں کی جا سکتی۔

عربی رسم الخط کی ان پسپائیوں کی تلافی کی ایک یہ صورت بھی کہیں کہیں نظر آ رہی ہے کہ کم از کم ۱۹۳۲ء سے نو مسلم انگریزوں اور پھر نو مسلم جرمنوں میں یہ تحریک (فی الحال محدود پیمانے پر) چلی ہے کہ اپنی مادری زبانیں معیّن ضرورتوں کے لیے عربی رسم الخط میں لکھیں اور خود کو اور اپنی اولاد کو قرآن اور دنیائے اسلام سے قریب تر کریں۔

ان مختلف زبانوں کے حروف ھجا کا تقابلی مطالعہ بھی شروع ہو چکا ہے اور یہ پتا چلا ہے کہ گو رسم الخط عربی ہے، لیکن بعض زبانوں میں ایک ہی آواز کے لیے مختلف شکل کے حروف بھی استعمال ہوتے ہیں۔ ۱۹۴۹ء سے پاکستان کی انجمن ترقی اردو یہ تحریک کر رہی ہے کہ ایک ''مؤتمر رسم الخط و اعراب'' میں تمام عربی رسم الخط والے ممالک کو جمع کیا جائے اور موجودہ اختلافات دور کر کے یکسانی کی تدبیریں اختیار کی جائیں۔ مثال کے طور پر عرب ممالک ''جورنال'' لکھتے ہیں اور ''ژورنال'' پڑھتے ہیں۔

اعراب: پابلوخیل Pablogil وغیرہ نے سپین اور پرتگال کی الخمیادو Aljamiado کے جو نمونے شائع کیے ہیں ان میں اعراب میں بھی کچھ اضافے نظر آتے ہیں، جو ممکن ہے کہ اصل میں بہت پہلے زمانے کی ایجاد ہوں۔ مغربی و مشرقی افریقہ کی بعض زبانوں میں یائے مجہول کے لیے الف مقصورہ کا رواج ہے۔ چونکہ قرآن مجید کی بعض قراءتوں میں ''موسیٰ'' لکھ کر موسا نہیں بلکہ موسے پڑھتے ہیں، اس لیے اس کا امکان ہے کہ افریقی زبانوں میں الف مقصورہ اعراب کی صورت میں نہیں بلکہ حرف کی حیثیت سے آیا ہو۔ الخمیادو کا اب کوئی پرسان حال نہیں۔ زندہ زبانوں میں، اعراب پر غالباً سب سے پہلے اردو میں توجہ ہوئی۔ اولاً پروفیسر ھارون خان شروانی نے مقالہ لکھا۔ پھر ۱۹۳۱ء میں رسالۂ معارف اعظم گڑھ نے ''یورپی اسماء و اعلام کا اردو املا'' کے نام سے ادھر توجہ دلائی۔ کچھ مزید عرصے بعد دارالترجمہ جامعۂ عثمانیہ نے متخصصین کی ایک کمیٹی اسی غرض کے لیے قائم کی۔ اس کی سفارشوں کا کچھ اجمالی ذکر رسالۂ اسلامک کلچر کے ایک نمبر میں ''ثقافتی سرگرمیوں'' کے سلسلے میں کیا گیا ہے۔ جامعۂ عثمانیہ نے اپنی ایک کتاب جدید قانون بین الممالک کے آغاز میں دس بارہ زبانوں کے اسماء و اعلام کو خاصی کامیابی سے عربی رسم الخط میں ادا کیا ہے۔ اس سے پہلے میں نے ۱۹۳۶ء میں اپنی تالیف قانون بین الممالک میں بھی مذکورۂ بالا تجویزوں سے کام لیا ہے۔

اہل اردو کی اس سفارش کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح واو مجہول اور یائے مجہول صوتیات اور صرف و نحو کی کتابوں میں مسلّم ہیں، اسی طرح ضمّۂ مجہول، کسرۂ مجہول، فتحۂ مجہول بھی رائج کیے جائیں۔ مثلاً (وہ، شور، یہ، دیکھو، کہنا وغیرہ)۔ [اردو دائرۂ معارف اسلامیہ میں بھی انھیں اختیار کیا گیا ہے اور ان کے لیے نئے اعراب استعمال کیے جاتے ہیں، یعنی کسرۂ مجہول: ےِ (پِن pen) اور ضمۂ مجہول: ُ (مُول mole)]۔

مستفرقات: القرآن فی کل لسان (بار سوم،

حیدرآباد ۱۹۴۶ء) اور لنڈن میں بائبل سوسائٹی کی ۱۹۴۸ء میں مکرر شائع شدہ *Gospel in Many Tongues* سے معلوم ھوتا ھے کہ جو زبانیں عربی رسم الخط میں لکھی گئی ھیں، ان کی تعداد ایک سو سے کم نہیں.

شاید یہ امر بھی قابلِ ذکر ھے کہ اردو جھنڈی بولی (سمافور سگنلنگ، مارس سگنلنگ) بھی حیدرآبادی کشافہ (سکاؤٹنگ) میں ۱۹۳۰ء کے قبل سے رائج رھی ھے۔ سمافور میں ممکنہ شکلیں محدود ھیں۔ اردو کے لیے اس مشکل کو جس طرح حل کیا گیا اس کا ذکر رسالہ الکشافہ (حیدرآباد دکن) کے بعض شماروں میں کیا گیا ھے.

مآخذ: (۱) یوروپی الفاظ و اعلام کا اردو املا، در معارف، اعظم گڑھ، ج ۲۸، شمارہ ۲، ۱۹۳۱ء؛ (۲) اردو اعراب (مقالۂ موتمر مستشرقین ھند، اجلاس حیدر آباد ۱۹۴۱ء)؛ (۳) ایک موتمر رسم الخط و اعراب کی ضرورت، در قومی زبان، کراچی، ج ۲، شمارہ ۳، ۱۶ اکتوبر ۱۹۴۹ء؛ (۴) پاکستانی زبانوں کا رسم الخطی وفاق، در مجلۂ مذکور، ج ۳، شمارہ ۲، ۱۶ جون ۱۹۵۰ء؛ (۵) انتشار الخط العربی (طبع قاھرہ)؛ (٦) القرآن فی کل لسان، بار سوم، حیدرآباد دکن ۱۹۴۶ء، میں بھی بہت سے حوالے ھیں.

(محمد حمید اللہ)

- **خَطِّ شَریف:** رَکْ بہ خَطِّ ھُمایُوں.
- **خطِّ ھمایوں:** "فرمان شہنشاھی"؛ دولت عثمانیہ کی تنظیمی اصلاحات سے متعلق ایک خاص ضابطہ، جسے سلاطین نے نافذ کیا۔ یہ اصطلاح دراصل سلطان کے اس فرمان توقیعی کے لیے استعمال کی جاتی تھی جسے وہ خود اپنے ھاتھ سے کسی سند کی پیشانی پر ثبت کر دیتا تھا۔ بعد میں جب مہر طغرا [رَکْ باں] ایک افسر کی تحویل میں دے دی گئی، جسے "نشانجی" کہا جاتا تھا، تو اس اصطلاح کو غلط طور پر وسعت دے کر بجائے خود اس تحریر کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔ یہ اصطلاح "خط شریف" کی ھم معنی ھے، لیکن ترکی قانون اداری کے بموجب مؤخر الذکر نام سے صرف گلخانہ کے خط شریف کو موسوم کیا جاتا ھے، جو سلطان عبدالمجید کا منظور کردہ (۲٦ شعبان ۱۲۵۵ھ / ۳ نومبر ۱۸۳۹ء) ایک آئینی منشور تھا جبکہ اول الذکر اصطلاح کا اطلاق بالعموم اوائل جمادی الآخرۃ ۱۲۷۲ھ / ۱۸ فروری ۱۸۵٦ء کے خط ھمایوں پر ھوتا ھے۔ یہ خط ھمایوں، جس میں وزیر اعظم محمد امین علی پاشا کو مخاطب کیا گیا تھا، فرانسیسی اور انگریزی سفیروں کی متحدہ کوشش سے جنگ کریمیا کے اختتام پر حاصل ھوا۔ اس دستاویز کی رو سے سلطان نے یہ اعتراف کرتے ھوے کہ لوگ جس میں حب الوطنی ("وطن داشی"؛ یہ اصطلاح پہلی مرتبہ یہاں دیکھنے میں آتی ھے، لیکن بعد میں رائج نہیں رھی) کے پر خلوص روابط سے وابستہ ھیں، اس بات کا اعلان کیا کہ گلخانہ کے منشور میں بلا تفریق مذھب و ملت لوگوں کے جان و مال کے تحفظ کا ذمہ لینے کے متعلق جو وعدے کیے گئے ھیں وہ انھیں ملحوظ رکھے گا، نیز غیر مسلموں کو جو مراعات اور تحفظات حاصل ھیں انھیں بھی برقرار رکھے گا۔ اس نے مختلف فرقوں کے گرجاؤں اور دیگر عمارات کو مرمت کرانے کی اجازت دی۔ سرکاری کاغذات میں اھانت آمیز القاب کا استعمال موقوف کیا (مثلاً "رعایا" کا لفظ جو ذمیوں کے لیے مستعمل تھا) اور یہ اعلان کیا کہ ملک کے سب افراد بلا تخصیص مذھب و ملت سرکاری ملازمتوں کے حقدار ھوں گے۔ مسلمانوں پر مشتمل ملی جلی عدالتیں قائم کیں۔ اس کے علاوہ جن اور باتوں کا اعلان کیا گیا وہ یہ ھیں: تعزیری اور تجارتی قوانین کی متوقع تدوین، محکمۂ پولیس کی بہتر تنظیم، غیر مسلموں کی فوج میں بھرتی اس شرط کے ساتھ کہ معاوضہ دے کر وہ اس سے مستثنی ھو سکیں گے، صوبائی مجالس کی از سر نو تنظیم،

غیر ملکیوں کو اراضی حاصل کرنے کا استحقاق، ٹیکس عائد کرنے کے طریقوں میں اصلاح، بینکوں، سڑکوں اور نہروں کی تعمیر۔ یہ آئین مدحت پاشا کے ۱۸۷۶ء کے دستور تک قائم رہا۔

مآخذ: [(۱) T. X. Bianchi: Khaththy humaioun (۱۸۵۶ء)، جو Nouveau Guide de la Conversation، بار دوم، کے آخر میں درج ہے؛ (۲) Bernard Lewis: The Emergence of Modern Turkey، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۳) Obesey, Gen. Ali Fuat: Moskora Hatireleri، استانبول ۱۹۵۵ء؛ (۴) جودت پاشا: تاریخ جودت، ۱۲ جلدیں، ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۹ھ، استانبول؛ (۵) Emre, Ahmet Cevat: Ataturken Inkilab Hedefi، استانبول ۱۹۵۶ء]۔

(CL. HUART)

* **الخط**: خلیج فارس پر واقع ایک ساحلی علاقہ، جس کی صحیح وسعت کے متعلق عرب جغرافیہ دان متفق نہیں ہیں، چنانچہ یاقوت اس نام سے محض البحرین اور عمان کا ساحلی علاقہ مراد لیتا ہے، جیسا کہ القطیف، العقیر اور قطرہ کے ذکر سے بھی ظاہر ہوتا ہے، لیکن البکری قطعی طور پر یہ کہتا ہے کہ الخط سے مراد وہ پورا ساحل ہے جو ایک طرف عمان اور بصرے کے درمیان واقع ہے اور دوسری طرف کاظمہ اور الشحر کے درمیان۔ یہ اختلاف رائے غالبًا اس بات کا نتیجہ ہے کہ مختلف اوقات میں عمان اور الشحر کی وسعت ان ناموں کے وسیع تر مفہوم کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔

بہر صورت ایسے مصنفین موجود ہیں جو الخط کو ان میں سے کسی ایک یا دوسرے علاقے سے منسوب کرتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر احمد بن محمد الہروی کے قول کے مطابق الخط مجموعی طور پر عمان میں واقع چند دیہات کا نام ہے، درحالیکہ ابن الانباری الخط کو البحرین کے ساحل کے نام کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس بہت حد تک رائج العام اصطلاح کے مذکور بالا وسیع اطلاقات کے برعکس اس کا ایک محدود مفہوم بھی ہے، جس کے مطابق الخط ساحل پر واقع ایک خاص بستی تھی، جو قبیلۂ عبد القیس کی ملکیت تھی۔ شپرینگر A. Sprenger نے وہی نظریہ اختیار کیا ہے جو علاوہ اوروں کے البلاذری کا تھا اور واقعہ بھی یہی ہے کہ الخط کی جائے وقوع کو ترجیحًا خلیج البحرین کے اندر قرار دینے کے حق میں بہت سی باتیں ہیں۔ بہر حال یہ مقام ان مشہور و معروف خطی نیزوں کے دستوں کی منڈی کے طور پر شہرت رکھتا تھا جن کی درآمد ہندوستان سے کی جاتی تھی اور جو بادیہ نشین عربوں کے ہاتھ فروخت کیے جاتے تھے۔

الخط نام قدیم معلوم ہوتا ہے۔ اگر شپرینگر A. Sprenger کا یہ خیال صحیح ہے کہ یہ نام Pliny: Nat. Hist.، ۶: ۲۸، ۱۴۷ کے "Regio Attene" اور "Chateni" اور Ptolemy کے "Atta Vicus" سے تعلق رکھتا ہے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ نام عہد اسلام سے بہت پہلے کا ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: المعجم، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۲: ۴۵۳ ببعد؛ (۲) مراصد الاطلاع، طبع T.G.J. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۲ء، ۱: ۳۵۸؛ (۳) البکری: المعجم، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۱: ۳۱۳؛ (۴) شپرینگر A. Sprenger: Die alte Geographie Arabiens، برن ۱۸۷۵ء، ص ۹۲، ۱۱۶، ۱۱۸ ببعد، ۱۳۰ ببعد، ۱۳۵؛ (۶) ڈخویہ M.J. de Goeje: Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides Mémoires d'Histoire et de Géographie Orientales، لائڈن ۱۹۰۳ء، ۳: ۱۸، ۸۶ ببعد؛ (۷) F.W. Schwarzlose: Die Waffen der alten Araber، لائپزگ ۱۸۸۶ء، ص ۲۱۷ ببعد؛ (۸) G. Jacob: Altarabisches Beduinenleben، برلن ۱۸۹۷ء۔

(ADOLF GROHMANN)

اَلْخَطَّابِیَة: ایک فرقے کا نام، جس کا شمار انتہا پسند (الغُلاۃ) شیعوں میں ہے۔ یہ فرقہ ابو الخطّاب محمد بن ابی زینب الاَسَدی الاَجْدَع کے نام سے منسوب ہے، جس کے متعلق یہ مروی ہے کہ اس نے شروع میں امام جعفر الصادقؑ (۸۳ھ/۷۰۲ء تا ۱۴۸ھ/۷۶۵ء) اور بعد ازاں خود اپنے اندر خدا کے حلول کا دعوی کیا۔ کوفے کے کچھ لوگ اس کے پیرو بن گئے اور وہیں عیسی بن موسی نے، جو چند سال (۱۴۷ھ/۷۶۳ء - ۷۶۵ء تک) کوفے کا والی رہا اس پر حملہ کیا۔ ابو الخطاب نے اپنے معتقدین کو پتھروں، نرکلوں اور چھریوں سے مسلح کر کے انھیں یقین دلایا کہ یہ ہتیار دشمن کی تلواروں اور نیزوں پر غالب آ جائیں گے، لیکن یہ وعدہ غلط ثابت ہوا اور اس کے ساتھی، جن کی تعداد ستر تھی، سب کے سب قتل ہو گئے۔ وہ خود بھی فرات کے کنارے دارالرزق میں گرفتار ہو گیا، جس کے بعد اسے بڑے اذیت ناک طریق سے موت کے گھاٹ اتار کر اس کا سر بغداد بھیج دیا گیا۔ بہر حال اس تباہی سے اس فرقے کا وجود ختم نہیں ہوا بلکہ اس کے بعض افراد اس بات پر مصر رہے کہ دراصل نہ تو خود ابوالخطاب اور نہ اس کا کوئی ساتھی مارا گیا، کیونکہ جو کچھ ظاہر میں دکھائی دیا وہ محض ایک دھوکا تھا۔ ۳۰۰ھ کے قریب اس فرقے کے لوگوں کی تعداد سب سے زیادہ باخبر مصنف کے قول کے مطابق ایک لاکھ تھی اور وہ سواد الکوفہ اور یمن میں آباد تھے؛ لیکن انھیں کوئی قوت اور اقتدار حاصل نہیں تھا۔ ابن قتیبہ کی کتاب المعارف میں ان کے عقائد کا مختصر طور پر ضمناً ذکر ہے اور یہ قدیم ترین ماخذ ہے۔ اس کے پچاس سال بعد اسی طرح کا ایک حوالہ مطہر بن طاہر کی تصنیف میں بھی ملتا ہے، لیکن اس اثنا میں اس فرقے کے لوگوں نے کوئی ایسی بات نہیں کی جو مؤرخین کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی۔ کہا جاتا ہے کہ ابوالخطاب کی وفات کے بعد اس کے معتقدین نے محمد بن اسمعیل بن امام جعفر الصادقؑ کو امام تسلیم کر لیا اور اسی وجہ سے ان کا شمار اسمٰعیلیہ میں ہونا چاہیے۔

ان کے خاص عقائد کے متعلق بہت کم بیانات ملتے ہیں اور جو ملتے ہیں انھیں بھی تسلیم کرنے میں احتیاط برتنی چاہیے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ خم غدیر کے روز رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اپنا منصب نبوت حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کو منتقل کر دیا تھا اور غالباً ابوالخطاب نے یہ دعوی کیا ہوگا کہ اسی طرح امامت امام جعفر الصادقؑ [رک بآں] سے اس کی طرف منتقل ہو گئی؛ تاہم سنی اور شیعہ مؤرخین دونوں بہت وثوق سے یہ لکھتے ہیں کہ امام جعفرؑ نے ان دعاوی کی تردید کر دی تھی جو ابوالخطاب نے ان کے بارے میں کیے تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ان سے مفروضہ تعلق اسی نوعیت کا تھا جیسا کہ المختار بن ابی عُبَیْد کا ابن الحنفیہ سے۔

اس کی اور تعلیمات میں سب سے زیادہ مستند یہ ہے کہ وہ اپنے مخالفین سے قطعی بے رحمی کا برتاؤ کرنے کی تلقین کرتا تھا۔ مردوں، عورتوں، بچوں سب کو اس کے خیال میں قتل کر دینا ضروری تھا اور اس کے جواز میں اس کی دلیل وہی تھی جو [خوارج کے فرقے] ازارقہ نے پیش کی تھی۔ وہ اپنے مخالفین کے مقابلے میں جھوٹی گواہی دینا بھی جائز قرار دیتا تھا؛ چنانچہ المطَهّر کا بیان ہے کہ اسی وجہ سے اس فرقے کے افراد کی شہادت عدالتوں میں قبول نہ کی جاتی تھی۔

بدعتی فرقوں پر لکھنے والے متأخر مؤرخین کو ابتدائی مؤرخین کے مقابلے میں اس فرقے کے متعلق زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ مطہّر نے بازنیہ کو ایک

الگ فرقہ بتایا ہے، لیکن الشہرستانی انھیں فرقۂ خطابیہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ مؤخر الذکر مصنف نے ایک اور شاخ عُمَیْرِیَّہ کا تذکرہ بھی کیا ہے، جو عبدالقاہر البغدادی کی کتاب [الفرق بین الفرق] میں جناحیہ کی ایک شاخ کے طور پر مذکور ہے۔ الشہرستانی کے قول کے مطابق مُعَمَّرِیَّہ بھی الخطّابیہ کی ایک شاخ ہے، لیکن یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ ابن حزم ان کی ایک جداگانہ حیثیت تسلیم کرتا ہے۔ المقریزی کے وقت تک ان شاخوں کی تعداد پچاس تک پہنچ گئی تھی۔ ابوالخطاب کے باپ کی کنیت کوئی تو ابو ثور اور کوئی ابویزید بتاتا تھا، جو غالباً نام زینب کو غلط پڑھنے کا نتیجہ تھا۔ اس فرقے پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ تمام قوانین اخلاق اور شریعت اسلام سے منکر ہو گیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے پیرو تناسخ کا عقیدہ رکھتے تھے۔ چونکہ بظاہر اس فرقے کی کوئی بھی کتاب موجود نہیں، اس لیے یہ اندازہ کرنا دشوار ہے کہ یہ بیانات کہاں تک صحیح ہیں۔

مآخذ: (۱) ابو محمد الحسن بن موسٰی النوبختی: کتاب فیہ مذاہب فرق اہل الامامۃ (مخطوطہ، مملوکۂ A. G. Ellis)؛ (۲) I. Friedländer: *The Heterodoxies of the Shiites* در *JAOS*، ج ۲۸ و ۲۹ (ترجمہ مع حواشی ابن حزم: الفصل، ۵: ۱۸۷ ببعد)؛ (۳) الشہرستانی، مترجمۂ Haarbrücker، ۱: ۲۰۶؛ (۴) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، ص ۲۴۲؛ (۵) الکشی: معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ، ص ۱۸۷ (اتنا ناقابل اعتماد نسخہ ہے کہ استعمال نہیں کیا جا سکتا)؛ (۶) المقریزی: الخطط، ۲: ۳۵۲؛ (۷) عضد الدین الایجی: المواقف، طبع Sörensen، ص ۳۴۵۔

(D.S. MARGOLIOUTH)

خَطِیْئَۃ: (ع)؛ (جمع: خَطَایا و خَطِیْئات) = ذنب، اثم (= گناہ)۔ اس کا مادہ وہی ہے جو خطأ [رک بآن] کا ہے، جس کے معنی ہیں ٹھوکر کھانا یا غلطی کرنا (مثلاً اَخْطَأَ کا لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب تیر انداز کا تیر نشانے پر نہ لگے)۔ خطیئۃ کے معنی ہیں ''وہ گناہ جو عمداً کیا جائے'' [(لسان العرب)۔ امام راغب نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا قول ہے کہ خَطِیْئَۃ قریب قریب سَیِّئَۃ کے ہم معنی ہے: مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ (۲ [البقرۃ]: ۸۱)، یعنی جس نے گناہ کا ارتکاب کیا اور گناہ نے اسے گھیر لیا اور اس پر غلبہ پا لیا؛ نیز بقول ان کے خطیئۃ کا استعمال اس فعل کے متعدی ہوتا ہے جو بذات خود مقصود نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز کا ارادہ اس فعل کے صدور کا سبب بنتا ہو، مثلاً کسی نے شکار کو گولی ماری مگر گولی خطا کر کے انسان کو جا لگی۔ امام راغب کہتے ہیں کہ خطیئۃ سے وہ فعل مراد ہے جو بلا قصد سرزد ہوا ہو (اس کی مثال کے لیے دیکھیے ۲۶ [الشعراء]: ۸۲)] اور خطا (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳۱) محض وہ فروگذاشت ہے جو سہواً ہوئی ہو، بالارادہ نہ ہو۔ قرآن میں خطیئۃ اور اثم کے الفاظ ایک جگہ آئے ہیں (۴ [النسآء]: ۱۱۲)۔ مندرجۂ بالا آیت میں سیّئۃ اور خطیئۃ کے الفاظ یکجا استعمال ہوئے ہیں (رک بہ سیئات، گناہ، موبقات)۔ [مختصر یہ کہ خطیئۃ کا لفظ بڑا جامع ہے: کبھی یہ عمداً سرزد ہونے والے گناہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، کبھی بلاقصد سرزد ہونے والے گناہ کے لیے اور کبھی معمولی لغزش، غلطی اور قصور کے لیے۔ قرآن مجید اور احادیث میں ان سب معانی کے لیے اس کا استعمال ملتا ہے]۔ دیوان ابن قیس الرقیات (طبع Rhodokanakis، شمارہ ۱۸، بیت ۳، ص ۱۲۹) میں یہ لفظ قصور اور نقص کے معنوں میں آیا ہے (ہم اس شعر کے حوالے کے لیے F. Krenkow کے مرہون منت ہیں)۔ [یہاں مقالہ نگار نے اسلام

میں گناہ کے تصور کی بحث کی ہے ۔ یہ تفصیل ہم نے مادۂ گناہ [رک بآں] میں جمع کر دی ہے؛ نیز رک بہ سیئات، الموبقات، المعصیة، جرم، کبائر، فواحش، منکر وغیرہ]۔

(A.J. WENSINCK [و تلخیص از ادارہ])

خَطِیب : [(ع)؛ جمع : خُطَبا؛ مادۂ خ ط ب سے اسم فاعل [رک بہ خُطْبہ]۔ خطیب کے لفظ میں وہ اکثر معنی آتے ہیں جن کا ذکر خطبے میں آچکا ہے، مثلاً وعظ کہنے والا، جمعہ و عیدین وغیرہ کا خطبہ پڑھنے والا اور فصیح البیان مقرر۔ قدیم عربوں میں خطبا قبیلے کے زعما اور حکما ہوتے تھے، [وَکانَ الخَطِیبُ زَعِیمَ قومِه او عالمَهم او شاعرَهم او حکیمَهم (الموجز فی الادب العربی و تاریخه، ص ۳۸)]۔ اسی لیے شاعر کے ساتھ اکثر خطیب کا بھی ذکر آتا ہے (ابن ہشام : سیرة، طبع Wüstenfeld، ص ۹۳۳ سطر ۱ نیچے سے، ص ۹۳۸ سطر ۵ نیچے سے؛ یاقوت، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۸۴۳ سطر ۱۱ ببعد)۔ اس کے عہدے کی نوعیت و اہمیت کی الجاحظ نے صاف طور پر تشریح کی ہے (کتاب البیان و التبیین، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ص ۱ تا ۴)۔ بظاہر خطیب اور شاعر کے درمیان کوئی بیّن تفریق نہیں ہے، اس کے ماسوا کہ شاعر نظم سے کام لیتا ہے اور خطیب اپنے خیالات کا اظہار نثر میں کرتا ہے، اگرچہ وہ اکثر سجع سے بھی کام لیتا ہے (قب الجاحظ : کتاب مذکور، ۱ : ۱۰۹)۔ اس کی تقریر ''امّا بعد'' سے شروع ہوتی ہے (قب الحریری، طبع de Sacy، ۱۸۲۲ء، ص ۴۲)۔ الجاحظ کے قول کے مطابق کچھ خطبا ایسے بھی ہوئے ہیں جن کا شمار شعرا میں تھا (۱ : ۲۷)۔ کہا جاتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں خطیب کے مقابلے میں شاعر کی قدر و منزلت زیادہ تھی، لیکن جب شاعروں کی تعداد بتدریج بڑھتی گئی اور ان کا فن رو بہ تنزل ہوتا گیا تو خطیب کی وقعت میں اضافہ ہو گیا (۱ : ۲۳۶، ۳ : ۲۲۷)۔ خطیب کو قصّہ گو اور اصحاب الاخبار و الآثار کے زمرے میں بھی شمار کیا جاتا ہے (الجاحظ، ۱ : ۱۹۲ ببعد و بمواضع کثیرہ)۔ اس کا عہدہ بعض مرتبہ کسی ایک خاندان میں موروثی ہو جاتا تھا۔ تاہم خطبا کی کوئی الگ جماعت یا برادری نہیں تھی، بلکہ وہ ایسے لوگ ہوتے تھے جو ترجمان یا نمائندہ بننے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ وہ نہ صرف اپنے قبیلے کے نمائندوں کے طور پر گفت و شنید کی غرض سے کسی وفد کی قیادت کرتے تھے جیسا کہ سیرة سے ظاہر ہوتا ہے (قب Goldziher : *Abhandl. Zur. arab. Philol.*، ۱ : ۲۰) بلکہ شاعروں کی طرح دشمنوں سے ہنر و دانش کے مقابلے (مفاخرہ) میں بھی وہ اپنے قبیلے کی قیادت کرتے تھے۔ خطیب کے فن کو خطابت کہا جاتا ہے۔ یہ بیان [رک بآں] کی ایک قسم ہے۔ الجاحظ بلغا، خطبا اور بیّنا (اَبیناء، جمع بیّن) کو ایک ہی سطح پر رکھتا ہے، یعنی وہ لوگ جن کی تقریر شستہ اور استادانہ ہو۔ اس لحاظ سے خطابت بیان و بلاغت کی ایک صورت ہے (زہر الآداب، ۲ : ۲۷۶)۔ دراصل بیان ایک وسیع لفظ ہے، جو نظم و نثر اور تقریر پر حاوی ہے اور خطابت اس کا ایک حصہ ہے۔ ابن القریہ (م ۸۴ھ / ۷۰۳ء) نے اسے بیان کے نظام میں شاید سب سے پہلے داخل کیا ہے۔ پھر تقریر کی بھی کئی صورتیں ہیں : عام مکالمہ، مجلسی گفتگو اور اجتماع کا خطاب۔ ان سب کے آداب مختلف ہیں۔ خطابت (Rhetoric) قاری یا سامع دونوں پر مطلوبہ اثر ڈالنے کا فن ہے، جس کا مقصد جذبات انگیزی ہے۔ یہ نری منطق نہیں۔ اس میں منطق کا استعمال تو ہوتا ہے، مگر اس میں تاثیر جذباتی وسائل (شاعرانہ اور ادبی زبان) سے آتی ہے۔

ارسطو نے اپنے رسالے *Rhetoric* میں اسے

اثرانگیزی کا فن قرار دے کر اس کے چند مقاصد بیان کیے ہیں۔ الجاحظ وغیرہ پر ان خیالات کا بڑا اثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کی کتاب البیان و التبیین میں کامیاب خطابت کے معیار و شرائط بیان ہوے ہیں، اور خطابت کی مختلف اقسام کی (خطبۂ جمعہ، خطبۂ عیدَین، خطبة النکاح، خطبة الصلح، خطبة المواھب) کی مناسبت سے صفات و خصائص کا تذکرہ کیا ہے۔ اس میں یہ بتایا ہے کہ خطیب کو حسن کلام کے علاوہ مناسب لباس کی کیوں ضرورت ہے۔ تقریر کے وقت اشارات و حرکات و سکنات کا کتنا حصہ ہے اور سامعین اور مخاطبین کے افہام و عقول کے مطابق خطاب کرنے کے کیا اسالیب ہیں، موضوع کا خطیب کی تقریر سے کیا تعلق ہے، آواز کے زیر و بم کا تاثیر میں کتنا حصہ ہے، طول کلام اور قلت کلام کے مقامات کیا کیا ہیں، سامعین سے بلندتر جگہ پر کھڑے ہونے سے کیا نتائج مترتب ہوتے ہیں، اشعار کے استعمال کے کون کون سے مواقع ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ اس نے اپنے زمانے تک کے نامور خطبا کا تذکرہ کر کے ان کے اقوال نقل کیے ہیں۔

خطابت کا ایک اہم میدان وعظ و تذکیر تھا۔ وعظوں میں بڑے بڑے بلند پایہ خطیب پیدا ہوے ہیں، جن کی تاریخ اگر مرتب کی جائے تو بڑے بڑے خوش بیان، شعلہ نواء ساحر خطیب سامنے آئیں گے۔ خطیب اور واعظ میں یہ فرق ہے کہ خطیب بعض خاص مواقع پر زور خطابت دکھاتا ہے اور واعظ کسی واقعے یا خاص محل کا پابند نہیں؛ دونوں کے مقصد اور نصب العین میں بھی فرق ہے (چند بڑے بڑے واعظوں کے ناموں کے لیے رَکَ بہ واعظ، وعظ).

عربوں میں خطیب کے لیے یہ بات ضروری تھی کہ وہ اپنے قبیلے کے شاندار کارناموں اور نجیبانہ اوصاف کی بڑھ چڑھ کر تعریف کر سکے اور انھیں فصیح زبان میں بیان کر سکے اور اسی طرح اپنے مخالفین کی خامیوں اور کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کا سلیقہ رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے اس کے لیے فصیح ہونا اور بلاغت [رَکَ بآں] کا استعمال جاننا ضروری تھا تاکہ وہ اپنے حریفوں پر غالب آ سکے (قب : المفضلیات، طبع Lyall، ۹۱ : ۲۲ بعد؛ ۹۶ : ۹؛ القطامی، طبع J. Barth، ۱۳ : ۲۰؛ ابن قیس الرقیات، طبع Rbodokanakis : S. B. Ak. Wien، ۱۹۰۲ء، ۴۴ ؛ ۱۹ : الکامل، طبع Wright، ص ۲۰ سطر ۱۵ بعد)۔ نااہل خطیب کی یوں نشاندہی کی گئی ہے: اس کا تلفظ خراب ہوتا ہے، وہ ادھر ادھر مڑتا ہے، وہ کھانستا ہے، اپنی ڈاڑھی پر ہاتھ پھیرتا ہے اور اپنی انگلیوں کو مروڑتا ہے، جو بزدلی کی نشانی ہے (الحماسة، طبع Freytag، ص ۶۵۰، شعر ۵؛ الکامل، طبع Wright، ص ۲۰ سطر ۷ و ۹ بعد)۔ خطیب کا جنگجو شہسواروں اور امرا میں شمار کیا جانا اس کی قدیم عربی شخصیت کے عین مطابق ہے (القطامی : کتاب مذکور؛ الجاحظ، ۱ : ۱۳۴ سطر ۸ بعد، ص ۱۷۲ سطر ۱۱)، بلکہ خطیب کا لفظ بہادر سپاہی کے لیے استعمال کیا گیا ہے (الجاحظ، ۱ : ۱۲۹)۔ جب خطیب کسی خاص موقع پر لوگوں کے سامنے آتا ہے تو اپنے عہدے کے نشان کے طور پر اس کے پاس نیزہ، عصا یا کمان ہوتی ہے، ٹھیک جیسے کہ حلف اٹھاتے وقت کوئی آدمی مردانہ عزت و وقار کی علامت اپنے پاس رکھتا ہے۔ وہ اکثر اپنے نیزے یا عصا کو زمین پر مارتا ہے (القطامی، ۲۷ : ۶، بعد : دیوان، طبع الخالدی، قصیدہ ۷ شعر ۱۵ (ص ۳۷)، قصیدہ ۹ شعر ۳۵ (ص ۳۵)؛ الجاحظ، ۱ : ۱۹۷ بعد، ۳ : ۳ بعد، ص ۱۶ بعد).

[اسلام کے بعد خطابت کا سابقہ میدان یعنی مفاخرہ، ہجو اور محض ناصحانہ انداز ختم ہو گیا۔

اب امام اور اس کے نمائندے جمہور سے خطاب کرتے؛ ان میں وعظ و تذکیر اور پند و نصائح کے ساتھ احکام بھی ہوتے تھے، تاہم خاصے عرصے تک کچھ پرانی خصوصیات برقرار رہیں].

مکۂ معظمہ کی فتح کے بعد خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بطور خطیب لوگوں کے سامنے آئے (ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۸۲۳ سطر ۳ نیچے سے) اور آپؐ نے مجمع عام میں [پراز دانش و حکمت] تقریر فرمائی۔ یہ صورت حال پہلے چار خلفا اور بنو امیہ کے عہد میں قائم رہی (دیکھیے الجاحظ، ۱ : ۱۹۰) اور ان کے مقرر کیے ہوے حکّام بھی خطبا کے فرائض انجام دیتے تھے (دیکھیے مثلاً الیعقوبی : طبع Houtsma، ۲ : ۳۱۸ تحت؛ الجاحظ، ۱ : ۱۷۹ درمیان وغیرہ)۔ مؤخرالذّکر (یعنی بنو امیّہ) کے مقرر کردہ حکام کو منبر اور صلٰوۃ کی نگرانی کرنے کی خدمت بھی تفویض کی گئی تھی (الطبری، ۲ : ۸۲۹ سطر ۱۱ ببعد)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خطیب ابھی تک رہنما کا مرادف سمجھا جاتا تھا، چنانچہ خوارج کا ایک شاعر کہتا ہے : ''جب تک اس جہان کے منبروں پر ثقیف کا کوئی خطیب باقی ہے اس وقت تک امن و امان قائم نہیں ہو سکتا'' (الجاحظ، ۳ : ۱۳۵)۔ وہ عصا یا نیزہ جو مسلم خطیب خطبہ پڑھتے وقت اپنے داہنے ہاتھ میں پکڑے رہتا ہے قدیم عرب کی ایک موروثی یادگار ہے۔ خطبے اور نماز کی دینی اہمیت نے خطیب کو ایک خصوصی مذہبی حیثیت دے دی، [یعنی محض وعظ و نصیحت۔ نتیجہ یہ کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور خلفاے راشدینؓ کے زمانے کی طرح امام (امیرالمؤمنین) کے لیے خطبہ دینا ضروری نہ رہا اور] عہد اسلام کی پہلی چند پشتوں کی باہمی جنگوں کے خاتمے پر یہ بات اور بھی نمایاں ہو گئی۔ عباسیوں کے زمانے میں ہارون الرشید کے عہد ہی سے خلیفہ نے نماز کے موقع پر خطبہ پڑھنے کا کام قضاۃ پر چھوڑ دیا اور خود سامعین میں شامل ہو گیا (الجاحظ، ۱ : ۱۶۱)؛ لیکن مساجد جامعہ میں امامت کرنے والے اصولاً خلیفہ کے نمائندے ہوتے ہیں (دیکھیے ابن خلدون : مقدمۃ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۷۳)۔

اس کے بعد بھی مصر کے فاطمی خلفا بعض موقعوں پر (از پس نقاب) خود وعظ کہتے رہے، یعنی تین مرتبہ ماہ رمضان میں اور بڑے تہواروں (عیدین) پر (ابن تغری بردی، طبع Juynboll، ۲ : ۴۸۲ تا ۴۸۹ و طبع Popper، ص ۳۳۱ ببعد؛ المقریزی، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۲ : ۳۲۲، ۳۲۷ و ۳۲۹)۔ ایسے موقعوں پر ان کے سب سے بلند پایہ امرا منبر کی سیڑھیوں پر کھڑے ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۲۷ و ۳۲۹)۔ اس کے برخلاف اضلاع میں بالعموم یہ دستور تھا کہ جب کوئی خطیب خطبہ پڑھتا تھا تو وہاں کا رئیس (حاکم) خطبے کے دوران میں منبر پر کھڑا رہتا تھا، جس سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ دراصل خطیب کا رتبہ بہت بلند تھا، اگرچہ بعد میں اس دستور کو ان حکّام نے، جو سختی پسند تھے، اخلاقی نقطۂ نظر سے مذموم قرار دیا (ابن الحاج : کتاب المدخل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۲ : ۴۷)۔ ہر جگہ خاص خطیب مقرر کیے جاتے تھے۔ عام قاعدے کے بموجب قاضی کو اعزازی طور پر خطیب کا عہدہ دے دیا جاتا تھا۔ (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۲۴، سطر ۸ نیچے سے)۔ قاہرہ میں عید غدیر کے موقع پر ایک خاص خطیب حرم حسینی میں ایک نہ پایہ منبر پر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتا تھا اور قاضی القضاۃ نماز پڑھاتا تھا۔ اس موقع پر خطیب کو ایک ریشمی قبا اور تیس یا پچاس دینار عطا ہوتے تھے (المقریزی : خطط، ۲ : ۲۲۴ ببعد)؛ دیگر تقریبات پر بھی خطیب کو خلعت سلطنۃ

تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۳۸۷ تحت) ۔ جمعے کی نماز میں خطبہ پڑھنے کے علاوہ بالعموم خطیب امامت بھی کرتا تھا ۔ روزمرہ کی نمازیں عام طور پر دوسرے امام پڑھاتے تھے (الماوردی : الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۸۱ سطر نیچے سے ۳)۔۔۔۔۔ ۔۔۔۔۔ [اس کے بعد مقالہ نگار نے جمعے کی شروط سے بحث کی ہے، رک بہ الجمعہ و خطبہ]۔

القلقشندی (صبح الاعشی، قاہرہ، ۴ : ۳۹) کا بیان ہے کہ مملوک سلاطین کے عہد میں ہر مسجد کا اپنا ایک خطیب ہوتا تھا اور صرف بڑی مساجد کے معاملات سے سلطان واسطہ رکھتا تھا ۔ اہم مساجد کے خطبا کی حیثیت بہت معزز ہوتی تھی، چنانچہ ابن عبدالظاہر کا بیان ہے کہ قلعۂ قاہرہ کی بڑی مسجد کا خطیب خود شافعی قاضی القضاۃ تھا (قب P. Ravaisse : زبدہ کشف الممالک، ۱۸۹۴ء، ص ۹۲) ۔ جب بیت المقدس کی فتح کے بعد سلطان صلاح الدین نے قاضی محی الدین ابوالمعالی کو مسجد اقصی میں خطیب اول کے فرائض انجام دینے کے لیے مقرر کیا تو یہ ایک ایسا مخصوص اعزاز تصور کیا گیا جس کے بہت سے لوگ بے چینی سے متمنی تھے (شہاب الدین : کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۲ : ۱۰۸ ببعد) ۔ ممالیک کے عہد میں ایک خاص فرمان کے ذریعے خطیب کے تقرر کی تصدیق ہوتی تھی؛ اس سے بھی خطابت کی قدر و منزلت کی مزید شہادت ملتی ہے (دیکھیے القلقشندی : کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۲ تا ۲۲۵؛ العمری : کتاب التعریف بالمصطلح الشریف، ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۸ ببعد) ۔ قدرتی طور پر یہ بات بھی خطیب کے اقتدار منصبی سے متعلق ہے کہ نو مسلم اس کے سامنے اپنے قبول اسلام کا اعلان کرتے ہیں (ابن الحاج : کتاب المدخل، ص ۶۷) ۔ لوگ تبرک وغیرہ کے طور پر اس کے پیراہن کو چھوتے ہیں (الشعرانی : کتاب المیزان، ۱ : ۱۶۹) ۔ بقول الماوردی (ص ۱۸۵) خطیب کے لیے بہتر یہ ہے کہ سیاہ لباس پہنے اور الغزالی کے خیال میں سفید بلکہ وہ مقدم الذکر (یعنی سیاہ لباس) کا پہننا بدعت تصور کرتے ہیں (احیاء، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۳۱) ۔ اس کے خالص نشان عُودان (دو لکڑی کی چیزیں) ہیں، یعنی منبر اور عصا یا لکڑی کی تلوار، جسے وعظ کے دوران میں اپنے ہاتھ میں رکھنا کتب فقہ کی رو سے بھی اس کے لیے ضروری ہے ۔ ۱۹۱۱ء کے قانون کے مطابق، جس کا اطلاق دفعہ ۹۵ کے ماتحت الازہر پر بھی ہوتا ہے، جو کوئی بھی اس درسگاہ کے تین درجوں میں سے دوسرے کی سند حاصل کر لے وہ خطیب بن سکتا ہے ۔ خاص الازہر میں ایک خطیب مقرر کیا جاتا ہے (الزیات : تاریخ الازہر، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۰۷) ۔ اس کے مقابلے میں مسجد نبوی میں، جو مدینۂ منورہ میں ہے، ۱۹۰۹ء میں ۴۶ خطیب تھے اور مکۂ معظمہ میں ۱۲۲ [بشمول ائمۂ مذاہب اربعہ] ۔ یہ خطیب بعض اوقاف سے مستفید ہوتے ہیں اور بالعموم ان کا منصب موروثی ہوتا ہے (البتنونی : الرحلۃ الحجازیۃ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۱۰۱ و ۲۴۳) ۔

سرکاری خطیب کے علاوہ کوئی واعظ بھی جب اس کا جی چاہے نصیحت آموز تقریر کر سکتا ہے (قب A Mez : *Renaissance des Islâm*، ۱۹۲۲ء، ص ۳۱۸ ببعد) ۔

[اسلام کے ممتاز اور مشہور خطبا میں قدرتی طور پر سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا اسم گرامی سر فہرست ہے ۔ چونکہ انبیاؑ کو عوام الناس میں تبلیغ و ارشاد کا کام کرنا ہوتا ہے، اس لیے نبوت کا خاصّہ یہ ہے کہ نبی فصیح اللسان اور مؤثر گفتگو کرنے والا ہو ۔ آنحضرتؐ افصح العرب تھے، چنانچہ آپؐ نے خود فرمایا : انا افصح العرب، بعثت بجوامع الکلم (= میں فصیح ترین عرب ہوں اور ''جوامع الکلم'' لے کر

مبعوث ہوا ہوں)؛ جوامع الکلم سے مراد ایسا کلام ہے جو مختصر ہونے کے باوجود، جملہ مطلوبہ معانی پر اس طرح حاوی ہو کہ اس سے بہتر طریق سے اسے ادا ممکن نہ ہو۔ آپؐ کے خطبات سادہ، سلیس اور مختصر ہوتے تھے اور کوئی اہتمام بجز اس کے نہ ہوتا تھا کہ مسجد میں خطبہ دیتے وقت آپؐ کے ہاتھ میں عصا ہوتا اور میدان جنگ میں کمان پر ٹیک لگاتے۔

آپؐ کے خطبات مخاطبین کے مزاج اور مقصد کے پیش نظر مؤثر ہوتے تھے۔ غزوۂ حنین کے موقع پر جو خطبہ دیا گیا وہ سوال و جواب کی صورت میں تھا؛ سوال سے مخاطب کے انعطاف توجہ کے علاوہ سامعین کے تحیّر اور اشتیاق کو ابھارنا مقصود تھا۔ مواقع جنگ کے خطبے جوش انگیز ہوتے اور ہنگامی خطبوں میں اخبار، تذکیر اور حسب موقع جذبے سے کام لیا جاتا تھا اور ہاتھ اور بازو کی جنبش اور چہرے کی کیفیت وغیرہ سے بھی جذبات ابھارے جاتے تھے۔

عام خطبا کے برعکس آپؐ کا مقصد محض جوش انگیزی نہ ہوتا بلکہ صداقتوں کا مؤثر اظہار اور سامعین کے جذبات شریفہ میں ہلچل ڈالنا ہوتا تھا۔ آپؐ کا خطبہ ہمیشہ فصاحت و بلاغت کے قدرتی پیرایہ ہاے بیان سے آراستہ ہوتا تھا۔

آپؐ نے قیام مکّہ کے دوران میں کوہ صفا پر چڑھ کر جو خطبہ دیا اس کا آغاز ''یا صباحاہ'' سے کیا؛ یہ ایک پکار تھی، جو خوف کے وقت دی جاتی تھی۔ اس کے بعد آپؐ نے ایک سوال کر کے دلوں سے جواب مانگا اور خدا کا پیغام سنایا۔ ابو لہب نے مجلس کو بگاڑ دیا، لیکن انداز خطابت کی بلاغت ظاہر ہے۔

غزوۂ حنین کے خطبے کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ اس کا پیرایہ بھی استفہام اِخباری کا ہے۔ فتح مکہ کا خطبہ آپؐ کی شان نبوت اور فضیلت رحمة للعالمینی کا مظہر ہے۔ نصیحت و ارشاد والے خطبے سادہ اور مؤثر ہوتے تھے اور جمعے کے عمومی خطبے میں عقائد پر دلنشین گفتگو ہوتی، یا اللہ تعالیٰ کے کسی نئے حکم کا اخبار ہوتا۔ گہن کے موقع پر آپؐ کا خطبہ عقلی الہام کا درجہ رکھتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: یَا اَیُّھَا النَّاسُ اِنَّمَا الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ آیَتَانِ مِنْ آیَاتِ اللّٰہِ وَ اِنَّھُمَا لَا یَکْسِفَانِ لِمَوْتِ اَحَدٍ مِنَ النَّاسِ۔ ''ایہا الناس'' آپؐ کے اکثر خطبوں کا ابتدائیہ تھا اور یہ بھی آپؐ کے عالمگیر پیغام کے عین مطابق تھا۔

آپؐ کا سب سے مشہور خطبہ حجة الوداع کا ہے۔ یہ خطبہ ایک منشور (charter) کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں آپؐ نے ان عظیم الشان اصولوں کا اعلان فرمایا جو عالم انسانیت کی ہمیشہ رہنمائی کرتے رہیں گے۔ اس میں آپؐ نے ایک ایسے خطیب کا پیرایہ اختیار کیا جسے اپنے منصب کی گرانبار ذمے داری کے علاوہ یہ یقین بھی تھا کہ وہ اپنی نبوت کا مشن پورا کر چکے ہیں اور ان کے سامنے ایک ایسی قوم ہے جو اس مشن کے لیے ذہنًا و قلبًا تیار ہو چکی ہے اور اسے آگے بڑھانے کے لیے سراپا اطاعت ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے شبلی نعمانی: سیرة النبی، بار چہارم، معارف پریس، ۱: ۲۳۴]۔

[خطابت نبوی کا اس سے بڑا معجزہ کیا ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے نفرتوں کو محبتوں میں تبدیل کر دیا، لوگوں کو اصنام پرستی سے ہٹا کر توحید تک پہنچایا، ایک بدوی قوم کی شیرازہ بندی کر کے اسے خیرالامم بنا دیا اور اس میں ادب اور شرافت کی روح پھونک دی۔ اسی کو اِنَّ مِنَ الْبَیَانِ لَسِحْرًا کہتے ہیں، اعجاز نبوی!]۔

مآخذ: (۱) I. Goldziher: *Der Chatib bei den alten Arabern*، در *WZKM*، ۱۸۹۲ء، ۶: ۹۷ تا ۱۰۲؛ (۲) C. Snouck Hurgronje: *Islam und*

Photograph ؛ در Tijdschr. Bat. Gen. ، ۱۹۰۰ء، ۴۲ : ۲۰۱ تا ۳۰۳ = Verspreide Geschriften ، ۱۹۲۳ء، ۲ : ۳۲۶؛ (۳) C.H. Becker : Die Kanzel im Kultus des alten Islam ، در Nöldeke Festschrift ، ۱ : ۳۳۱ و ۳۵۱ = Islamstudien ، ۱۹۲۴ء، ۱ : ۴۵۰ تا ۴۷۱؛ (۴) وہی مصنف : Zur Gesch. d. Islamischen Kultus ، در Isl. ، ۱۹۱۲ء، ۳ : ۳۷۴ — ۳۹۹ = Islamstudien ، ۱ : ۴۷۲ تا ۵۰۰؛ (۵) T. W. Juynboll : Handbuch des islāmischen Gesetzes ، ۱۹۱۰ء، ص ۸۷ تا ۹۸؛ (۶) E. W. Lane : Manners and Customs of the Modern Egyptians ، مطبوعہ Every Man's Library ، ص ۱۸۳؛ (۷) کتب فقہ بذیل ملوم الجمعة اور (۸) الشعرانی : کتاب المیزان، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱ : ۱۶۳ تا ۱۷۱؛ (۹) ابن عبد ربّہ : العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲ : ۲۸۰ ببعد؛ نتیجہ حوالہ جات A. Fischer کی لغات کے مجموعوں سے ماخوذ ہیں۔

(Johs Pedersen [و ادارہ])

الخطیب البغدادی : ابوبکر احمد بن علی بن ثابت المعروف بہ الخطیب البغدادی، ۲۴ جمادی الآخرة ۳۹۲ھ / ۱۰ مئی ۱۰۰۲ء کو بمقام درزیجان پیدا ہوئے، جو بغداد کے جنوب میں دریاے دجلہ کے کنارے ایک بڑا گاؤں ہے۔ وہ ایک خطیب (واعظ) کے بیٹے تھے اور ان کی تعلیم کا سلسلہ بہت چھوٹی عمر میں شروع ہوا۔ انھوں نے لڑکپن کا زمانہ حدیث کی جستجو میں ادھر ادھر سفر کرنے میں گزارا، چنانچہ اسی جستجو میں وہ بصرے، نیشا پور، اصفہان، ہمدان اور دمشق گئے۔ بالآخر انھوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی اور وہاں خطیب کے
ئز رہے اور اسی بنا پر آپ بعد کی نسلوں
بہ البغدادی کے نام سے معروف ہوئے۔
میں مسحورانہ درس رکھنے کی وجہ سے
یسکن میں بہت شہرت اور اقتدار حاصل ہو گیا۔ ان کے تذکرہ نویسوں میں سے ایک کا بیان ہے کہ واعظین اور معلمین حدیث یہ ضروری سمجھتے تھے کہ اپنی جمع کی ہوئی احادیث کو اپنے وعظوں اور تقریروں میں روایت کرنے سے پہلے ان کی صحت کے متعلق ان کی متخصصانہ رائے معلوم کر لیں۔ اس کے برعکس یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ کی مخالفانہ روش سے، جن کا اس زمانے میں بغداد میں بہت ہجوم اور غلبہ تھا، انھیں تکلیف کا سامنا کرنا پڑا۔ شروع میں حنبلی رہنے کے بعد ان کا شافعی مذہب کو ترجیح دینا، نیز ان کے فقیہانہ نظریے، جن پر اشعریت کا اثر غالب تھا، ان سب باتوں نے امام احمدؒ کے شاگردوں کو، جو امور فقہ میں قیاس کے سخت مخالف تھے، ان سے متنفر کر دیا تھا؛ لیکن حنبلیوں کی مخالفت کے باوجود خلیفہ القائم اور وزیر ابن المُسْلِمَة کی تائید اور حمایت سے وہ المنصور کی مسجد میں حدیث سے متعلق ایک سلسلۂ درس (املا) جاری کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ان سے جس عداوت کا اظہار کیا گیا تھا اس کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دل میں کچھ ایسی تلخی جاگزیں ہو گئی کہ وہ اپنی تحریر اور تقریر میں احمد بن حنبلؒ اور ان کے معتقدین کی اشارۃً تنقید کرتے بلکہ ان پر علانیہ حملے کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ اسی وجہ سے بعد کی نسلوں نے ان پر تعصب (فقہی اور مذہبی جنبہ داری) کا الزام عائد کیا ہے اور ان کے خلاف معترضانہ تحریروں کا ایک دفتر موجود ہے (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۳ : ۲۳۶)۔ جب البساسیری [رک بآں] کی کامیاب بغاوت ابن المُسْلِمَة کی تباہی کا باعث ہوئی تو الخطیب نے راہ فرار اختیار کر کے دمشق میں پناہ لی، لیکن وہاں کے فاطمی حاکم (گورنر) کے حکم سے گرفتار کر لیے گئے اور قتل کیے جانے سے صرف اس طرح بال بال بچ گئے کہ انھوں نے دوبارہ بسرعت

تمام فرار ہو کر صُور اور حلب کا رُخ کیا۔ اس کے بعد جب سلجوقیوں نے بغداد میں دوبارہ امن و امان قائم کر دیا تو وہ وہاں واپس چلے گئے اور اس کے ایک سال بعد وہیں بروز دو شنبہ ۷ ذوالحجہ ۴۶۳ھ/ ۵ ستمبر ۱۰۷۱ء کو اس ''حافظ المشرق'' نے وفات پائی اور اتفاقاً یہی سال ابن عبد البرّ ''حافظ المغرب'' کی وفات کا ہے۔ وہ ایک ازدحامِ عظیم کی موجودگی میں بزرگ صوفی بِشر الحافی [رکّ بآں] کے مزار کے قریب مدفون ہوے۔

الخطیب کی تصانیف بہت سی ہیں، چنانچہ ان کے سوانح نگاروں کے بیان کے مطابق ان تصانیف کی تعداد تقریباً ایک سو ہے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ان کی تاریخ بغداد ہے جو بغداد کے علماے حدیث کے متعلق معلومات کا ایک ذخیرہ ہے۔ اس کتاب میں محدّثین کے حالات سے پہلے جو جغرافیائی اور تاریخی دیباچہ ہے اس کے ایک حصے کو تلخیص کے بعد G. Salmon نے فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے اور جس سے G. Le Strange نے استفادہ کیا ہے (*A greek Embassy to Bagdād in 917*، *J.R.A.S.*، ۱۸۹۷ء، ص ۳۵ تا ۴۵)۔ [تاریخ بغداد چودہ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے]۔ ان کی اور تصانیف میں سے الکفایۃ فی معرفۃ اصول علم الروایۃ اور تقیید العلم بھی قابلِ ذکر ہیں، جن کے متعلق دیکھیے وہ تجزیہ جو Ahlwardt نے *Verzeichniss der arab. Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin*، ۲ : ۱۰۳۹، ۱۰۳۵ میں کیا ہے۔ الخطیب کی تصانیف کی ایک فہرست Salmon نے ص ۸ تا ۱۰ پر ابن الجَوزی کی مرآۃ الزمان سے نقل کی ہے، جس سے مندرجۂ ذیل تصحیحات کے بعد استفادہ کیا جا سکتا ہے:

عدد ۲ الجامعِ لاَخلاق الراوی و السامع (بجاے لاَخلاف)؛ عدد ۴ المتفِق و المفترِق (بجاے و المفترَف)؛ عدد ۱۰ الفقیہ و المتفقہ (بجاے و المتفقہہ)؛ عدد ۲۰ من حدّث فنسی (بجاے فنسی)؛ عدد ۲۶ التفصیل لمبہم المراسیل (بجاے التفضیل، حدیث مُرسل سے متعلق تصنیف)؛ عدد ۳۲ الاجازۃ للمعدوم و المجہول (بجاے الاجادۃ، تصنیف متعلق اجازہ جو کسی نا معلوم الاسم شخص کو یا کسی ایسے شخص کو دیا جائے جو ابھی پیدا نہیں ہوا)؛ عدد ۳۳ : البخلاء بجای: النجلا (قب Rieu: *Supplement to the Catalogue of arab. Mss. in the British Museum*، عدد ۱۱۳۲) اور الاسماء المتواطئۃ (منطق میں مقابلِ الاسماء المشکّکہ)؛ عدد ۴۱ الموضح اور القنوت جو دو علحدہ تصنیفیں ہیں (بجاے: الموضح و القنوت)۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۱ : ۳۲۹؛ تکملہ، ۱ : ۵۶۲ تا ۵۶۴؛ (۲) Salmon: *L'introduction topographique à l'histoire de Bagdâdh d'Abû Bakr Aḥmad ibn Thâbit al-Khaṭîb al-Bagdâdhi*، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۳) Goldziher: *Muhamm. Studien*، ۲ : ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱ : ۳۴ ببعد (عدد ۳۳)؛ (۵) طبقات الحفّاظ، ۳ : ۳۱۱ ببعد؛ (۶) تصانیف کا ایک طویل بیان ابن الجوزی کی مرآۃ الزمان میں موجود ہے (مخطوطات، پیرس ۱۵۰۶ء، ص ۱۳۱، ۱۳۲)؛ [(۷) معجم الادباء، ۱ : ۲۴۸؛ (۸) طبقات الشافعیۃ، ۳ : ۱۲؛ (۹) النجوم الزاہرۃ، ۵ : ۸۷؛ (۱۰) ابن عساکر، ۱ : ۳۹۸؛ (۱۱) ابن الوردی، ۱ : ۳۸۴؛ (۱۲) فہرست ابن خیفہ، ص ۱۸۱، ۱۸۲؛ (۱۳) الفہرس التمہیدی، ص ۱۶۵، ۷۰، ۳۲۷، ۵۵۰؛ (۱۴) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ، ۲ : ۳۲۳؛ (۱۵) سیر النبلاء، مخطوطہ، ج ۱۵؛ (۱۶) اللباب، ۱ : ۳۸۰؛ (۱۷) ؤؤ، ع قاہرہ بذیل مادّہ؛ (۱۸) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۲ : ۳ تا ۴ (مع مفصل فہرست مآخذ)]۔

(W. MARÇAIS)

* خَفَاجَه (بنو) : قبیلۂ ہوازِن کے بنو عُقَیل کی ایک شاخ (بطن) کے لوگ، جو بہ نسبت اور قبیلوں کے زیادہ عرصے تک عرب میں اسلام کے ظہور کے بعد بھی طاقتور بدویوں کی حیثیت سے باقی رہے ۔ انساب بیان کرنے والے ان کا تعلق دوسرے ہم قوم قبائل سے یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ خفاجہ بن عمرو بن عُقیل ہیں ۔ اور خود یہ لوگ گیارہ شاخوں میں منقسم ہیں : مُعاویة ذُوالقَرح، کَعب ذُوالنُّوَیرۃ، الاَقرَع، کَعبُ الاَصْغَر، عابِر، مالک، الہَیثَم، الوازِع، عَمرو، حَزَن اور خالد ۔ اسلام سے پہلے ان کا علاقہ مدینے کے جنوب و مشرق میں تھا اور ان کی ملکیت میں ایک یا دو گاؤں بھی تھے جن میں سے مَروَتَین اور سُرائِن کا ذکر کیا گیا ہے ۔ سو برس کے بعد ہم ان کا ذکر اور بھی مشرق کی سمت میں پاتے ہیں جہاں وہ بنو حنیفہ سے یمامہ میں بر سر جنگ تھے (الاَغانی، ۷ : ۱۲۲) ۔ غالبًا یمامہ میں چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں قرامطہ کی جو تحریک شروع ہوئی تھی اس کی وجہ سے وہ زیادہ آگے شمال میں عراق کی سرحد کی طرف بڑھ گئے ۔ یہاں ہم انہیں چوتھی صدی کے آخر میں کوفے کے مالک کی حیثیت سے قائم و مستحکم پاتے ہیں ۔ اس وقت وہ اپنے امیر ثُمال اور اس کے بیٹوں کے ماتحت تھے ۔ شروع میں وہ اپنے بنو عم یعنی بنو مُزید (Bozid) (یہ بزید نہیں ہیں، جیسا کہ Wüstenfeld نے *Tabellen* میں بیان کیا ہے یا بنو یزید ہیں جیسا کہ دوسری روایات میں آیا ہے) کے ساتھ رہے ہوں گے، جو موصل اور آس پاس کے علاقے کے حاکم کی حیثیت سے متمکن ہو گئے تھے ۔ ان کی ان سے کسی قدر مخالفت بھی تھی ۔ ۳۹۱ھ/۱۰۰۰-۱۰۰۱ء میں قِرْواش نے ان پر کوفے کے مقام پر حملہ کیا اور وہ اس ملک کو چھوڑ کر دریاے فرات کے کنارے شام کی طرف بڑھ گئے، جہاں وہ صرف آئندہ سال تک رہے ۔ عباسی سپہ سالار ابو جعفر الحجاج نے انہیں اس وقت اپنی مدد کے لیے طلب کیا جبکہ عُقَیلی مدائن کا محاصرہ کیے ہوئے تھے ۔ اس طرح سے وہ پھر اپنے قدیم مسکن کی طرف لوٹ آئے اور پھر بغداد کی حکومت نے، جیسا کہ خیال ہے، ان کے لیے ہتھیار مہیا کیے تھے جن کو انہوں نے کئی سال بعد ۴۰۲ھ/۱۰۱۱ء میں حاجیوں کے ایک کارواں پر حملہ کرنے میں استعمال کیا ۔ انہوں نے کوفے کے جنوب مغرب میں واقِصہ کے مقام پر وہاں کے کنووں پر قبضہ کر لیا جو صحرا سے تھوڑے فاصلے پر تھے اور حاجیوں کو پانی تک پہنچنے سے باز رکھا ۔ پھر ان پر حملہ کیا اور قتل و غارت کر کے ان میں سے جو زندہ بچے انہیں قید کر لیا ۔ اپنی اس کامیابی سے دلیر ہو کر انہوں نے فرات کی دائیں جانب والی زمین کا مطالبہ کیا جو بنو عُقَیل کے قبضے میں تھی، اور ثُمال کے بیٹوں یعنی سُلطان، عُلْوان اور رَجَب کی سرکردگی میں اَنْبار کی طرف بڑھے ۔ انہوں نے تمام ارد گرد کے علاقے کو تباہ و برباد کر دیا اور شہر کا محاصرہ کر لیا ۔ بغداد سے ایک فوج بھیجی گئی جس کی مدد بنو عُقَیل نے بھی کی اور انہوں نے انہیں نکال باہر کیا ۔ سلطان کو در حقیقت گرفتار کر لیا گیا تھا، مگر ابوالحسن ابن مَزْیَد الاَسَدی کی سفارش پر رہا کر دیا گیا ۔ اس کے رہا ہونے کے دوسرے ہی سال یعنی ۴۰۳ھ میں بغداد میں یہ خبر پہنچی کہ وہ لوگ سلطان کی ماتحتی میں کوفے کے ارد گرد کے علاقوں میں لوٹ مار کر رہے ہیں ۔ ان کے مقابلے کے لیے ایک فوج بھیجی گئی جس کی مدد پر خود ابوالحسن بن مَزْیَد تھا اور اس نے ان لوگوں پر الرُّمان کے دریا کے پاس اچانک حملہ کیا ۔ سلطان بچ کر نکل گیا مگر اس کا بھائی محمد قید ہو گیا ۔

اس شکست کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے حاجی جو

۳۰۰ء میں قید کر لیے گئے تھے وہ چھوڑ دیے گئے اور وہ بغداد پہنچے جہاں ان کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ قتل کر دیے گئے۔ اس دوران میں عُقَیلی امیر قِرْواش گرفتار ہوا اور پھر رہا کیا گیا۔ اب اس نے بنو خَفَاجَہ سے ساز باز کر کے سلطان بن ثُمال سے گٹھ جوڑ کرنے کی کوشش کی، مگر جونہیں یہ گٹھ جوڑ ہوا ان پر بغداد سے بھیجے ہوئے لشکر نے حملہ کر دیا اور انہیں شکست فاش دی۔ ان دونوں نے معافی کی درخواست کی جو تعجب ہے کہ فوراً ہی منظور کر لی گئی۔ اس کے بعد کچھ دنوں مقابلۃً امن چین رہا، مگر ۴۱۷ھ/ ۱۰۲۶ء میں دُبَیس بن علی بن مَزْیَد الاسدی اور خفاجہ کے سردار ابوالفِتْیان منیع بن حسّان نے ان علاقوں پر غارتگرانہ حملہ کیا جو سَواد [رک بآں] میں قِرْواش کے ماتحت تھے۔ ان کی مدد کے لیے بغداد کی فوج بھی تھی۔ فریقین کوفے کے قریب متصادم ہوئے جہاں قرواش نے تسلط قائم کر کے قبضہ کر لیا تھا۔ قِرْواش شمال کی طرف بھاگ گیا اور اس کا تعاقب اسد اور خفاجہ کے حلیف قبیلوں نے کیا جنھوں نے فی الواقع انبار پر قبضہ کر لیا، مگر اس کامیابی کے بعد دونوں قبیلے پھر منتشر ہو گئے اور اپنی چراگاہوں کو واپس چلے گئے۔ اس کے بعد منیع بن حسّان اپنے ساتھیوں کو لے کر الجامِعَیْن تک بڑھ آیا جو بغداد اور کوفے کے درمیان ایک مقام ہے اور دُبَیس بن صَدَقَہ بن مَزْیَد کے علاقے میں تھا، اور اس کے اطراف میں لوٹ مار کی۔ جب دُبَیس نے ان کا تعاقب کیا تو وہ شمال کی طرف مڑ گئے اور انبار پر حملہ کر دیا۔ کچھ عرصے تک وہاں کے باشندوں نے اپنی مدافعت کی، مگر چونکہ شہر کے چاروں طرف حفاظتی فصیل نہ تھی اس لیے خَفَاجَہ لوٹ مار کرتے اور آگ لگاتے ہوئے اندر داخل ہو گئے۔ جب انہیں معلوم ہوا کہ قِرْواش انہیں نکالنے کے لیے آ رہا ہے اور اس کی مدد پر بغداد کی فوج بھی ہے تو انہوں نے شہر خالی کر دیا، مگر پھر فوراً ہی واپس چلے آئے اور دوسری دفعہ شہر کو لوٹا۔ پھر جب بالآخر قرواش انہیں باہر نکالنے میں کامیاب ہو گیا تو اس نے موسم سرما شہر میں گذارا اور ہدایت کی کہ شہر کی حفاظت کے لیے فصیل تعمیر کی جائے تاکہ آئندہ اچانک حملے نہ کیے جا سکیں۔ اب منیع نے بویہی حکمران ابوکالیجار [رک بآں] کی اطاعت قبول کر لی اور وہ کوفے سے جنوب کی طرف بڑھا جہاں اس نے ابوکالیجار کے نام کا خطبہ پڑھوایا۔ اس کے صلے میں اسے دریائے فرات کے پانی پر جملہ اختیارات حاصل ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۴۲۴ھ میں دُبَیس نے اپنا تعلق ابوکالیجار سے منقطع کر لیا کیونکہ وہ خفاجہ کی غارت گری سے خائف تھا۔ آئندہ برسوں میں خفاجہ کبھی ایک اور کبھی دوسری جماعت کے ساتھ وابستہ رہے اور پھر جب ۴۲۵ھ/ ۱۰۳۳ء دُبَیس کا اپنے بھائی ثابت سے جھگڑا ہو گیا تو ان لوگوں نے اول الذّکر کا ساتھ دیا۔ تاہم خود خَفَاجہ کے سرداروں میں جھگڑے اٹھ کھڑے ہوئے جن میں علی بن ثُمال قتل ہوا اور اس کا بھتیجب الحسن بن ابی البرکات قبیلے کا سردار بن گیا۔ جب ۴۲۸ھ/ ۱۰۳۶ء میں حاجب بارس طُغان نے بغداد میں بغاوت کی تو خلیفہ کے سپہ سالار البَسَاسیری نے دوسرے قبیلوں کے ساتھ خفاجہ سے بھی بغاوت فرو کرنے کا کام لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بارس طغان قتل ہوا۔ اس کے بعد کچھ عرصے تک ہمیں خفاجہ کے بارے میں کچھ پتا نہیں چلتا، مگر ۴۴۶ھ/ ۱۰۵۴ء میں اس نے پھر الجامِعَیْن پر حملہ کیا جو دُبَیس کی عملداری میں تھا اور اسے تباہ کر ڈالا۔ البَسَاسیری اس کی مدد کو آیا اور خفاجہ جنگل کی طرف بھاگ گئے۔ ان کا پیچھا کیا گیا اور ان کے جائے پناہ خَفّان کا محاصرہ کر کے اسے

تباہ و برباد کر دیا گیا، صرف ایک قلعہ بچا جو بہت مضبوط بنا ہوا تھا اور گچ کا تھا۔ البساسیری نے خلیفہ کے خلاف اسی سال بغاوت کی۔ اس نے ایک طویل محاصرے کے بعد الانبار لے لیا اور ہمیں پتا چلتا ہے کہ اس نے جو قیدی بنائے ان میں خفاجہ قبیلے کے بھی ایک سو آدمی شامل تھے۔ اس کے بعد پھر مقابلۃً امن کا زمانہ آ گیا، لیکن ۴۸۵ھ/ ۱۰۹۲ء میں بغداد کے حاجی کوفے سے گزرے تو خفاجہ نے ان پر حملہ کر دیا۔ جیسے ہی یہ خبر بغداد پہنچی فوج روانہ کی گئی جس نے انہیں سخت سزا دی اور اسی وجہ سے آئندہ وہ اتنے طاقتور نہیں رہے کہ کوئی سخت نقصان کر سکیں۔ کچھ سال بعد ۴۹۹ھ/ ۱۱۰۵ء میں خفاجہ کا قبیلۂ عُبادۃ الطائیہ سے کچھ چرائے ہوئے اونٹوں کے سلسلے میں جھگڑا ہو گیا اور جب مؤخرالذکر نے تقریباً پانسو سپاہی جمع کر لیے تو خفاجہ اتنی زیادہ تعداد میں آدمی مقابلے کے لیے میدان میں نہ لا سکے، مگر ان کی مدد بنو اسد کے سردار صَدَقہ بن مَنصُور [رک بآن] نے کی اور انہیں فتح حاصل ہو گئی۔ یہ فتح بہت تھوڑے دنوں تک قائم رہی کیونکہ دوسرے سال عُبادہ کے قبیلے نے، جس کی کمک پر بَدران بن صَدَقہ تھے، خفاجہ کو شکست فاش دے دی۔ اس کی وجہ سے انہیں اپنی چراگاہوں کو چھوڑ کر شمال کی جانب شام کی طرف جانا پڑا اور عُبادہ کے قبضے میں سواد کے قرب و جوار کا علاقہ آ گیا۔ اس کے بعد پھر ۵۳۶ھ میں ہم خفاجہ کے بارے میں یہ سنتے ہیں کہ انہوں نے عراق پر حملہ کیا، مگر ان کے خلاف جو فوج بھیجی گئی اس نے بہت آسانی سے انہیں نکال باہر کیا اور بہت زیادہ تعداد میں لوگوں کو قتل کیا۔ خفاجہ کتنے کمزور ہو گئے تھے یہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۱ء میں یہ لوگ الحِلّہ اور کوفے کے آس پاس جمع ہوئے اور انہوں نے اس امدادی خوراک اور کھجوروں کا مطالبہ کیا جو بہ ظاہر انہیں دی جاتی تھیں۔ ان دو شہروں کے حاکموں نے ان کی درخواست کو منظور کرنے سے انکار کر دیا اور الحِلّہ کے حاکم قَیْصَر نے ڈھائی سو سپاہیوں کو اس لیے بھیجا کہ انہیں نکال باہر کریں اور کوفے کے حاکم نے بھی اتنے ہی سپاہیوں کو اسی کام کے لیے بھیجا۔ انہوں نے بھاگتے ہوئے خفاجہ کا پیچھا فرات کے کنارے کنارے رَحْبَۃُ الشّام تک کیا جہاں خفاجہ رک گئے، کیونکہ وہ اس سے زیادہ پیچھے نہیں ہٹ سکتے تھے۔ اس کے بعد جو جنگ ہوئی اس میں الحِلّہ کا حاکم قَیْصَر مارا گیا اور کوفے کے گورنر اَرْغَش نے رَحْبہ کے حاکم کے پاس پناہ لی۔ اس کے بعد خفاجہ نے معافی کی درخواست کی اور کہا کہ وہ اس لیے لڑنے پر مجبور ہو گئے کہ انہیں بہت تنگ کیا گیا تھا۔ ان کا عذر مان لیا گیا کیونکہ وزیر ابن ہُبَیْرہ نے، جو ان کے خلاف فوج کشی کے لیے روانہ ہو چکا تھا، یہ محسوس کر لیا کہ صحرا میں ان کا تعاقب کرنا بے سود ہوگا۔ آخری بار خفاجہ کا ذکر ۵۸۸ھ / ۱۱۹۲ء میں سننے میں آتا ہے جب وہ بصرے کے شہر کی مدد کو آئے تھے جب اس پر قبیلۂ عامر کے حملے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ مذکورۂ بالا واقعات کے علاوہ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ خفاجہ ان عرب قبیلوں میں تھے جنہوں نے ۵۰۷ھ/ ۱۱۱۳ء میں طبریہ کے محاصرے میں اس وقت مدد کی تھی جب بالڈوِن Baldwin نے حلب پر اپنے ناکام حملے کے بعد وہاں پناہ لی تھی۔

القَلْقَشَنْدی کے قول کے مطابق خفاجہ کی ایک شاخ زیرین مصر (مصر ادنیٰ) میں آباد تھی۔ قدیم زمانے میں اس قبیلے کے شعرا میں تَوْبَۃ بن حُمَیِّر ہوا ہے جو لَیْلَی الاَخْیَلِیَّۃ سے محبت کرنے کی وجہ سے مشہور تھا، اور لیلیٰ نے اس کی موت پر جو مرثیے لکھے وہ بھی اس کی شہرت کا باعث بنے۔ وہ ایک

حملے کے دوران میں مارا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) النُّوَیری: نہایة الارب، قاہرہ ۱۳۴۲ھ، ۲: ۳۳۰؛ (۲) القلقشندی: نہایة الارب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۲۰۷؛ (۳) Wüstenfeld: *Tebellen und Register*؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، مواضع کثیرہ؛ (۵) ہلال الصابئی، طبع Amadroz، لائڈن ۱۹۰۴ء، مواضع کثیرہ؛ (۶) ابن خلدون: العبر، قاہرہ، خصوصاً ج ۴؛ (۷) اور دوسرے تمام مؤرخین جو پانچویں صدی ہجری کے ہیں؛ [(۸) دائرۃ المعارف الاسلامیة، قاہرہ بذیل مادّہ؛ (۹) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۳۵۰ ببعد؛ (۱۰) تاج العروس، ۲: ۳۳؛ (۱۱) یاقوت: معجم البلدان، ۱: ۴۰۰؛ (۱۲) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۱: ۳۳۳؛ (۱۳) ابن درید: الاشتقاق، ص ۱۸۲؛ (۱۴) الجوہری: الصحاح، ۱: ۱۳۸؛ (۱۵) ابو الفداء: تاریخ، ۱: ۱۱۱؛ (۱۶) الاغانی، طبع دارالکتب المصریہ، ۱: ۲۱۱، ۲۲۱]۔

(F. KRENKOW)

* **الخَفّاجی:** شہاب الدّین احمد بن محمّد بن عُمر الخَفّاجی، المصری، الحنفی، قاہرہ کے نواح میں تقریباً ۹۷۹ھ / ۱۵۷۱ء میں پیدا ہوے۔ ابتدائی تعلیم اپنے ایک ماموں سے پائی، جن کا نام ابوبکر شنوانی تھا اور جنھیں انھوں نے اپنے زمانے کا سیبویہ بتایا ہے، ان سے انھوں نے فقہ حنفی اور فقہ شافعی پڑھی۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و اصحابہ و سلّم کے سوانح حیات موسومہ الشّفاء مصنّفۂ قاضی عیاض [رَكْ بآن] کا درس انھوں نے ابراہیم العلقمی سے لیا۔ اس کے علاوہ طب داؤد البَصیر سے پڑھی۔ اس کے بعد اپنے والد کے ساتھ حج کو گئے اور اس موقع پر مکّے اور مدینے کے علما سے استفادہ کیا۔ حج سے واپس آنے کے بعد وہ پہلی بار قسطنطینیہ گئے، جہاں انھیں نابغۂ روزگار اساتذہ ملے، جن میں سے انھوں نے ابن عبدالغنی، مصطفٰی بن عربی اور یہودی ربّی داؤد کا ذکر کیا ہے۔ مؤخرالذکر سے انھوں نے ریاضیات اور اقلیدس کی کتابیں پڑھیں۔ ان کے خاص استاد سعد الدین بن حسن تھے اور جب ان کا انتقال ہوا تو ان کے دوسرے استاد بھی انتقال کر گئے اور قسطنطینیہ عالموں سے خالی ہو گیا۔ اسی دوران میں انھیں مقبولیّت حاصل ہوئی اور وہ روم ایلی کے قاضی بنا دیے گئے۔ اس کے بعد ترقی کر کے سلطان مراد کے زمانے میں اُسکوب [رَكْ بآن] کے قاضی ہو گئے۔ سلطان نے بالآخر انھیں سلانیک Salonica میں اسی عہدے پر مامور کر دیا۔ ان عہدوں پر رہ کر انھوں نے بڑا نام پیدا کیا اور آخر میں وہ مصر میں قاضی عسکر بنا کر بھیجے گئے۔ اس عہدے پر وہ زیادہ دنوں نہیں رہے، کیونکہ قسطنطینیہ میں سازشیں ہونے کی وجہ سے وہ معزول کر دیے گئے۔ اس کے بعد انھوں نے ایک بار پھر قسطنطینیہ جانے کا فیصلہ کیا۔ راستے میں دمشق اور حلب سے گزرے اور ان دونوں مقامات پر وہاں کے علما نے ان کا استقبال کیا۔ قسطنطینیہ میں فضا سازگار نہ بن سکی اس لیے ناراض ہو کر انھوں نے اپنی وہ تصنیف لکھی جس کا نام المقامات الرّومیة ہے اور جس میں انھوں نے اپنے غیظ و غضب کا اظہار کیا ہے۔ اس سے ان کے لیے آسانیاں تو مہیا نہ ہو سکیں البتہ معاملات اور زیادہ خراب ہو گئے اور مفتی یحیٰی بن زکریا ان سے متنفر ہو گئے، جس کی وجہ سے انھیں فوراً شہر چھوڑ دینے کا حکم دے دیا گیا۔ ان کی قابلیت کے اعتراف میں انھیں قاہرہ میں قاضی بنا دیا گیا مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنی بقایا عمر مطالعے اور تصنیف و تالیف میں بسر کی۔ قاہرہ میں بروز سہ شنبہ ۱۲ رمضان المبارک ۱۰۶۹ھ / ۳ جون ۱۶۵۹ء کو ان کا انتقال

ہو گیا۔ الخفاجی نے اپنے خود نوشت سوانح حیات میں اپنی بہت سی تصانیف کا حال لکھا ہے جن میں سے بعض بہت ضخیم ہیں اور وہ خود یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی بہت سی تصانیف کبھی کتابی صورت نہ پا سکیں۔ ان کی سب سے بڑی کتاب تفسیر البیضاوی کی شرح ہے، جس کا نام انھوں نے عنایة القاضی رکھا اور جو قاہرہ میں چار بڑی جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ اس کتاب میں وہی عام تشریحی طریقہ پایا جاتا ہے، یعنی تقریباً ہر لفظ کی تشریح کی گئی ہے اور احادیث و آیات کی تشریح کرتے ہوے مصنّف نے بہت سے قدیم مصنفین کے اقوال جمع کر دیے ہیں جنھوں نے ایسے ہی عنوانات پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس کے بعد اسی نوع کی ان کی دوسری سب سے بڑی تصنیف قاضی عیاض کی کتاب الشفاء کی شرح ہے اور جس کا نام نسیم الرّیاض ہے۔ اس کتاب کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اسے انھوں نے ابراہیم العلقمی سے پڑھا تھا۔ اس میں بھی وہ ان تمام مآخذ کا حوالہ دیتے ہیں جو پیغمبر اسلام صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کے سوانح حیات سے متعلق ہیں اور جن تک ان کی دسترس ہے۔ یہ امر قابل ذکر کہ انھوں نے شرح کتاب الشفاء میں بہت سے نکات پیدا کیے ہیں۔ یہ تصنیف بھی قسطنطنیہ میں ١٢٦٧ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ تراجم و سوانح پر لکھی ہوئی دو کتابیں خبایا الزّوایا فیما فی الرجال من البقایا اور ریحانة الألبّا و نزهة الحیاة الدّنیا، بالکل دوسری ہی نوعیت کی ہیں۔ [اوّل الذکر طبع نہیں ہو سکی مؤخر الذکر ریحانة الألبّا و زهرة الحیاة الدنیا کے نام سے قاہرہ سے ١٢٧٣ھ، ١٢٩٣ھ، ١٣٠٦ھ اور ١٣٩٠ھ، میں شائع ہو چکی ہے۔ بہت سے علما نے اس کے حواشی اور ذیل لکھے ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے فہرس دارالکتب المصریہ، ٣ ادب: ١٧٦ تا ١٧٧، قاہرہ ١٩٢٧ء]۔ ان کے نام ہمیں وہ اسلوب بیان یاد دلاتے ہیں جن میں یہ کتابیں لکھی گئی ہیں؛ چنانچہ الثعالبی کی الیتیمة اور عماد الدین کی الخریدة کے اثرات دونوں کتابوں میں نمایاں ہیں۔ ہم سوانح حیات کے بجائے مغلق اور بڑے بڑے مشکل الفاظ کی کثرت پاتے ہیں جن سے ان کی مشکل پسندی کا پتہ چلتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں ہم ان لوگوں کے بارے میں جن کا ذکر آتا ہے صرف اتنا جان پاتے ہیں کہ وہ مصنّف کے زمانے میں یا اس سے کچھ پہلے موجود تھے۔ چونکہ معلومات کو ملکوں کی ترتیب سے دیا گیا ہے اس لیے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ لوگ کہاں رہتے تھے۔ تاریخی معلومات کی قلت نے کتابوں کی اہمیت کم کر دی ہے۔ ہمیں ان میں اس زمانے کی شاعری کی بہت سی مثالیں مل جاتی ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فن شعر گوئی کتنی افسوناک حد تک گر گیا تھا۔ اس تصنیف کا سب سے قابل قدر جزء مصنّف کے اپنے خود نوشت سوانح حیات ہے (جس میں اس نے یہ نہیں لکھا کہ وہ کہاں اور کب پیدا ہوا) اور پھر مقامات الرّومیّة، جو قسطنطنیہ کے عالموں کی تنقیص میں لکھی گئی ہے۔ مذکورۂ بالا واقعات کا مأخذ خفاجی کی یہ خود نوشت سوانح عمری اور المحبّی کی تصنیف ہے۔ ان کی تصنیفات طراز المجالس اور شفاء العلیل زیادہ قابل قدر ہیں۔ پہلی کتاب امالی کی قسم کی کتابوں میں سے ہے۔ اس میں پچاس مجالس ہیں اور مصنّف نے اپنے مقدمے میں لکھا ہے کہ اگر ابن الشّجری، ابن الحاجب، القالی بلکہ ثعلب بھی اس کتاب کو دیکھ پاتے تو وہ بھی اس کی برتری اور فوقیت کو مانتے۔ اس کتاب کا خاص کمال اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ان قدیم کتابوں کے فقرے یا اقتباسات محفوظ ہیں جو اب بہ ظاہر گم ہو گئی ہیں یا جن کا پتا

نہیں چلتا ہے ۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ مصنّف نے الاشتاندانی کی کتاب المعانی (مطبوعۂ دمشق، ۱۲۳۰ھ)، ابن حزم کی الملل، ابن ندیم کی الفہرست یا الزبیر بن بکار کی جمہرة نسب قریش کے اقتباسات دیے ہیں ۔ در حقیقت یہ کتاب عجیب و غریب معلومات کا ایک نادر ذخیرہ ہے جنھیں ہر قسم کے ذرائع سے جمع کیا گیا ہے ۔ اس کتاب کی بہت سی طباعتیں ہوئی ہیں، مثلاً ایک قاہرہ میں، جس کی تاریخ طباعت ۱۲۸۴ھ ہے اور دوسری طنطہ میں جس پر کوئی تاریخ درج نہیں ۔ شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہوتا ہے ایک ایسی کتاب ہے جس میں عربی میں دخیل اور مولد الفاظ سے بحث کی گئی ہے ۔ اس مقصد کے لیے مصنف نے جوالیقی [رک باں] کی تصنیف المعرب اور دوسری ایسی ہی کتابوں سے مدد لی ہے ۔ مصنف نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ ایسے الفاظ کی محض تشریح یا صرف ذکر کر دیا جائے جو بیرونی اصل کے ہیں بلکہ مصنف نے صحیح عربی بول چال میں بہت سی عامی اور غیر فصیح غلطیوں کی مثالیں بھی دی ہیں ۔ اس کتاب سے بہت ملتی جلتی کتاب الحریری کی درة الغواص کی ایک شرح ہے جو اصل کتاب کے ساتھ قسطنطینیہ میں ۱۲۹۹ھ میں طبع ہوئی ہے ۔ اس کتاب میں مصنف نے اکثر الحریری کی اغلاط کی اصلاح کی ہے اور جگہ جگہ مفید اضافی معلومات بھی بہم پہنچائی ہیں ۔ یہ کتاب اور مصنف کی دوسری کتاب الطراز غالبًا مصنف کی بہترین تصانیف ہیں ۔ مصنف کے دیوان کا ذکر المحبی نے کیا ہے اور فی الواقع کوپن ہیگن میں مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے، مگر مصنف کی شاعری کے بارے میں میرا علم صرف ان اشعار تک محدود ہے جنھیں المحبی نے نقل کیا ہے یا جو خود مصنف نے اپنی تصانیف میں دیے ہیں ۔ یہ کوئی بہت اعلٰی معیار کی شاعری نہیں مگر مصنف کی جملہ تصنیفات اس کے زمانے کے مخصوص اسلوب بیان کا مظہر ہیں اور اس کے معاصرین سے ہم جس چیز کی توقع کر سکتے ہیں اس کا عکس صحیح اور صاف طریقے سے پیش کرتی ہیں ۔

مآخذ : (۱) المحبی : خلاصة الأثر، ۱ : ۳۳۱ تا ۳۳۳؛ (۲) براکلمان، ۲ : ۳۹۶؛ (۳) السیوطی : نظم العقیان، ص۶۳؛ (۴) ابن ایاس : بدائع الزھور، ۲ : ۱۲۵؛ (۵) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة، ۳ : ۱۲۹؛ (۶) الضوء اللامع، ۲ : ۱۳۸؛ (۷) خیر الدین الزرکلی : الأعلام، ۱ : ۲۲۸)۔

(F. KRENKOW)

⊗ **خفیف** : (ع)؛ ضد الثقیل، و السّریع فی عملہ و سیرہ ۔ ایضا بحر من ابحر الشعر (اقرب الموارد) خفیف کے معنی ہلکا نیز عمل و رفتار میں تیز اور شعر کی بحروں میں سے ایک بحر کا نام جو مثنوی کی سات مخصوص بحروں میں سے بھی ایک ہے ۔ اس بحر کے سب ارکان ہلکے ہیں کیونکہ ہر رکن میں وتد مجموع کے قبل بھی ایک سبب خفیف ہے اور بعد بھی ۔ اسی لیے اس کا نام خفیف رکھا گیا ہے ۔ عربی میں مسدس ہے اور اس کے اصل ارکان دائرے میں ”فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن (دوبار) ہیں ۔ یہ خیال رہے کہ مس تفع لن، مفروقی ہے ۔

عربی میں اس کے مستعملہ اوزان کل بارہ ہیں ۔ وافی نو ہیں : (۱) مسدس، سالم = ”فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن“ (دوبار)؛ (۲) مسدس، ضرب محذوف باقی سالم =

فاعلاتن مس تفع علن فاعلاتن
فاعلاتن مس تفع علن فاعلن؛

(۳) مسدس، عروض و ضرب محذوف باقی سالم = ”فاعلاتن مس تفع لن فاعلن“ (دوبار)؛ (۴) مسدس، ہر رکن مخبون “ = فعلاتن مفاعلن

فعِلاتن (دوبار)؛ (۵) مسدس، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون محذوف، باقی مخبون = "فاعلاتن مفاعلن فعِلن ۔ (دوبار)؛ (۶) مسدس، ضرب سالم، باقی مکفوف =

فاعلاتُ مستفعلُ فاعلاتُ
فاعلاتُ مستفعلُ فاعلاتن؛

(۷) مسدس، صدر و عروض و حشوِ دوم مشکول، حشوِ اول و ابتدا و ضرب سالم =

فعِلاتُ مس تفعِ لن فعلاتُ
فاعلاتن مفاعلُ فاعلاتن؛

(۸) مسدس، حشو اول مکفوف، ابتدا مشکول، ضرب مشعث، باقی سالم =

فاعلاتن مفاعلُ فاعلاتن
فعِلاتُ مس تفعِ لن مفعولن؛

(۹) مسدس، صدر و ابتدا سالم، حشو اول مخبون، حشو دوم سالم، عروض و ضرب مشعث =

فاعلاتن مفاعلن مفعولن
فاعلاتن مس تفعِ لن مفعولن،

مجزو کے تین وزن ھیں: (۱) مربع، سالم = فاعلاتن مس تفعِ لن (دوبار)؛ (۲) مربع، ضرب مخبون مقصور، باقی سالم =

فاعلاتن مس تفعِ لن
فاعلاتن فعولن؛

(۳) مربع، عروض و ضرب مخبون، باقی سالم = فاعلاتن مفاعلن (دوبار)۔

فارسی میں متقدمین نے بحر خفیف مثمن بھی استعمال کی ھے ۔ اس کے دائرے میں اصل ارکان "فاعلاتن مس تفعِ لن" چار بار ھیں ۔ وافی، مجزو اور مشطور ملا کر سب اوزان چونتیس ھیں۔

وافی صرف دو ھیں: (۱) مثمن، تمام ارکان مخبون = فعِلاتن مفاعلن فعِلاتن مفاعلن (دوبار)؛ (۲) مثمن، عروض و ضرب مسبغ مخبون، باقی ارکان مخبون = فعِلاتن مفاعلن فعِلاتن مفاعلان (دوبار) ۔

مجزو تیس ھیں: (۱) مسدس، ھر رکن سالم = فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن (دوبار)؛ (۲) مسدس، حشو دوم مخبون، ضرب مسبغ، باقی سالم =

فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن
فاعلاتن مفاعلن فاعلیان؛

(۳) مسدس، عروض و ضرب مشعث، باقی سالم = فاعلاتن مس تفع لن مفعولن ۔ (دوبار)؛ (۴) مسدس، ضرب مقصور، باقی سالم =

فاعلاتن مس تفع لن فاعلاتن
فاعلاتن مس تفع لن فاعلات؛

(۵) مسدس، عروض و ضرب دونوں مقصور باقی سالم = فاعلاتن مس تفعِ لن فاعلات (دوبار)؛ (۶) مسدس، عروض مقصور، ضرب مشعث محذوف، باقی سالم =

فاعلاتن مس تفع لن فاعلات
فاعلاتن مس تفع لن فعْلن

(بسکون عین)؛ (۷) مسدس، حشو مخبون، باقی سالم = فاعلاتن مفاعلن فاعلاتن (دوبار)؛ (۸) مسدس، صدر و ابتدا سالم، باقی مخبون = فاعلاتن مفاعلن فعِلاتن (دوبار)؛ (۹) مسدس، ھر رکن مخبون = فعِلاتن مفاعلن فعِلاتن (دوبار)؛ (۱۰) مسدس، عروض و ضرب مخبون مسبغ، باقی مخبون = فعِلاتن مفاعلن فعِلیان (دوبار)؛ (۱۱) مسدس، صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب مشعث = فاعلاتن مفاعلن مفعولن (دوبار)؛ (۱۲) مسدس، صدر، ابتدا اور حشو مخبون، عروض و ضرب مشعث = فعِلاتن مفاعلن مفعولن (دوبار)؛ (۱۳) مسدس، عروض مشعث، ضرب مخبون مقصور، باقی مخبون =

فعِلاتن مفاعلن مفعولن
فعِلاتن مفاعلن فعِلات؛

(۱۴) مسدس، صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض

و ضرب مخبون مقصور = فاعلاتن مفاعلن فعِلات (دوبار) ۔ (۱۵) مسدس ۔ صدر، ابتدا اور حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون مقصور = فعِلاتن مفاعلن فعِلات (دو بار) ۔ (۱۶) مسدس ۔ صدر سالم، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون مقصور:

فاعلاتن مفاعلن فعِلات
فعِلاتن مفاعلن فعِلات

(۱۷) مسدس ۔ صدر و حشو مخبون ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون مقصور:

فعِلاتن مفاعلن فعِلات
فاعلاتن مفاعلن فعِلات

(۱۸) مسدس ۔ صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون محذوف = فاعلاتن مفاعلن فعِلن (بکسر عین دو بار) ۔ (۱۹) مسدس ۔ صدر، ابتدا اور حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون = فعِلاتن مفاعلن فعِلن (بکسر عین، دو بار) ۔ (۲۰) مسدس ۔ صدر سالم، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مخبون محذوف =

فاعلاتن مفاعلن فعِلن
فعِلاتن مفاعلن فعِلن

(۲۱) مسدس ۔ صدر و حشو مخبون، ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون محذوف =

فعِلاتن مفاعلن فعِلن
فاعلاتن مفاعلن فعِلن

(۲۲) مسدس ۔ صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب مشعث مقصور = فاعلاتن مفاعلن فعْلان (بسکون عین، دو بار) ۔ (۲۳) مسدس صدر، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مشعث مقصور = فعِلاتن مفاعلن فعْلان (بسکون عین، دو بار) (۲۴) مسدس، صدر سالم، ابتدا اور حشو مخبون، عروض و ضرب مشعث مقصور =

فاعلاتن مفاعلن فعْلان
فعِلاتن مفاعلن فعْلان

(۲۵) مسدس ۔ صدر و حشو مخبون، ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعث مقصور =

فعِلاتن مفاعلن فعْلان
فاعلاتن مفاعلن فعْلان

(۲۶) مسدس ۔ صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب مشعث محذوف = فاعلاتن مفاعلن فعْلان (بسکون عین دو بار) ۔ (۲۷) مسدس ۔ صدر، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مشعث محذوف = فعِلاتن مفاعلن فعْلن (بسکون عین، دو بار) ۔ (۲۸) مسدس ۔ صدر سالم، ابتدا و حشو مخبون، عروض و ضرب مشعث محذوف =

فاعلاتن مفاعلن فعْلن
فعِلاتن مفاعلن فعْلن

(۲۹) مسدس ۔ صدر و حشو مخبون، ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعث محذوف =

فعِلاتن مفاعلن فعْلن
فاعلاتن مفاعلن فعْلن

چودہ سے انتیس تک سولہ اوزان کا آپس میں خلط جائز ہے ۔ (۳۰) مسدس، صدر و ابتدا سالم، حشو مخبون، عروض و ضرب مجحوف = فاعلاتن مفاعلن فع (دو بار).

مشطور کے بھی صرف دو وزن ہیں: (۱) مربع ۔ سالم = فاعلاتن مس تفع لن (دو بار) ۔ (۲) مربع ۔ مخبون = فعلاتن مفاعلن (دو بار).

اردو میں بحر خفیف کے کل یہی اوزان رائج ہیں اور سب کے سب مسدس مزاحف البتہ صرف صدر و ابتدا سالم بھی آتے ہیں۔

(۱) صدر و ابتدا سالم، باقی مخبون = فاعلاتن مفاعلن فعِلاتن (دو بار) ۔ (۲) مسدس ۔ مخبون = فعِلاتن مفاعلن فعِلاتن (دو بار) ۔ (۳) مسدس ۔ صدر سالم، باقی مخبون =

فاعلاتن مفاعلن فعِلاتن
فعِلاتن مفاعلن فعِلاتن

(۴) مسدس ـ صدر، حشو اور عروض و ضرب مخبون، ابتدا سالم ۔

فعلاتن مفاعلن فعلاتن
فاعلاتن مفاعلن فعلاتن

مسطور بالا چار اوزان کے علاوہ فارسی کے چودہ سے انتیس تک وہ سولہ اوزان جن کا خلط باہم جائز ہے، جس طرح فارسی میں نہایت پسندیدہ و مقبول ہیں اور پند و موعظة کے لیے اختیار کیے گئے ہیں مثلاً حدیقۂ حکیم سنائی اور سلسلة الذهب مولوی جامی ۔ اسی طرح اردو میں بھی بغایت مطبوع و مرغوب ہیں اور بیان عشق کے لیے انتخاب کیے گئے ہیں ۔ چنانچہ میر کی دریاے عشق، فنق کی طلسم الفت، شوق کی زہر عشق وغیرہ اور حالی کی حب وطن بحر خفیف کے انہیں اوزان میں ہیں۔

مآخذ : (۱) محقق طوسی : معیار الاشعار؛ (۲) مظفر علی اسیر : زر کامل عیار؛ (۳) وہی مصنف : شجرہ العروض؛ (۴) محمد جعفر اوج : مقیاس الاشعار؛ (۵) غلام حسنین قدر : قواعد العروض؛ (۶) شمس الدین فقیر : حدائق البلاغت؛ (۷) السکاکی : مفتاح العلوم؛ (۸) نجم الغنی : بحر الفصاحت ۔

(میرزا ہادی علی بیگ)

⊘ **خکارنڈوی غوری** : پشتو کا ایک قدیم قصیدہ گو شاعر، خکارنڈوی پشتو زبان کا ایک لفظ ہے جس کے معنی ظاہر و برجستہ کے ہیں ۔ اس کے باپ کا نام احمد کوٹوال تھا ۔ یہ لوگ سلطنت غور کے پاے تخت فیروز کوہ کے رہنے والے تھے اور ان کا خاندان شاہان غور کے دربار میں معزز عہدوں اور مرتبوں پر فائز تھا ۔ یہ بیان پٹہ خزانہ کے مؤلف کا ہے جس نے شیخ کتہ متی زئی کی کتاب لرغونی پشتانہ (افغانان قدیم) سے حالات اخذ کیے ہیں ۔ یہ کتاب (لرغونی پشتانہ) بھی محمد بن علی البستی کی تالیف تاریخ سوری سے ماخوذ ہے ۔ خود خکارنڈوی، بھی سلطان شہاب الدنیا و الدین محمد سام شنسبانی اور اس کے بھائی سلطان غیاث الدین غوری کے دربار میں بڑا معزز درجہ رکھتا تھا اور سلاطین غور کا درباری قصیدہ گو تھا ۔ پشتو زبان میں قصیدے لکھ کر ان سلاطین کی مدح کیا کرتا تھا اور ان کی جنگی مہموں اور لڑائیوں میں ان کے ہم رکاب رہتا تھا ۔ ۵۸۰ھ سے ۶۰۰ھ تک کے زمانے میں یا اس کے قریب قریب وہ اس زمانے کے مشہور شہروں مثلاً غزنہ، فیروز کوہ اور بست میں رہا ۔ اس نے پشتو کے اشعار کا ایک دیوان تصنیف کیا اور قصائد کا مجموعہ بھی تیار کیا ۔ محمد بن علی مؤلف تاریخ سوری نے یہ دیوان اور مجموعہ دیکھا اور اس میں سے بعض اقتباسات اور مضامین لے کر اپنی کتاب میں درج کیے ۔

دربار غور کے اس شاعر کے قصائد میں سے ایک جو پشتو میں ہے، اس وقت موجود ہے ۔ محمد ہوتک نے اسے پٹہ خزانہ میں کتاب لرغونی پشتانہ سے نقل کیا ہے ۔ خکارنڈوی نے اس قصیدے میں غزنہ اور غور کے درباری قصیدہ گویوں کی طرز پر سلطان شہاب الدین محمد غوری کی مدح کی ہے اور دریاے اٹک پر سے سلطانی عساکر کے عبور کرنے کا نقشہ کھینچا ہے، وہ لکھتا ہے : جب آل شنسب کا درخشاں آفتاب، یعنی غور کا سلطان فتح مندی کے تیز رفتار گھوڑے پر سوار ہوتا ہے تو لاہور پر تاخت کرتا ہے ۔ اس کی جولانگاہ قصدار سے ڈیبل تک ہوتی ہے ۔ یہ قصیدہ اتنا رواں اور ابہام سے اس قدر پاک ہے کہ بلاشبہہ اسے زبان پشتو کے بلند ترین ادبی آثار میں شمار کیا جا سکتا ہے ۔ فارسی کے اساتذۂ کلام کے ادبی اصولوں کے مطابق اس قصیدے میں نہایت عمدہ تشبیب و گریز موجود ہے جس میں افغانی کوہساروں کے موسم بہار کے دلکش اور خوبصورت مناظر کا نقشہ کھینچا

گیا ہے اور سرسبز وادیوں میں افغان دوشیزگان کی آزادانہ زندگی اور ان کے مستانہ رقص کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس قصیدے کی تمام شاعرانہ تشبیہیں اور استعارے حقیقی اور قدرتی ہیں، نیز اس میں پشتو کے نادر الفاظ موجود ہیں جو چند صدیاں گذر جانے کی وجہ سے اب رائج اور مستعمل نہیں رہے۔ ان کی جگہ عربی اور فارسی الفاظ نے لے لی ہے۔ القصہ اس قصیدے اور اس کے مصنف کے حالات کی شرح نے، نیز شیخ اسعد سوری [رک بآں] کے قصیدے نے جو پشتو کی پرانی کتابوں کی سند کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے، شاہان غور کے عہد کی تاریخ و ادب کے سلسلے میں نئی معلومات کا اضافہ کر دیا ہے جو دور اسلامی کے مؤرخین کے لیے مغتنم ثابت ہوگا۔

مآخذ: (۱) محمد ہوتک: پٹہ خزانہ، طبع کابل ۱۹۴۴ء، ص ۷۴ تا ۷۵ مع تعلیقات عبد الحیّ حبیبی، ص ۲۳۳ تا ۲۳۴؛ (۲) عبد الحیّ حبیبی: تاریخ ادب پشتو، طبع کابل ۱۹۵۰ء، ۲: ۵۳ تا ۵۹؛ (۳) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، طبع کابل ۱۹۴۶ء؛ (۴) مقالہ پشتو از عبد الرؤف بینوا، در سالنامہ کابل، ۱۹۴۵ء از نشریات اکاڈیمی افغان.

(عبد الحی حبیبی افغانی)

⊗ **خلافت**: [(ع)؛ مادہ خ ل ف سے، بمعنی جانشینی، نیابت، خاص معنوں میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی نیابت۔ امام راغب کے نزدیک یہ نیابت کسی کی غیر حاضری کی وجہ سے بھی ہوسکتی ہے، موت کے سبب بھی ہوسکتی ہے اور عجز و معذوری کے سبب بھی، محض نائب کو شرف بخشنے کی غرض سے بھی ہوسکتی ہے (مفردات)] لفظ خلیفہ نائب اور جانشین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن تاریخ میں بعض ادوار میں بطور تنزل اس لفظ کا عام اور قدرے کم رتبہ لوگوں کے لیے بھی استعمال میں رہا ہے۔ مثلاً یہ ذاتی نام کے طور پر بھی مستعمل تھا (دیکھیے الطبری بمدد اشاریہ وغیرہ)۔ مذہبی جماعتوں میں خاص طور پر قادریہ مسلک میں خلیفہ، شیخ طریقہ کا نمائندہ ہوتا ہے اور اسے شیخ کے بہت سے اختیارات ودیعت کر دیے جاتے ہیں۔ جو مقامات اصل زاویے سے فاصلے پر ہوتے ہیں، وہاں وہ شیخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ تیجانیہ طریقے میں بانی طریقہ کی روحانی قوت یا برکت کا وارث خلیفہ کہلاتا ہے۔ شیخ کا لقب بانی طریقہ کے لیے مخصوص ہے۔ (O. Depont اور X. Coppolani : *Les Confréries religieuses Musulmanes*، ص ۹۳ تا ۹۵، الجزائر ۱۸۹۷ء؛ L. Rinn : *Marabouts et Khouan*، ص ۷۸، الجزائر ۱۸۸۴ء.

مہدوی تحریک میں مہدی کا جانشین خلیفہ کہلاتا ہے، چنانچہ میر دلاور، سیّد محمّد مہدی (م ۹۱۰ھ) کے خلیفہ تھے، جو مہدویوں [رک بآں] کی جماعت کے بانی ہوے ہیں۔ محمد احمد جو سوڈان کے مہدی ہوے ہیں، ان کے خلیفہ کا نام عبداللہ تھا؛ وعلی ھذا القیاس۔ [اگرچہ اس کا تعلق اصل موضوع سے نہیں ہے لیکن مروج و مستعمل ہونے کے باعث ذکر کیا جاتا ہے کہ] بطور تنزل کم درجے کے لوگوں کو بھی یہ خطاب دے دیا گیا ہے، مثلاً شہنشاہ بابر کے محل میں خلیفہ وہ عورت کہلاتی تھی، جو دوسری خادماؤں کی نگرانی رکھتی تھی (گلبدن بیگم: ہمایوں نامہ، مترجمۂ A. S. Beveridge، ص ۱۳۶)۔ بیسویں صدی کے ربع اول میں خلیفہ کا لفظ ترکی میں عام طور سے کسی بھی سرکاری دفتر کے نچلے درجے کے منشی یا کلرک کے لیے استعمال ہوتا تھا (C.M.D Ohsson : *Tableau Général de l'Empire Othoman*، بار دوم، ۷ : ۲۷۱)، نیز کسی مدرسے کے نائب مدرس کے لیے ایک با عزت خطاب سمجھا جاتا تھا۔ مراکش میں یہ خطاب شہر کے حاکم کے نائب کا

ہوتا ہے (B. Meakin : The Moorish Empire، ص ۲۴۴)۔ [زمانۂ حال کے پاکستان و ہندوستان میں اس لفظ کا استعمال بعض معمولی اور کم درجے کے آدمیوں کے لیے بھی کیا جاتا ہے جیسے درزی، حجّام، یا باورچی (H.A. Rose : Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab، ۲ : ۲۰۹، لاہور سنہ ۱۹۱۱ء) پاکستان (پنجاب) میں خلیفہ اس پہلوان کو بھی کہتے ہیں جو کُشتی کے عملی مظاہرے سے بوجہ پیری دستکش ہوگیا ہو، مگر اس سے رہنمائی اور دنگل کی نگرانی کا کام لیا جاتا ہو، لیکن یہ سب استعمالات بطور تنزل ہیں]۔ ٹوگو اور مغربی افریقہ کے آس پاس کے علاقے میں اَلْفہ (= خلیفہ) سلطان مدرّس کے معنوں میں یا عام مسلمانوں کے لیے استعمال ہوتا ہے (Die Welt des Islams، ۲ : ۲۰۰)۔

مآخذ: ان حوالوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے مزید دیکھیے (۱) Goldziher : Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, pour designer les chefs dans l'Islam، (R.H.R.، ۳۵ (۱۸۹۷ء)؛ (۲) D. S. Margoliouth : The sense of the title khalifah (A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne، ص ۳۲۲ تا ۳۲۸).

[خاص مفہوم: اس لفظ کے عام مختلف استعمالات کی بحث کے بعد اب اس کے خاص اور اصطلاحی معانی کی تحقیق درج کی جاتی ہے جسے چند عنوانوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(الف) قرآن مجید میں لفظ خلیفہ و دیگر اشتقاقات کی تشریح؛

(ب) منصب خلافت کی حیثیت و اہمیت مختلف ادوار تاریخی میں؛

(ج) خلافت کا نظریہ عہد بہ عہد.

خلیفہ اور استخلاف قرآن مجید میں: قرآن مجید میں اس مادّے سے بہت سے الفاظ آئے ہیں، مثلاً خَلَفَ، خَلْف، خَلِيْفَة، خُلَفَاء، خَلَائِف، اِسْتِخْلَاف، خِلْفَة وغیرہ؛ لفظ خلافۃ قرآن مجید میں نہیں آیا، لیکن خلیفہ اور خلائف وغیرہ میں یہ مفہوم آ گیا ہے۔

خلیفہ کے لغوی معنی ہیں پیچھے آنے والا یا نائب۔ قرآن مجید میں مذکورہ مفہوم کے ضمن میں ایک نیا مفہوم خلافت بمعنی نیابت الٰہی نکلا ہے۔ اور استخلاف کے معنی ہیں حکومت بطور نیابت الٰہی جس کے ساتھ تمکّن فی الارض کے الفاظ بھی آئے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استخلاف (= نیابت الٰہیّہ) صرف روحانی نہیں بلکہ اس میں تمکّن (= عملی قبضہ و اقتدار) برائے مصالح انسانی بھی شامل ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسان کو خلافت الٰہی یعنی زمین پر خدا کی نیابت بخشی گئی۔ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے وقت فرشتوں کو مخاطب کر کے اللہ تعالٰی نے فرمایا: اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ؕ (۲ [البقرة]: ۳۰) - میں زمین میں اپنا ایک نائب بنانے والا ہوں۔ یہ نیابت مختلف انبیا کے ذریعے مختلف اقوام میں قائم ہوتی رہی اور وہ وقتاً فوقتاً اس سے مستفید ہوتی رہیں۔ انبیا میں حضرت داؤد کے بارے میں صریحاً حکم ہوا: يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ الآیة (۳۸ [صٓ]: ۲۶) یعنی ''اے داؤد! ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے اس لیے لوگوں میں انصاف کے ساتھ فیصلے کیا کرو''۔ اس آیت میں استخلاف اور وراثت و تمکّن فی الارض کی غرض و غایت حکومت بالحق (عدل اور سچائی اور اعلاے کلمۃ اللہ) بیان کی گئی ہے۔ خداے تعالٰی نے مسلمانوں کو خلافت ارضی کی بشارت مندرجۂ ذیل آیت میں دی: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۪ وَلَيُمَكِّنَنَّ

لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا ط يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا ط وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ (۲۴ [النور] : ۵۵)؛ ترجمہ: تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کیے ان سے اللہ کا وعدہ ہے کہ وہ انھیں خلافت ارضی ضرور عطا کرے گا جس طرح اس نے تم سے پہلے لوگوں کو خلافت عنایت کی تھی، اور اللہ ان کے اس دین کو بھی غلبہ بخشے گا جو اس نے ان کے لیے پسند کیا ہے، اور اللہ ضرور ان کے خوف کو امن اور چین سے بدل دے گا کہ وہ صرف میری ہی عبادت کریں، اور کسی کو میرا شریک نہ ٹھیرائیں۔ اس کے بعد اب جو ناشکری کرے گا تو ایسے ہی لوگ نافرمان ہیں۔ یہ آیت مدینۂ منورہ میں اس وقت نازل ہوئی جب ابھی مسلمانوں پر قدرے خوف اور بےسروسامانی کا عالم تھا۔

خلافت ارضی کا یہ مژدہ مسلمانوں کے لیے اطمینان و سکون کا پیغام تھا، لیکن اس کے ساتھ وہ فرائض بھی بتا دیے گئے جو استخلاف کے ساتھ لازم ہیں: اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ط وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ ۝ (۲۲ [الحج] : ۴۱) یعنی خلافت کے مستحق وہ لوگ ہیں کہ اگر انھیں ہم زمین میں غلبہ و اقتدار دیں تو نماز قائم کریں گے، زکوۃ دیں گے، نیکی کا حکم دیں گے اور برائی سے روکیں گے، سب چیزوں کا انجام کار اللہ کے اختیار میں ہے۔

حضرت رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اپنے بعد کے آنے والوں کے لیے خود لفظ خلفا استعمال فرمایا ہے: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ یعنی تمھیں میری اور (میرے) خلفاے راشدین کی سنت پر عمل کرنا چاہیے (ابن ماجہ)۔

منصب خلافت کا تاریخی ارتقا: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بعد، خلافت کا سلسلہ جس طرح طے ہوا اس کا اجمال آگے آتا ہے پہلے خلافتِ راشدہ کی تشریح مناسب ہوگی۔

[ادارہ]

خلافت راشدہ: (= الخلافة الراشدة؛ ایک عربی ترکیب [مرکب توصیفی] ہے جس کے لفظی معنی ہیں: رشد سے بہرہ ور اور راہ حق پر چلنے والی نیابت اور جانشینی)؛ اسلامی تعلیمات کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ خلافت عَلٰی مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ (= سنت نبوی یا منہاج اور طریقۂ نبوی پر عمل پیرا ہونے والی خلافت) ہے یعنی صالحین کا وہ عہد حکومت جسے امت محمدیہؐ کی اجماعی تائید و حمایت حاصل تھی اور جس نے عدل اور حق کے اصولوں پر قائم رہتے ہوئے دین اسلام کے تمام ظاہری، باطنی، دنیوی اور اُخروی تقاضے پورے کیے۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک خلفاے راشدین سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے خلفاے اربعہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی (رضی اللہ عنہم اجمعین) مراد ہیں جو رشد و ہدایت سے بہرہ مند اور راہ عدل و حق پر گامزن تھے اور آپؐ کے برحق اور جائز جانشین تھے۔ انھوں نے کتاب اللہ و سنت رسول اللہؐ پر عمل کرتے ہوئے اسلام کی اشاعت اور امت اسلامیہ کی دینی و دنیوی فلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کر رکھا تھا۔ اسی خلافت راشدہ کے بارے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا ارشاد ہے: خِلَافَةُ النُّبُوَّةِ ثَلَاثُوْنَ سَنَةً یعنی خلافتِ علٰی منہاج النبوت تیس سال تک ہوگی (ابو داؤد: السنن، ۴: ۲۱۱، طبع قاہرہ، تاریخ ندارد)

اور انھیں خلفاے راشدین کے بارے میں آپ کا حکم ہے کہ عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ الْمَهْدِیِّیْنَ یعنی میری سنت اور ہدایت یافتہ سیدھی راہ پر چلنے والے خلفا کے طریقے پر عمل کرنا (ابن ماجہ: السنن، طبع قاہرہ ۱۳۱۳ھ)۔ بعض ائمۂ مجتہدین نے حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی خلافت کو بھی خلافت علٰی منہاج النبوۃ تسلیم کیا ہے اور انھیں پانچواں خلیفۂ راشد قرار دیا ہے، (مفتاح کنوز السنة، ص ۲۱۱؛ سنن ابی داود، ۴ : ۲۰۸ ببعد)۔

حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی دو حیثیتیں تھیں: ایک مہبط وحی ہونے کی حیثیت سے احکام ربانی کی تبلیغ اور منصب رسالت کی ذمے داریاں؛ دوسری حیثیت امام المسلمین یعنی ملت اسلامیہ کے قائد و رہنما کی جس کا مقصد افراد امت میں نظام خیر کا قیام، نیکی کی دعوت دینا اور بدی سے منع کرنا تھا، نیز عدل و انصاف اور اخوت پر مبنی معاشرہ قائم کرنا، ان کے مقدمات و خصومات کا فیصلہ کرنا، ریاست اسلامی کی بیرونی و اندرونی ضروریات کو پورا کرنا اور اللہ کے نازل کردہ احکام کو عملی طور پر نافذ کرنا۔ آپؐ کے وصال کے ساتھ پہلی حیثیت کا سلسلہ بطور نبوت تو منقطع ہو گیا، البتہ دوسری حیثیت قائم و دائم رہی اور اس کا سلسلہ آگے بڑھا۔ اس سلسلے کا نام خلافت ہے، اگرچہ آپ کی جانشینی کا یہ سلسلہ بعد کے مختلف ادوار میں جاری رہا، لیکن یہاں ہمارا موضوع اور مقصد صرف جانشینی کے پہلے دور سے بحث کرنا ہے جسے خلافت راشدہ [یا خلافت خاصّہ] سے تعبیر کیا جاتا ہے (تاریخ الامم الاسلامیة، ۱ : ۱۵۸ ببعد)؛ جیسا کہ کسی اور جگہ بیان ہوا ہے خلافت دو طرح کی ہے خلافت خاصّہ اور خلافت عامّہ؛ خلافت راشدہ پہلی صورت ہے)۔

یہاں تین باتیں قابل ذکر اور قابل توجہ ہیں: ایک تو یہ کہ خلافت راشدہ مسیحی پاپائیت کی طرز کی ریاست (Theocracy) نہ تھی، جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں۔ Theocracy کے معنی ایسی خدائی بادشاہت ہے، جسے حاملین مذہب یا ارباب کلیسا کا گروہ چلائے۔ اسلام میں ریاست کا یہ تصور نہیں۔ اسلام چونکہ انسان کی روحانی رہنمائی کے ساتھ اس کی مادّی ضروریات کے لیے بھی راہبری کرتا ہے اور مذہب و سیاست کو الگ الگ قرار دینے کے بجاے زندگی کے ہمہ گیر ضابطۂ حیات کے لیے دین [رک بآں] کی جامع اصطلاح استعمال کرتا ہے، اس لیے خلافت کا منصب بھی زندگی کے تمام امور کو محیط ہے اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے خلفاے راشدین امت کے دینی و روحانی رہنما ہونے کے ساتھ ساتھ امور حکمرانی و جہاں بانی میں بھی امت کے قائد و امام تھے (النظم الاسلامیة، ص ۲۲ ببعد؛ Arnold: *The Caliphate*، ص ۲۹ تا ۳۳)۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں مسلمانوں کے طرز حکومت کے لیے صرف رہنما اصول بیان ہوئے ہیں جن سے جزئیات کا استنباط کیا جا سکتا ہے، اگرچہ آیت وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَیْنَهُمْ (۴۲ [الشوریٰ]: ۳۸) یعنی مسلمانوں کے باہمی معاملات مشاورت سے طے ہوتے ہیں کی روح کا تقاضا شورائی طرز حکومت ہی ہے جو مغربی جمہوری انداز سے بظاہر جزوًا مماثل مگر اس سے برتر طرز حکمرانی ہے۔ (النظم الاسلامیہ، ص ۲۳ ببعد؛ تاریخ الامم الاسلامیة، ۱ : ۱۵۸ ببعد؛ Arnold: *The Caliphate*، ص ۳۴؛ اقبال: خلافت اسلامیہ، در مجلۂ اقبال لاہور، اکتوبر ۱۹۵۵ء)؛ [تفصیل کے لیے رک بہ جمہوریت، حکومت، ریاست، سیاست وغیرہ]؛ تیسری قابل توجہ بات یہ ہے کہ اسلامی مآخذ میں خلافت کے ساتھ ساتھ امامت کا لفظ بھی متداول و مروج ہے اور مسلمانوں کے حکمرانوں کے لیے کبھی خلیفہ، کبھی امام، کبھی

امیر اور کبھی اولی الأمر (اور حضرت عمرؓ کے وقت سے امیر المؤمنین) کے الفاظ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ اہل تشیع رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے جانشین کے لیے عموماً ''امام'' کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں [رک بہ تعلیقہ بعنوان امامت جو اس مقالے کے بعد آتا ہے]؛ (نیز النظم الاسلامیة، ص ۲۳ ببعد؛ علی بن عیسی الاربلی: کشف الغمة فی معرفة الائمة، ص ۱۰ ببعد، طبع تہران، ۱۲۹۴ھ؛ عبد الرحمن ابن الجوزی: خواص الامة فی معرفة الائمة، ص ۲ ببعد)، مگر یاد رہے کہ خلافت کی جگہ امامت اور خلیفہ کی جگہ امام کا لفظ استعمال کرنا اہل تشیع سے مختص نہیں، بلکہ علمائے اہل السنت و الجماعت بھی استعمال کرتے ہیں (دیکھیے: ابن خلدون: مقدمة، ص ۱۹۰؛ الجرجانی: شرح المواقف، ۸: ۳۴۹؛ [ابو یعلی: الاحکام السلطانیة؛ ص ۸]؛ اس کی تائید علی عبد الرازق (الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۲، طبع بیروت، ۱۹۶۶ء) کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ مسلمانوں کی زبان میں خلافت (جو امامت کے مترادف ہے) سے دینی و دنیوی امور میں نبی صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے نیابۂ عمومی ریاست و حکومت مراد ہے۔ البیضاوی کا یہ قول بھی اسی مفہوم کے قریب ہے کہ امامت عبارت ہے اس خلافت سے جو قوانین شرعیہ کی اقامت اور ملت اسلامیہ کی ناموس کی حفاظت کے لیے کسی شخص کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے نیابت میں حاصل ہو جاتی ہے اور تمام امت پر اس شخص یعنی امام کا اتباع واجب ہو جاتا ہے۔ الماوردی، ابن خلدون، اور دیگر مصنفین نے بھی کبھی لفظ خلافت و خلیفہ اور کبھی لفظ امامت اور امام استعمال کیا ہے۔

آپؐ کے وصال کے بعد مسئلۂ خلافت:

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات کے وقت صحابۂ کرامؓ میں دو قسم کے مکتب فکر ظاہر ہوئے: ایک نظریہ یہ تھا کہ آپؐ کی نیابت کا منصب خاص ہے؛ دوسرا یہ تھا کہ یہ منصب عام ہے اور ہر مسلمان جو لازمی اوصاف سے متصف ہو بلا امتیاز رنگ و نسل خلیفہ بن سکتا ہے۔ مؤخرالذکر نظریہ انصار کا تھا جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات کے بعد سقیفۂ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے اور حضرت سعدؓ بن عبادہ انصاری نے انصار کی اسلامی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے انصار کا استحقاق خلافت ثابت کیا۔ مہاجرین کی ایک بہت بڑی جماعت خلافت کو قریش میں مختص سمجھتی تھی اور بعض مہاجرین کا خیال تھا کہ یہ منصب قرابت رسولؐ کی اساس پر حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ یا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کو بحیثیت وارث (العاصب) ملنا چاہیے، لیکن اس موقع پر اکثریت نے مہاجرین کی عظیم جماعت کے اس موقف کی تائید کی جو یہ کہتا تھا کہ نیابت رسول خاندانی موروثی ہونے کے بجاے، شوری اور بیعت عامّہ کی بنیاد پر ہونی چاہیے، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے سقیفۂ بنی ساعدہ میں مجلس انصار میں اوس و خزرج کی عظیم اسلامی خدمات کو خراج تحسین پیش کرنے کے ساتھ یہ استدلال پیش کیا کہ قبائل عرب کو اطاعت کا پابند بنانے کے لیے اس وقت یہ ضروری ہے کہ خلیفہ قریش میں سے ہو، مگر وزارت و مشاورت کا منصب انصار میں رہے اور سب مہاجرین و انصار اتفاق و اتحاد سے فیصلے کریں۔ اس موقع پر ایک صحابی الحبابؓ ابن المنذر انصاری نے کہا کہ ایک امیر انصار سے اور ایک امیر مہاجرین میں سے ہو، لیکن حضرت عمرؓ نے کہا کہ ایک نیام میں دو تلواریں کس طرح سما سکتی ہیں؟ بنو خزرج حضرت سعدؓ بن عبادہ کو امیر بنانا چاہتے تھے، مگر قبیلۂ اوس نے اس کی مخالفت

کی، چنانچہ حضرت عمرؓ نے موقع کا اندازہ کرتے ہوئے آگے بڑھ کر حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کر لی۔ اس کے بعد حضرت بشیر بن سعدؓ، حضرت ابوعبیدہؓ اور دیگر زعماے انصار و مہاجرین نے بیعت کی جو بیعت خاصّہ کہلائی، پھر بعد میں مسجد نبوی میں بیعت عامّہ ہوئی، لیکن حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی تجہیز و تکفین میں مصروف ہونے کے باعث بیعت کرنے میں تاخیر کی، بلکہ ایک قول کے مطابق حضرت علیؓ نے تو حضرت فاطمة الزہراء رضی اللہ عنہا کی وفات کے بعد ہی حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کی، سیرۃ ابن ہشام ۲ : ۱۰۱۳؛ تاریخ الامم الاسلامیة، ۱ : ۱۰۹ ببعد)۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے اپنی وفات کے وقت جلیل القدر صحابہ کے مشورے سے حضرت عمرؓ کا نام خلافت کے لیے تجویز کیا اور ان کے لیے خود ہی سب کی تائید حاصل کی۔ سب نے سَمِعْنَا و اَطَعْنَا کہا۔ جب امیر المؤمنین حضرت عمرؓ زخمی ہوئے اور بچنے کی امید نہ رہی تو بعض صحابہ نے جانشین نامزد کرنے کا مشورہ دیا تو انہوں نے [نمائندہ حیثیت کے] سات اصحابؓ کی ایک انتخابی مجلس شورٰی نامزد کی جس کے ذمے خلیفہ کا انتخاب تھا۔ اس مجلس کے ارکان یہ تھے: حضرت علیؓ [بنو ہاشم]، حضرت عثمانؓ [بنو امیة]، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص و حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف [بنو زہرہ]، حضرت الزبیرؓ بن العوام [بنو اسد]، حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ [بنو تمیم] اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ [بنو عدی]؛ حضرت عمرؓ نے یہ شرط عائد کر دی تھی کہ ان کے بیٹے کو خلیفہ نہیں بنایا جا سکے گا۔ مجلس نے کثرت رائے سے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ منتخب کیا اور عامة المسلمین نے بیعت کی (حوالۂ سابق)۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لوگوں نے مجمع عام میں حضرت علیؓ کی بیعت کر لی۔ بیعت خلافت کے بعد چند صحابہؓ نے حضرت علیؓ سے اصرار کیا کہ قاتلین عثمانؓ سے قصاص لیا جائے، مگر ان پر حضرت علیؓ کا قابو نہ تھا (الطبری، ج ۶)۔ اس سے اختلاف پیدا ہو گیا جس کے نتیجے میں جنگ جمل [رَكْ بَآن] واقع ہوئی۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت امام حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مفاہمت کر لی۔ (مزید معلومات کے لیے دیکھیے الماوردی: الاحکام السلطانیه؛ ابن خلدون: مقدمه، ص ۱۷۹ تا ۱۸۰؛ شاہ ولی اللہ: ازالة الخفا؛ شاہ عبدالعزیز: تحفۂ اثنا عشریه؛ حسین بن یوسف الحلی: کتاب الالفین الفارق بین الصدق والمین ص ۳۳ ببعد، طبع تہران، ۱۲۹۳ھ؛ علی بن الحسن المسعودی: اثبات الوصیة، ص ۱۲۱ ببعد، طبع النجف ۱۹۵۵ء؛ نیز دیکھیے طبقات ابن سعد؛ الطبری؛ الکامل فی التاریخ اور البدایة و النہایة)۔

(ظہور احمد اظہر)

[امامت کے بارے میں شیعی نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے تعلیقة از سید مرتضٰی حسین فاضل، جو آگے آتا ہے]۔

[خلافت کی اصولی و تاریخی بحث:

سید محمد رشید رضا کے نزدیک خلافت، امامتِ عظمٰی اور امارة المؤمنین تینوں کا مفہوم ایک ہے، یعنی حکومت اسلامیہ کی ایسی ریاست جو دینی اور دنیوی مصالح کی نگہداشت کرے (الخلافة، قاہرہ ۱۳۴۱ھ، ص ۱۰)۔ اسی طرح سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۱ھ) نے اپنی کتاب مقاصد الطالبین فی اصول عقائد الدین (الفصل الرابع) میں امامت کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امامت دینی اور دنیوی امور کی نگہداشت کے لیے ایک ریاست عامّہ ہے جو نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی نیابت کے طور پر قائم کی جاتی ہے۔ بہرحال یہ حقیقت ہے کہ خلافت کی جو صورت بھی سامنے آئی اس سے خلافت کا ایک خاص تصور ابھرا، اور وہ خلفاے راشدین کی حد تک انداز انتخاب کے اختلاف کے باوجود نیابتی اور شورائی ہی تھا۔ اس طرح

خلافت کے ارتقا کی تاریخ بتاتی ہے کہ عمل میں یہ دو واضح راستوں پر آگے بڑھا۔ ایک راستہ خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا تھا اور دوسرا راستہ حکومت اور بادشاہت کا ـــــ شیعی نقطۂ نظر سے اول الذکر بھی درست نہ تھا کیونکہ ان کی رائے میں یہ نصّ کے خلاف تھا؛ وہ "امام منصوص" کے قائل ہیں۔ بہر حال آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ایک حدیث ہے: اَلْخِلَافَةُ بَعْدِیْ ثَلَاثُوْنَ عَامًا ثُمَّ مُلْکٌ بَعْدَ ذٰلِکَ (ابو داؤد: السنن، ۴ : ۲۰۸ بعد؛ ایک اور حدیث ہے: خِلَافَةُ عَلٰی مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ ثُمَّ یَکُوْنُ مُلْکٌ عَضُوْضٌ (النہایۃ ۲ : ۱۱۸، قاہرہ بلا تاریخ: الفائق، ۲ : ۱۶۱، قاہرہ ۱۹۴۷ء)۔ خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کے بعد کی حکومتوں کو بھی اگر خلافت کہا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ جزوی اور اضطراری طور پر تھا کیونکہ فقہا اضطراری اطاعت کو فتنے پر ترجیح دیتے رہے (ازالۃ الخفا)۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں مرکزیت کے تھوڑے سے جو نشانات باقی تھے ان کو بھی غنیمت خیال کیا گیا کیونکہ اس کے غیر نیابتی، غیر شورائی عنصر کے باوجود ان میں عدل پر زور دیا گیا اور نفاذ شرع کا اصول بھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ اسلام جوں جوں پھیلتا گیا، نئی اقوام جن میں سے بعض قبائلی قوت سے غالب آجاتی رہی ہیں، کبھی خلافت کے نام سے، کبھی ملوک و سلاطین کے لقب سے عالم اسلام کی سیاست کا رخ موڑ دیتی رہیں اور سیاسی سطح پر کسی مرکزی دعوت کے فقدان کی وجہ سے حکومتیں غلبے کے اصول پر قائم ہوتی رہیں اور خلافت علیٰ منہاج النبوۃ قائم نہ ہوسکی۔ لیکن داخلی دینی قوت کی وجہ سے خلافت کے بعض بنیادی مقاصد پورے ہوتے رہے، مثلاً مسلمانوں کی اخوت کا عقیدہ، اسلام کے غلبے کا عقیدہ، اسلام کے لیے ایک سیاسی و روحانی مرکز کی ضرورت کا احساس۔ حکومتوں کا کردار کچھ بھی رہا ہو، برائے نام اس کی مرکزیت کے زیرِ اثر اسلام کے بعض عقیدے یکساں طور سے مختلف ممالک میں پھیلے، مثلاً شریعت کے اتباع پر زور، اسلام کے معاشرتی عقیدوں پر عمل، رنگ و نسل کے تفاوت کے باوجود عملی اخوت و مساوات، قبیح دنیاداری کی مذمت، شرف انسانی پر زور، تمام نسل انسانی کی وحدت، زندگی میں عمل کی اہمیت، سزا و جزا اور قیامت کا عقیدہ، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا خاتم النبیین ہونا، سُنّت رسولؐ اللہ اور اسوۂ محمدیؐ سے محبت، عدل و انصاف کے انسانی تصورات: یہ سب دینی و معاشرتی عقیدے، بنیادی عقیدوں کی حیثیت سے تمام عالم اسلام میں وحدت پیدا کرتے رہے۔ کسی ملک کا سلطان خلافت کا وفادار تھا یا نہ تھا، وہ کسی صورت میں ان مرکزی عقیدوں سے انکار نہ کرسکتا تھا اور ایک سیاسی مرکز کی اہمیت بھی بہر حال متوجہ کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ سلجوق، غزنوی، سامانی اور ہندوستان میں تغلق خلافت کی پیشوائی کو تسلیم کرتے رہے اور آخر میں جب ترکانِ آلِ عثمان نے غلبہ حاصل کیا تو حالات کے تقاضے سے وہ خلیفۃ المسلمین اور عالم اسلام کے سیاسی و روحانی پیشوا سمجھے گئے].

حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہٗ کے عہد میں جو خانہ جنگی شروع ہوئی اس سے خلیفہ کے اوصاف کے متعلق ان سب اختلافی بحثوں کا آغاز ہوا جنھوں نے بعد میں عقائد کی ایک معین شکل اختیار کرلی۔ ابتدا میں ایک اہم عقیدہ یہ تھا کہ خلیفۂ وقت امامت کرے، خطبۂ جمعہ پڑھے اور دیگر دینی خدمات انجام دے۔ بنو امیہ [رکّ بآن] کے دور میں اس عہدے کے جملہ دینی لوازم پر زیادہ زور نہ دیا گیا، اگرچہ ان میں سے بعض خلفا نے نماز میں

امامت کے فرائض ادا کرنے کی رسم کو جاری رکھا، تاہم (باستثنائے حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ [رک باں]) بنو امیہ کے اکثر فرمانروا دینی پیشوائی سے زیادہ ملکی اور سیاسی پیشوائی کے خصائص کے حامل رہے۔ امیر معاویہ رضی [رک باں] نے بہت حد تک عرب سرداروں (امرا) کے سیدھے سادے اور بے تکلف طور و طریق کو باقی رکھا تھا اور دوسرے قبائلی سرداروں کے درمیان بڑی حد تک مساویانہ حیثیت سے رہتے سہتے تھے، [تاہم ان کے عہد میں قدرے درباری سا انداز نظر آنے لگا تھا۔ پھر بھی انھوں نے کسی قدر ابتدائی سادگی کو برقرار رکھا، مگر بنو عباس کے دور میں] نئے دارالسلطنت (بغداد) میں ایرانی بادشاہت کا رنگ ڈھنگ پیدا ہو گیا، چنانچہ عباسی خلیفہ اپنے تخت پر شان و شوکت سے اپنے محافظوں کے درمیان بیٹھتا تھا اور اس کے ایک جانب جلاد ننگی تلوار لیے کھڑا ہوتا تھا، بایں ہمہ وہ اپنے منصب کی دینی اہمیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ردا پہن کر نمایاں کرتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے اس کی جو قرابت تھی اس کا ذکر سرکاری دستاویزوں اور مداحوں اور درباری شعرا کے قصائد میں بار بار ہوتا تھا۔

نویں صدی عیسوی کے بعد انتظامی معاملات میں خلیفہ کا براہ راست اقتدار کمزور ہونا شروع ہو گیا، کیونکہ زیادہ تر اختیارات وزیر [رک باں] کے سپرد کر دیے گئے۔ سرکاری دفتروں [رک بہ دیوان] کی پیچیدگی میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اس زمانے میں خلیفہ کے دنیوی اختیارات کم ہونے شروع ہوئے جس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ نئی نئی سلطنتیں اطراف ملک میں ابھر آئیں۔ یہ حکومتیں کم و بیش خودمختار تھیں۔ ۹۴۵ء میں ایسا وقت بھی آیا کہ خلیفہ کے ہاتھ سے ساری طاقت اور اختیارات نکل گئے اور بغداد میں بیک وقت تین ایسے خلیفہ موجود تھے جو کسی زمانے میں اس منصب عظیم پر فائز تھے، مگر اب ان کے اختیارات سلب ہو چکے تھے۔ ۹۴۶ سے ۱۰۵۵ء تک کئی خلفا یکے بعد دیگرے بویہی اور سلجوق [رک باں] حکمرانوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ گئے تھے، مگر اس کے باوجود کہ ان کے ہاتھ سے انتظامی اختیارات بالکل ہی نکل گئے تھے پھر بھی لوگ اس عظیم منصب کی تکریم کرتے تھے اور عالم اسلام میں خلیفہ ہی کو پیشوا سمجھا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے بہت سے خود مختار حکمران خلفا سے خطابات اور اعزازات یا سند اختیارات کے طالب ہوتے تھے، مثلاً جب ۹۹۹ء میں محمود غزنوی [رک باں] نے سامانی امیر کی اطاعت ترک کر دی تو اسے خلیفہ کی جانب سے خودمختاری کی سند مل گئی اور اس کے ساتھ یمین الدولۃ اور امین الملۃ کے خطابات بھی۔ اسی طرح ایک صدی بعد یوسف بن تاشفین [رک باں] کو جو اندلس اور مراکش کے المرابطون کا بانی تھا خلیفہ المقتدی کی جانب سے امیر المسلمین کا خطاب عطا ہوا، اور جب ۱۱۷۵ء میں صلاح الدین ایوبی [رک باں] نے مصر و شام میں زمام اقتدار سنبھالی تو خلیفہ المستضیٔ نے اس کی فرمانروائی کی توثیق کر دی، اس کو مسند نشینی کی سند اور خلعت سے سرفراز کیا۔ اسی طرح سے یمن میں رسولی خاندان [رک باں] کے بانی نور الدین عمر نے خلیفہ سے سلطان کا لقب پانے اور ساتھ ہی ساتھ خلیفہ کا نائب مقرر کیے جانے کی سند عطا کرنے کی درخواست کی اور ۱۲۳۵ء میں المستنصر نے یہ دستاویز اسے ایک خاص قاصد کے ذریعے روانہ کی۔ اسی خلیفہ نے ۱۲۲۹ء میں فرمانروائے ہند سلطان التتمش [رک باں] کی درخواست پر اسے سلطان کا خطاب عطا کیا اور اس کی بادشاہت کی تصدیق کی۔ اس کے بعد دہلی کے سلاطین برابر آخری خلیفۂ بغداد

المستعصم کا نام مغول کے ہاتھوں اس کے شہید کیے جانے کے تیس سال بعد تک بھی اپنے سکوں پر کندہ کراتے رہے۔

بغداد کے خلیفہ کو اس طرح تمام اختیارات کا جائز سرچشمہ تسلیم کیے جانے کے باوجود دو اور مدّ مقابل خلافتوں کا قیام بھی عمل میں آیا۔ ۹۲۸ء میں عبدالرحمٰن الثالث (الناصرلدین اللہ) نے اندلس میں خلیفہ کا لقب اختیار کیا، جو اس کی اولاد میں برابر چلتا رہا۔ اندلس کے یہ اموی خلفا اپنے دمشق کے پیشرووں کی طرح سُنّی تھے، مگر مصر کے فاطمی خلفا جن کے مورثِ اعلیٰ نے سب سے پہلے اپنے آپ کو ۹۰۹ء میں المہدیۃ میں خلیفہ کہلوایا، شیعہ تھے اور وہ بغداد کے عباسی خلفا کے حریف اور مدّ مقابل رہے، یہاں تک کہ ۱۱۷۱ء میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس خاندان کو ختم کر دیا۔

۱۲۵۸ء میں ھلاگو [رک بآن] نے بغداد پر قبضہ کرکے خلیفہ المستعصم کو شہید کر دیا اور اس کے بعد اس کا کوئی وارث باقی نہ بچا۔ یہ حادثۂ عظیم تاریخ اسلام میں اس لحاظ سے منفرد واقعہ تھا کہ اسلامی دنیا میں پہلی بار کوئی ایسا پیشوا باقی نہ رہا جس کا نام دینی عقیدے کی بنیاد پر مسجدوں میں جمعے کے خطبے میں لیا جا سکتا۔ عباسی خاندان کے دو افراد نے جو بغداد میں قتل عام سے بچ رہے تھے، یکے بعد دیگرے مصر کے مملوک سلاطین کے ہاں پناہ لی۔ ان میں سے پہلا المستعصم کا چچا تھا جسے بیبرس [رک بآن] نے قاہرہ بلا لیا، وھاں ۱۲۶۱ء میں اسے بڑے تزک و احتشام کے ساتھ خلیفہ بنایا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ بیبرس کے دل میں یہ خیال تھا کہ وہ بغداد میں دوبارہ عباسی خاندان کو قائم کرے، چنانچہ وہ قاہرہ سے ایک بڑی فوج لے کر چلا مگر جب وہ دمشق پہنچا تو اس نے خلیفہ کو ایک مختصر سی فوج دے دی جسے مغول نے صحرا سے گذرتے وقت ہی ختم کر دیا، اور اس کے بعد اس خلیفہ کا کچھ پتا نہ چلا۔ خلافت کا دوسرا دعویدار قاہرہ میں ۱۲۶۲ء میں پہنچا اور اس کو بھی اسی طرح مسند خلافت پر بٹھایا گیا، مگر اس مرتبہ بغداد پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اور خلیفہ کو قاہرہ ہی میں رکھا گیا۔ اگرچہ ظاہری طور پر اس کی بے حد عزت کی جاتی تھی، تاہم وہ بے اختیار ہی تھا۔ ڈھائی سو برس سے زائد عرصے تک اس کی اولاد کے افراد یکے بعد دیگرے قاہرہ میں اس برائے نام عہدے پر فائز رہے، مگر بے اختیار۔ مملوک سلاطین ان کا احترام کرتے تھے، مگر انھیں اقتدار حاصل نہ تھا۔ اس عزت و تکریم کی وجہ سے ممالیک کو خود بھی فائدہ تھا۔ اس سے ان کے اپنے اقتدار کو تقویت حاصل ہوتی تھی۔ خلیفہ ہر نئے سلطان کی تاجپوشی بہت سی رسموں کی پابندی کے ساتھ کرتا تھا اور سلطان اس سے وفاداری کا عہد کرتا تھا، مگر ان میں سے المستعین کے سوا (جسے مختلف حریف جماعتوں نے کٹھ پتلی بنا لیا تھا اور ۱۴۱۲ء میں صرف چھے مہینے تک وہ سلطان کہلاتا رہا) کسی ایک نے بھی حکومت کا کوئی کام انجام نہیں دیا اور نہ اسے کسی قسم کا کوئی سیاسی اقتدار حاصل ہوا۔ المقریزی [رک بآن] نے خلیفہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ اپنا وقت امرا اور حکام کے درمیان گزارتا تھا اور ان کے ہاں آیا جایا کرتا تھا، مگر اسے خلیفہ کے منصب کے شایان شان درجہ حاصل نہ تھا۔ [اس سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ اس دور انحطاط میں بھی خلافت کے مرکزی منصب کی ضرورت تسلیم کی جاتی تھی اور مسلمانوں میں علی العموم اس کی اہمیت کا احساس موجود تھا، اگرچہ اس مرکزیت کی عملی تنظیم نہ ہو سکی اور مصر سے باہر کی اسلامی دنیا اس زعمے سے کچھ

منقطع ہی رہی]۔ تیرھویں صدی سے مغرب میں بھی سنی خلیفہ نظر آنے لگا؛ اسلامی دنیا کے مشرقی حصے میں بھی وقتاً فوقتاً بہت سے امیروں نے اس لقب کو اختیار کر لیا تھا، جیسے سلجوق، تیموری، ترکمان، اُزبک اور عثمانی حکمران (مگر انھیں بھی وہ مرکزی اھمیت نہ مل سکی)۔

بہت سے خود مختار امیر ایسے تھے جو اپنی رعایا سے عہد وفاداری کے جواز کے لیے اپنے مرتبے کو خلیفہ سے منوا کر اس سے خطاب حاصل کرنا چاھتے تھے، مثلاً جنوبی ایران میں مظفریہ خاندان کے دو بادشاہ (۱۳۱۳ تا ۱۳۸۴ع)، ھندوستان میں محمد بن تغلق (۱۳۲۵ تا ۱۳۵۱ع) اور اس کے جانشین فیروزشاہ تغلق (۱۳۵۱ تا ۱۳۸۸ع) نے بھی یہی کیا، بلکہ کہا جاتا ہے کہ ترکیہ کے عثمانی سلطان بایزید اوّل [رك بآں] نے بھی ۱۳۹۴ع میں قاھرہ کے عباسی خلیفہ سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ اسے سلطان کا خطاب باقاعدہ رسمی طور پر عطا کرے (*Gesch. d. Osman Reiches* : v. Hammer، بار دوم، ۱ : ۱۹۵)، مگر اس روایت کے بارے میں شک کیا جاتا ھے کیونکہ چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے ادرنہ [رك بآں] اور فیلیپوپولس وغیرہ کی فتح کے بعد اس کے باپ مراد اول نے اپنے آپ کو خلیفۃ اللہ المختار (= خدا کا منتخب خلیفہ) کہلوانا شروع کر دیا تھا (فریدون، ۱ : ۹۳ س ۲۲) اور اس کے بعد عثمانی سلاطین نے خلیفہ کا لقب اختیار کر لیا اور ان کی رعایا اور دوسرے ملکوں میں ان کے وقائع نگار یا دوسرے خط و کتابت کرنے والے لوگ ان کے اس دعوے کو تسلیم کر لیتے تھے۔ اس زمانے تک پہنچتے پہنچتے امام کے لیے قرشی ھونے کی شرط نظر انداز ھو چکی تھی اور قرآن مجید کی آیات (مثلاً یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ . . . . (۳۸ [ص] : ۲۶) ہم نے تجھ کو زمین پر خلیفہ بنایا ھے) سے جواز حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ (اسی طرح دوسری آیتوں، مثلاً وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ . . . . (۶ [الانعام] : ۱۶۵) کا حوالہ بھی اس زمانے کی سیاسی خط و کتابت میں برابر نظر آتا ھے، چنانچہ جب سلطان سلیم اول [رك بآں] جنوری ۱۵۱۷ع میں فاتحانہ قاھرہ میں داخل ھوا اور وھاں کی عباسی خلافت کو ختم کر کے اس خاندان کے آخری نمائندے المتوکل کو اپنے ساتھ قسطنطنیہ لے گیا تو اس وقت وہ پہلے ھی سے نہ صرف اپنے آپ کو خلیفہ کہلواتا تھا بلکہ اپنے آبا و اجداد کو بھی، جو ڈیڑھ سو برس قبل گذرے تھے، خلیفہ کہلوا رھا تھا۔ ایک روایت یہ ھے کہ المتوکل نے اپنا منصب سلیم کو منتقل کر دیا تھا جس کا ذکر Constantine Mouradgea d' Ohsson نے ۱۷۸۸ع میں کیا تھا (*Tableau Général de l' Empire Othoman*، پیرس ۱۷۸۸ - ۱۸۲۴ع، ۱ : ۲۶۹ تا ۲۷۰)۔ جن دوسرے ھم عصر مستند مصنفین نے مصر کی فتح کا ذکر کیا ھے، ان میں سے کسی نے منصب خلافت کے اس طرح منتقل کیے جانے کا ذکر نہیں کیا [تاھم اس انتقال خلافت کا امکان اس لیے ھے کہ المتوکل سلطان سلیم کی زندگی میں قسطنطنیہ میں بعزت و احترام رھا]۔ سلیم کی وفات کے بعد المتوکل کو مصر واپس جانے کی اجازت مل گئی تھی اور وہ وھاں اپنی وفات (۱۵۴۳ع) تک خلیفہ رھا۔ [بہر حال بیسویں صدی کے آغاز تک عثمانی سلاطین ھی منصب خلافت پر فائز رھے، اگرچہ صفوی اور دوسرے ایرانی بادشاھوں نے اور ھندوستان کے مغل شہنشاھوں نے یا تو انھیں اپنا ھم مرتبہ تصور کیا یا حریف خیال کیا]۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں مغل سلطنت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا میں عثمانی سلاطین بظاھر سب سے بڑے حکمران رہ گئے تھے، مگر ان کی طاقت کو بھی اپنے

دراز دست شمالی ہمسائے کی طرف سے خطرہ پیدا ہو چلا تھا۔ روس سے ان کی جنگ (۱۷۶۸ء - ۱۷۷۴ء) کے بعد انہیں بحر اسود کے شمالی ساحل والے علاقوں کو روس کے حوالے اور قریم کے تاتاریوں کی خود مختاری کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس پر کیتھرائن دوم نے عثمانی مملکت کی حدود میں رہنے والے ان عیسائیوں کی سرپرستی کا دعویٰ کیا جو راسخ العقیدہ کنیسا کے پیرو تھے، مگر عثمانی وکلائے مُختار نے، جنھوں نے کوچک قینارجہ کا صلحنامہ ۱۷۷۴ء میں مکمل کیا، خلیفہ کے خطاب سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اسی قسم کا دعویٰ سلطان کی طرف سے بھی پیش کر دیا [کہ مسلمان جہاں بھی ہیں ان پر سلطان کا مذہبی اقتدار تسلیم کیا جائے]؛ چنانچہ صلحنامے میں ایک دفعہ بڑھا دی گئی جس کی رو سے خلیفۃ المسلمین کا مذہبی اقتدار ان تاتاریوں پر تسلیم کر لیا گیا جو دنیوی حیثیت سے اسے اپنا بادشاہ تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ میں خلیفہ اسی طرح مسلمانوں کا مذہبی پیشوا سمجھا جانے لگا جس طرح کہ پوپ تمام عیسائیوں کا مذہبی پیشوا ہے اور اس کا روحانی اقتدار اس کے سب ہم مذہبوں پر ہے، خواہ بطور سلطان ترکیہ وہ اس کی دنیوی حکمرانی اور سیاسی اقتدار کے تابع ہوں یا نہ ہوں۔ عثمانی سلاطین کو خود بھی اپنے اس منصب کا احساس تھا اور سلطان عبد الحمید ثانی (۱۸۷۶ تا ۱۹۰۹ء) کے زمانے میں تو انہیں [تمام عالم اسلام کا] خلیفہ تسلیم کیے جانے پر زور دیا گیا اور ان کے عہد میں جو آئین نشر کیا گیا اس میں اس بات کی تائید کی گئی کہ ”اعلیٰ حضرت سلطان خلیفہ کی حیثیت سے اسلام کے محافظ (حامی) اور علمبردار ہیں“۔ سلطان عبدالحمید نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے سفیر بھیجے تاکہ خلیفۃ المسلمین کی حیثیت سے جملہ مسلمانان عالم کی طرف سے تعظیم و تکریم حاصل کی جائے اور یہ کوششیں کسی حد تک بارآور بھی ہوئیں، کیونکہ بعض مفکر اور صاحب نظر مسلمانوں نے (خاص طور سے ان ارباب علم نے جو اسلامی دنیا میں یورپی طاقتوں کے بڑھتے ہوئے اثر سے پریشان تھے) یہ تسلیم کیا کہ صرف ترکیہ ہی ایک ایسی خود مختار مسلم سلطنت ہے جس کا دنیا میں احترام باقی ہے، مگر سلطان عبدالحمید کو داخلی طور پر اپنے ہی ملک کے اصلاح پسندوں اور تجدد پسندوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور جب ۱۹۰۹ء میں اسے تخت سے اتارا گیا تو ترکیہ کے معاملات ایسی تجدد پسند جماعت کے ہاتھوں میں آ گئے جو حکومت کی دینی اساس ہی کے قائل نہ تھے۔ نومبر ۱۹۲۲ء میں ترکیہ ایک جمہوریہ بن گیا۔ خلیفہ کا بحیثیت سلطان سارا دنیوی اختیار و اقتدار چھین لیا گیا، مگر اس سے قبل کہ اس امر کا فیصلہ ہوتا کہ اس جمہوریہ میں خلیفہ (یا سلطان) کے منصب کی کیا نوعیت ہوگی، مارچ ۱۹۲۴ء میں اس منصب کو بے ضرورت قرار دے دیا گیا اور خلافت بھی ختم ہو گئی۔

مذکورۂ بالا تشریح صرف خلیفۃ المسلمین کے بارے میں اہل السنّت والجماعت کے نقطۂ نظر سے کی گئی ہے اور یہ واضح ہے کہ اس منصب نے اسلامی دنیا میں بحیثیت اہم حصہ لیا۔ اندلس اور المغرب میں جو خلفا ہوئے ان کی اہمیت صرف مقامی تھی کیونکہ ان کی بیعت اور وفاداری کا جذبہ اسلامی دنیا کے دوسرے حصوں میں پیدا نہیں ہوا۔ اسی طرح خلیفہ کا لقب جاوا کے بعض حکمرانوں نے بھی اختیار کیا تھا، لیکن اسے ان کی رعایا کے علاوہ دوسروں نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔

شیعوں کی طرف سے وقتاً فوقتاً علویوں کے لیے اقتدار اور امامت حاصل کرنے کی جو کوشش ہوتی

رہی اسے کم کامیابی نصیب ہوئی ۔ صرف مصر کے فاطمیون [رك بآن] نے شیعی خلافت کی نمائندگی کرتے ہوئے کچھ اہمیت حاصل کی ۔ ایران میں صفوی خاندان [رك بہ صَفَویہ] کی حکومت قائم ہوئی (۱۵۰۲ء)، لیکن وہاں شیعہ مذہب اس وقت تک سرکاری مذہب قرار نہ پا سکا جب تک اس ملک میں بہت بعد کے زمانے میں امام کی غیبت کا اصول شیعہ عقیدے کا بنیادی اصول نہ بن گیا .

مآخذ: خلافت کے تاریخی مآخذ کا جائزہ لینے کے لیے اس بات کی ضرورت ہوگی کہ پورے اسلامی دور کے تاریخی ادب اور دوسرے امدادی مواد کا مطالعہ کیا جائے ۔ زیادہ اہم مآخذ کے سلسلے میں حسب ذیل کا نام لیا جا سکتا ہے: (۱) الطبری: تاریخ؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل؛ (۳) السیوطی: تاریخ الخلفاء اور (۴) حسن المحاضرة؛ (۵) المقریزی: السلوک لمعرفة دول الملوک، جس کے کچھ حصے کا ترجمہ Quatremere نے *Histoire des Sultans Mamlouks* کے نام سے کیا ہے؛ (۶) المقّری: نفح الطیب؛ (۷) الازرقی: اخبار مکة، طبع وستنفلٹ؛ (۸) رشید الدین: جامع التواریخ؛ (۹) احمد فریدون بے: منشآت السلاطین؛ (۱۰) مصطفٰی صبری التوقاوی: النکیر علی منکر النعمة من الدّین و الخلافة و الامة، بیروت ۱۹۲۴ء؛ یورپی مصنّفین میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱۱) F. Wüstenfeld : *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre werke*؛ (۱۲) C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur*؛ (۱۳) Caetani : *Annali dell' Islam*، میلان ۱۹۰۵ء؛ (۱۴) G. Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۵ جلدیں (۱۸۴۶ تا ۱۸۶۲ء)؛ (۱۵) A. Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendland*؛ (۱۶) W. Muir : *The Caliphate*، ۱۸۸۰ و ۱۸۸۷ء؛ (۱۷) J. von Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*؛ (۱۸) A. de la Jonquiére : *Hist. de l'Empire Ottoman*، بار دوم، پیرس ۱۹۱۴ء؛ (۱۹) *Oriente Moderno*، روما ۱۹۲۱ء، بعد؛ (۲۰) C. A. Nallino : *La fine del così detto Califfato Ottomano*، در *Oriente Moderno*، ۴ : ۱۳۷، بعد؛ (۲۱) R. Hartmann : *Wesen u. Ende des Osm. Chalifats*، لائپزگ ۱۹۲۴ء؛ (۲۲) H. Ritter : *Die Abschaffung des Kalifate*، در *Arch. f. Politik und Geschichte*، برلن ۱۹۲۴ء، ۲ : ۳۴۳ بعد.

نظریۂ خلافت، عہد بعہد: اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور کے سیاسی حالات نے مسئلۂ خلافت کی کئی پیچیدہ شکلیں بنا دی ہیں جن پر اس مختصر مقالے میں بحث ممکن نہیں، بہر حال مجمل کیفیت یہ ہے:

(الف) اہل السنت کے نزدیک اس مسئلے کا [نمایاں ظہور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے وصال کے موقع پر اس بحث سے ہوا جو سقیفۂ بنی ساعدہ میں ہوئی] ۔ احادیث میں اس کی تفصیل موجود ہے، بہر حال ابتدا میں دیگر اوصاف و فضائل کے علاوہ خلیفة المسلمین کی دو اہم خصوصیتوں پر زور دیا گیا: پہلی یہ کہ اس کا قریش سے ہونا ضروری ہے (کنز العمّال، ج ۳، عدد ۲۹۸۳ و ج ۶: عدد ۳۳۵۲ و ۳۳۶۹) اور دوسری یہ کہ اسے جمہور کی اطاعت حاصل ہو . . . جو کوئی بھی خلیفہ سے بغاوت کرتا ہے وہ خدا سے بغاوت کرتا ہے (کتاب مذکور، ج ۳، عدد ۲۵۸۰، ۲۹۹۹، ۳۰۰۸) ۔ [خلفاے راشدین کے زمانے میں جو مختلف واقعات پیش آئے اور خوارج وغیرہ نے جو جو سوال اٹھائے ان سب کا اثر نظریۂ خلافت پر پڑا، چنانچہ اولین فقہاے کبار اور ائمۂ کرام کو اس بارے میں اصول بندی کرنی پڑی اور اس معاملے میں ائمۂ اربعہ کے خیالات ہر طرح قابل ملاحظہ ہیں] ۔ سب سے پہلے منضبط طور سے الماوردی نے اپنی کتاب الاحکام السلطانیة (طبع R. Enger، بون ۱۸۵۳ء،

قاھرہ ۱۲۹۸ یا ۱۳۲۷ھ، مترجمۂ D. Fagnan، الجزائر ۱۹۱۵ء) میں خلافت و امامت کے اساسی نظریے کی فکر انگیز اور اصولی تشریح و تدوین کی.

[الماوردی نے لکھا ھے کہ نبوت کی جانشینی کے لیے امام کا تقرر کیا جانا واجب ھے تاکہ حراسةُ الدّین و سیاسةُ الدّنیا کے فرائض ادا ھوں۔ الماوردی نے واضح کیا ھے کہ بعض حضرات کے نزدیک امامت (خلافت) کا وجوب از روے عقل ثابت ھے اور بعض کے نزدیک از روے شرع، لیکن یه امر تسلیم شدہ ھے کہ رسالت کا عمل عقلی بھی ھے اور شرعی بھی اور ان میں کوئی بنیادی تناقض نہیں۔ امامت کو فرض کفایه قرار دینے کے بعد اھل اختیار (اھل الحل و العقد) کی بحث کی ھے، جس سے یه اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ اگر دین اسلام ایک طرف عقائد و عبادات کا نام ھے تو دوسری طرف یه ایک ریاست دنیوی بھی ھے جس کا انعقاد مسلمانوں پر واجب ھے؛ مسلمانوں کا اپنے امام کے بغیر رھنا گناہ ھے۔ وجه اس کی ظاھر ھے کہ اسلام کی نظر میں مسلمان محکوم ھونے کے لیے نہیں، حاکم ھونے (یعنی حکومت بالحق) کے لیے پیدا ھوا ھے اور انسانیت کا داعی الی الخیر ھونے کے لحاظ سے یه اس کا فریضه ھے کہ اپنا نظام ریاست خود قائم کرے جو اصول شرع کے مطابق ھو۔ الماوردی کے نزدیک امام (خلیفه) کے لیے ضروری ھے کہ وہ جمھور کی رائے سے مسند امامت پر بیٹھے۔ رائے کا حق رکھنے والوں کو اس نے اھل الحل و العقد قرار دیا ھے اور یه لکھا ھے کہ جمھور کی رائے حاصل کرنے کے کئی طریقے ھیں۔ مثالی صورت یه ھے کہ ملک کے ھر ھر فرد سے استصواب کیا جائے، لیکن چھوٹا سا چھوٹا انتخابی ادارہ بھی بن سکتا ھے بشرطیکه انتخاب کرنے والے نمائندہ حیثیت رکھتے ھوں اور صفات سه گانه (حق پژوھی، علم اور دانائی) کے مالک ھوں۔ الماوردی نے لکھا ھے کہ امامت کا انعقاد دو طریقے سے ھوسکتا ھے: ایک تو اھل الحل و العقد کے ذریعے اور دوسرا امام سابق کی نامزدگی کے ذریعے۔ جس طرح اھل الحل و العقد کی موزونیت کے لیے کچھ اوصاف ھیں اسی طرح امام کے لیے شرائط ھیں جن کا ذکر آگے آتا ھے۔ الماوردی کی تعبیر کے مطابق، امامت (خلافت) کی یه مثالی صورت ھے.

ریاست کا تصور کچھ کچھ مغربی جمھوریت سے ملتا ھے، مگر بعض نکات کے سوا یه مغربی طرز سے مختلف ھے۔ اس میں جمھور کی طرف سے نیابت اور شوریٰ تو موجود ھے، لیکن دو خاص باتیں بالکل مختلف ھیں: ایک تو یه کہ اسلام میں اصل حاکمیت [رکّ بآں] خدا کی ھے؛ بندے صرف نائب ھیں، البته ان کی رھنمائی خدا کے قانون کے ذریعے ھوتی ھے۔ محکمات اور اصول میں جمھور اپنے فیصلے نافذ کرنے کے مجاز نہیں؛ معیار اکثریت نہیں، بلکه معیار حق ھے جس کا فیصله بالآخر امام کتاب و سنت کی روشنی میں کرتا ھے . . . .؛ دوسرا نکته یه ھے کہ ھر چند که امام کا انتخاب اھل الحل و العقد کرتے ھیں لیکن امام کم و بیش مستقل ھوتا ھے جسے معزول کرنے کے لیے معیار وھی کتاب و سنت کا ھے۔ محض اکثریت کا فیصله ناطق نہیں . . . . ۔ یه دراصل مغربی جمھوریت کے مقابلے میں زیادہ معقول اور پائدار نظام ھے جس میں آئے دن کی تبدیلیوں کا خدشه رھتا ھے۔ مسلمانوں میں آئندہ کی ھر ریاستی تشکیل کے لیے یه نکات اصول کا درجه رکھتے ھیں]۔ الماوردی نے امام (خلیفه) میں حسب ذیل خصوصیات کا ھونا لازمی قرار دیا ھے: ''قبیلۂ قریش کا فرد ھو، مرد ھو، بالغ ھو، اچھے کردار کا ھو، جسمانی اور دماغی بیماریوں سے مبرّا ھو، تفقه رکھتا ھو، انتظامی قابلیت اور تدبیر کا مالک ھو اور مملکت اسلامی کی مدافعت

کے لیے اس میں شجاعت اور جرأت پائی جاتی ہو۔ اس امر کے باوجود کہ یہ منصب یکے بعد دیگرے بنو امیہ اور بنو عباس کے خاندانوں میں موروثی ہو گیا، الماوردی کا قول یہ ہے کہ منصب خلافت انتخابی ہے اور اس نے طریقۂ انتخاب کو اس تاریخی حقیقت سے مطابقت دینے کی بہت کوشش کی ہے کہ امیر معاویہؓ (۶۶۱ تا ۶۸۰ء) [رک بآں] کے عہد سے ہر ایک خلیفہ اپنے جانشین کو نامزد کرتا رہا [اگرچہ یہ واضح ہے کہ نامزدگی کا یہ عمل حضرت ابوبکرؓ کی وصیت بسلسلۂ نامزدگی حضرت عمرؓ سے مختلف ہی رہی اور اسے کسی خلافت راشدہ کے منہاج کے مطابق نہیں کہا جا سکتا]۔ خلیفہ کے فرائض کا ذکر الماوردی نے حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے: اصول اور طریق سلف کے مطابق دین کی حمایت اور اس کی حفاظت کرنا، قانونی جھگڑوں کا فیصلہ کرنا، ملک کی خبر گیری اور حفاظت کرنا، غلط کاروں اور مجرموں کو سزا دینا، سرحدوں کی حفاظت کے لیے فوج مہیا کرنا، ان لوگوں کے خلاف جہاد [رک بآں] کرنا جنھوں نے [دعوت کے بعد] اسلام کے بارے میں معاندت کی تاآنکہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا اہل الذمہ بن جائیں۔ محصولات کی تنظیم اور تحصیل، تنخواہوں کا ادا کرنا اور خزانے کا انتظام کرنا، قابل اور کارکن حکّام کا تقرّر کرنا، اور آخر میں نظم و نسق حکومت کی تفصیلات کی خود جانچ پڑتال کرنا اور ان کی طرف ذاتی توجہ دینا۔

[ابن خلدون [رک بآں] نے خلافت اور امامت پر طویل بحث کی ہے۔ وہ سب سے پہلے یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ ریاست کا قیام اجتماع انسانی کی طبیعت میں شامل ہے اور اس کا ظہور کسی عصبیت (جو تعصب کا مترادف نہیں) کی قوت سے ہوتا ہے (قبائلی ہو یا فکری)۔ جب تک وہ احساسات شدید طور سے کسی گروہ میں موجود رہتے ہیں اس وقت تک وہ ریاست قائم رہتی ہے، لیکن جب احساسات ضعیف ہو جاتے ہیں تو ملک ضعیف ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب تک عربوں میں نسلی اور دینی جوش رہا اس وقت تک ان کا ملک باقی رہا، لیکن جب عجم دخیل ہو گئے تو عربوں کی عصبیت ضعیف ہو گئی۔ علامہ ابن خلدون کے نزدیک ملک (ریاست) کی کئی صورتیں ہیں: (۱) ملک طبیعی، غرض و شہوت کی جبلتوں کی تحریک پر؛ (۲) ملک سیاسی، مصالح دنیوی کے حصول کی خاطر عقل و فکر کی مدد سے؛ اور (۳) خلافت شرع کے مطابق، مصالح دنیوی و اخروی کے حصول کے لیے۔ خلافت کے معنی ہیں: خِلَافَةٌ عَنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ فِي حِرَاسَةِ الدِّيْنِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا بِهِ۔ صاحب شریعت کی یہ نیابت خلافۃ اور امامت کہلاتی ہے اور اس منصب کا حامل خلیفہ یا امام کہلاتا ہے، امام، امام صلوٰۃ سے تشبیہاً اور خلیفہ خلافۃ سے بوجہ نیابت رسول کریمؐ کے یا بقول بعض بوجہ خلیفۃ اللہ ہونے کے (اور اس دوسرے معاملے میں اختلاف ہے)۔ حضرت ابوبکرؓ خود کو خلیفۃ اللہ کہلانا پسند نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا: (لستُ خليفةَ اللہ و لٰكِنّي خليفةُ رسولِ اللہِ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم۔ (نیز تفصیل کے لیے دیکھیے سید محمد رشید رضا: الخلافۃ (او امامۃ العظمی)، مصر ۱۳۴۱ھ؛ حسن ابراهیم حسن: اَلنُّظُمُ الْاِسْلَامِيَّةُ، ۱۹ تا ۲۳، قاهره ۱۹۳۹ء؛ نیز دیکھیے آغاز مقالۂ هذا)۔

ابن خلدون نے خلافت کے مفصل تجزیے کے بعد امامت کی طویل بحث کی ہے اور اس میں شیعی نقطۂ نظر بھی بیان کیا ہے۔ شیعہ کے نزدیک (ابن خلدون کے الفاظ میں): اَنَّ الْاِمَامَةَ لَيْسَتْ مِنَ الْمَصَالِحِ

العامة التی تفوض الی نظر الامة، و یتعین القائم بها بتعیینهم، بل هی رکن الدین و قاعدة الاسلام، ولا یجوز لنبی اغفاله ولا تفویضه الی الامة، بل یجب علیه تعیین الامام لهم، ویکون معصوما من الکبائر والصغائر، وان علیا رضی اللہ عنه هو الذی عینه صلوات اللہ و سلامه علیه بنصوص ینقلونها و یؤولونها علی مقتضی مذهبهم (ابن خلدون: مقدمه، قاهره، ١٣٢٨ھ، ٢ : ٥٢٧) ۔ یعنی امامت عوامی مسائل میں سے نہیں کہ اسے امت کے سپرد کیا جائے، اور امت کا نگران خود امت کے مقرر کرنے سے متعین ہوا کرے، بلکہ یہ تو دین کا رکن اور اسلام کی بنیاد ہے، کسی نبی کے لیے اس مسئلے سے غفلت کرنا یا امت کو تفویض کرنا جائز نہیں، بلکہ نبی کے لیے واجب ہے کہ وہ امت کا امام خود متعین کر کے جائے۔ یہ امام کبیرہ و صغیرہ گناہوں سے پاک ہوتا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے نصوص کے ذریعے متعین کیا تھا ۔ جنہیں وہ روایت کرتے ہیں اور اپنے مسلک کے تقاضے کے مطابق ان کی تاویل کرتے ہیں ۔ یہ تو خود نبیؐ کا کام ہے کہ وہ امام کی تعیین کرے اور اس بارے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حق میں نصوص موجود ہیں۔ اس کے بعد امامیہ کا مسلک بتایا ہے ۔ اس سلسلے میں زیدیہ کا مذہب یہ بتایا ہے کہ ان کے نزدیک حضرت علیؓ افضل تھے، لیکن امامة المفضول مع وجود الافضل جائز ہے، پھر کیسانیہ، غُلاة اور اثنا عشریہ، اور اسمٰعیلیہ کی بحث کی ہے ۔

ابن خلدون نے وجوب امامت کے عقلی عمل یا شرعی عمل ہونے کا بھی ذکر کیا ہے اور کچھ یہ تاثر دیا ہے کہ عقلی اور قوانین فطرت اجتماعی کا تقاضا بھی ہے اور شرعی بھی [آگے دیکھیے شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے]، لیکن یہ واضح ہے کہ اس کے نظریے کا سارا زور تصور حضارت کے تابع قانون عصبیت پر ہے، مگر یہ ماننا پڑے گا کہ یہ اس بحث کا صرف ایک پہلو ہے ۔

امام ابن تیمیہ [رک بآں] نے اپنی مختصر کتاب السیاسة الشرعیة میں اس مسئلے کو اولی الامر کی بحث کے ضمن میں پیش کیا ہے اور امیر (امام یا خلیفہ) کا سب سے بڑا منصب یہ بتایا ہے کہ وہ امانات کو اهل لوگوں کے سپرد کریں اور خدا اور رسول کے احکام کے مطابق عدل قائم کریں ۔ اس سلسلے میں انھوں نے عوام سے متعلق ذمے داریوں کو امانت قرار دے کر استعمال الاصلح (یعنی بہترین اور صالح ترین اشخاص کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانا)، اور وہ نہ مل سکیں تو اختیار المثل بالمثل کا اصول بتایا ہے، اور سیاست عادلہ اور سیاست صالحہ کی بحث اٹھائی ہے ۔ درحقیقت یہ سب خیالات خلافت کے نظریے سے زیادہ اولی الامر کے اوصاف سے متعلق ہیں، لیکن ان سے بالواسطہ امامت (خلافت) کو امانت قرار دینے کا ایک پہلو نکلتا ہے اور بڑی حد تک یہ خلافت کے مقاصد و شرائط سے متعلق ہے، کیونکہ کوئی خلافت ذاتی غرض مندی یا مادہ پرستانہ دنیاداری کے اصول پر قائم نہیں ہو سکتی ۔ کتاب الفخری اور نظام الملک کے سیاست نامہ میں سارا تصور سلطنت کا پایا جاتا ہے، اگرچہ خلافت کی ضرورت و اهمیت کو سلاجقہ نے ہمیشہ تسلیم کیا ۔ هندوستان کی سیاسی تصانیف (مثلاً فخر مدبر کی آداب الحرب و الشجاعة اور ضیا برنی کی فتاوی جہانداری، اس کے علاوہ انشاے عین الملک وغیرہ) میں بھی تصور سلطنت ہی کا ہے، اگرچہ هندوستان کے بہت سے سلاطین نے خلافت سے عقیدت کا اظہار کیا ہے اور مغل بادشاہی تو سراپا ظل اللہ

کے تصور پر مبنی تھی۔

نظریۂ خلافت کے بارے میں آخری دور مغلیہ کے نامور مفکر اور مصنف شاہ ولی اللہ دہلوی کے افکار بڑے وقیع ہیں۔ شاہ صاحب نے ازالۃ الخفا عن خلافۃ الخلفا میں مسئلۂ خلافت پر بڑی فکر انگیز گفتگو کی ہے۔ انہوں نے خلافت کی تعریف کے بعد خلافت کی دو قسمیں بتائی ہیں: (۱) خلافت خاصّہ؛ (۲) خلافت عامّہ۔ ان کے نزدیک خلافت خاصّہ نمونۂ نبوت ہونے کے باعث اس سے مشابہ ہوتی ہے۔ خلافت کے معنی ہیں: باعتبار لغت جانشینی است کہ یکے بجاے دیگرے بنشیند و بہ نیابت او کار کند . . . اصطلاح میں اس کے معنی ہیں . . . براے تصدی اقامت دین محمدیؐ بہ نیابت آنحضرتؐ۔ خلافت عامّہ میں اس کے عام معنی مراد ہیں اور خلافت خاصّہ میں اس کے خاص معنی یعنی وہ نیابت جو نمونۂ نبوت پر ہو۔ آگے اس کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) مستجمع اور (۲) غیر مستجمع۔ اول وہ جس میں جملہ شرائط خلافت جمع ہوں؛ دوم جس میں سب جمع نہ ہوں . . .، جس حکمران میں ان کا فقدان ہو وہ سلطان جائر ہوگا۔ اس بارے میں شیعی نقطۂ نظر مختلف ہے۔ شیعہ کے نزدیک خلافت کے معنی امامت ہیں۔ اور اس کے لیے فاطمیت، ہاشمیت، عصمت وغیرہ وغیرہ کی شرائط بنیادی ہیں۔ سنّی اور شیعہ نقطۂ نظر کے اس اختلاف سے مختلف تصانیف اور کتب تواریخ کے اوراق بھرے پڑے ہیں۔ شاہ صاحب کی ازالۃ الخفا اور کسی حد تک شاہ عبدالعزیزؒ کی کتاب تحفۂ اثنا عشریہ اور اس کے رد میں لکھی ہوئی کتابیں انہیں اختلافی موضوعات پر ہیں۔ اس سلسلے میں نصّ اور خلافت بذریعۂ اہل الحل و العقد کی نزاع بھی بنیادی ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے ممتاز اور برگزیدہ پوتے شاہ اسمٰعیل شہیدؒ [رک بآں] نے جو فکر ولی اللّٰہی ہی کے نمائندے اور شارح تھے، فارسی میں ایک رسالہ در منصب امامت لکھا ہے (جس کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے)۔ اس رسالے میں ایک طرح شاہ ولی اللہؒ کے خیالات ہی کی ایک دوسرے انداز میں تشریح ہے، لیکن اختصار اور ندرت بیان نے اسے زیادہ دلچسپ اور مفید بنا دیا ہے۔

شاہ شہیدؒ نے امام کی تعریف (رسول کا نائب) اور امامت کی تعریف (ظلّ رسالت) کرنے کے بعد، اس کے لیے پانچ کمالات (۱) وجاہت؛ (۲) ولایت؛ (۳) بعثت؛ (۴) ہدایت؛ اور (۵) سیاست ضروری قرار دیے ہیں۔ خاتمے میں مزید تشریح کرتے ہوے لکھا ہے کہ لفظ امام سے مراد مطلق امام نہیں، بلکہ وہ امام ہے جس کا تعلق سیاست سے ہو، (لہٰذا ارباب باطن کو بحث سے خارج کیا ہے)۔

چونکہ شاہ شہیدؒ کے سامنے ان کے مرشد خاص (سید احمد شہیدؒ) کی دعوت بھی تھی جس کا مقصد ہندوستان میں ایک دینی حکومت کا قیام تھا، اس لیے انہوں نے امامت کی توجیہ کرتے وقت اپنے خاص ماحول کا لحاظ رکھا ہے اور واضح کیا ہے کہ ان کے مد نظر جو امام ہے وہ نہ تو خلیفہ راشد کے ضمن میں آتا ہے اور نہ اس سے مراد مطلق صاحب سیاست ہے۔ وہ امام سے مراد صرف صاحب دعوت لے رہے ہیں جو دین کی حفاظت کرے اور صاحب ریاست و سیاست بھی ہو۔ امامت کی ان کے نزدیک دو قسمیں ہیں: امامت حقیقیہ اور امامت حکمیہ۔ ایک تیسری صورت امامت تامّہ ہے۔ امامت حقیقیہ وہ ہے جس میں امام کسی وصف میں پیغمبر علیہ السلام سے مشابہت رکھتا ہو؛ اور حکمیہ وہ ہے جس میں بظاہر تو یہ مشابہت ہو، مگر حقیقت میں مفقود ہو۔ ان کی آگے کئی قسمیں ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے مختلف اوصاف بیان ہوے ہیں۔ پھر سلطنت اور امامت کا فرق بیان کیا ہے۔ اور اچھی سلطنت

اور بری سلطنت کے امتیازات سے بھی بحث کی ہے۔ یہ قیمتی رسالہ انیسویں صدی عیسوی کے اسلامی احیائی (انقلابی) ذہن کی نمائندگی کرتا ہے اور اس کی ظاہری غرض تمام عالم اسلامی کے لیے کسی مرکزی امامت کو زیر بحث لانا نہیں، بلکہ ایک ایسی دعوت کی توضیح ہے جو حفاظت و حمایت دین کے لیے کسی جگہ بھی قائم کی جا سکتی ہے، تاہم امامت (خلافت) کے بنیادی اصول کا اس مرکزی تصور پر اطلاق ہو سکتا ہے۔

اتحاد اسلام کے دور میں خلافت کے موضوع پر بہت سا ادب پیدا ہوا۔ السید رشید رضا کی الخلافة (او الامامة العظمٰی)، قاہرہ ۱۳۴۱ھ، بڑی فکر انگیز اور مفید کتاب ہے، اس میں دینی، سیاسی، اجتماعی اور اصلاحی نقطۂ نظر سے خلافت پر بحث کی گئی ہے۔ اقبال نے خلافت اسلامیہ کے نام سے ایک رسالہ لکھا اور اپنی منظوم کتابوں میں اس تصور پر بحث کی ہے اور انگریزی کے خطبات میں بھی اشارات و مباحث موجود ہیں۔ یہ اکثر و بیشتر خلافت کے مرکزی تصور سے وابستہ ہیں۔ ۱۹۲۰ء کی تحریک خلافت نے اس موضوع کو اور نمایاں کر دیا اور اس سلسلے میں ابو الکلام آزاد کا رسالہ مسئلۂ خلافت بہت شہرت رکھتا ہے۔ آزاد کا موقف خلافت راشدہ کے منہاج کی طرف رجوع کی دعوت بھی ہے اور صاحب الدعوة کے منصب کی طرف بھی، چنانچہ آزاد کے تذکرہ اور دوسرے مضامین سے اس کی تائید ہوتی ہے، قیام پاکستان کے بعد ابوالاعلٰی مودودی نے بھی اپنی ایک کتاب خلافت و ملوکیت میں اس بحث کو اٹھایا ہے اور اس طرح اس وقت عالم اسلام میں کسی مرکزی ادارے کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔ ہر چند کہ اس کا دائرہ صرف تجارتی اور ثقافتی روابط تک محدود رکھا جا رہا ہے جیسا کہ چودھری نذیر احمد خان کی انگریزی کتاب *Commonwealth of Muslim States* سے ظاہر ہوتا ہے۔ مصر میں سید قطب شہید اور سید محمد قطب کی تصانیف میں بھی ایک اسلامی ریاست کی تشکیل کی آرزو پائی جاتی ہے جس کا نمونہ خلافت راشدہ نے پیش کیا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تخیل مستقبل میں کوئی عملی صورت اختیار کرے گا یا نہیں]۔

ایسے فقیہ بھی گذرے ہیں جنھوں نے صاف طور سے اس تلخ حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اسلامی دنیا میں رفتہ رفتہ نظریے کی جگہ طاقت نے لے لی، اور جنھوں نے اس کے مطابق ایک آئینی نظریہ مرتب کیا ہے۔ اس قسم کے مصنفین میں بدر الدین ابن جماعة (م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء) ایک امتیازی مثال ہے۔ وہ اپنی تصنیف تحریر الاحکام فی تدبیر ملّة الاسلام [طبع H. Koefler در *Islamica*، جلد ۶، ص ۳۴۹ تا ۴۱۴ و ۷: ۱ تا ۶۴؛ مخطوطہ *Wien*، عدد ۱۸۳۰] میں یہ اصول بیان کرتا ہے کہ امام یا تو انتخاب سے بن سکتا ہے یا طاقت سے [مگر ساتھ ہی یہ تاکید کرتا ہے کہ] مؤخر الذکر حالت میں ایسے امام متغلب سے بھی وفاداری ضروری ہے [بشرطیکہ وہ شریعت کو نافذ کرنے کا ذمہ لے]۔ اس قسم کی وفاداری مناسب ہے، کیونکہ اس سے عام مسلم جماعت کو فائدہ ہوتا ہے اور امت فتنے کے نتائج و عواقب سے بچ جاتی ہے (ورق ۷ تا ۸)۔ یہ استثنا دراصل قانون اضطرار Law of Necessity کے تحت ہے جسے عالمی بین الاقوامی قانون بھی تسلیم کرتا ہے۔ اسے قاعدۂ کلیہ بنا لینا یا مثالی قرار دے دینا اصولی لحاظ سے محلِّ نظر ہے۔ بدقسمتی سے بعد کے زمانوں میں اضطرار ہی کو معمول سمجھ لیا گیا؛ چنانچہ قانون ساز فقیہوں کی ایک جماعت نے تاریخ کے اس اضطراری عمل کو حق بجانب ٹھیرانے کی تمام کوششوں کو خیرباد کہتے ہوئے اپنے اصول

کو اس حدیث پر مبنی کر کے مسئلے کا رخ دوسری طرف کر دیا اور کہا کہ خلافت صرف تیس سال رہی یعنی صرف حضرت علیؓ کی وفات تک (کنز العمال، ج ۳، عدد ۲۵۱۲) ۔ [بعد میں شخصی حکومت ہی ایک حقیقت شرعی ہو گئی] ۔ یہی رائے النسفی (م ۵۳۷ھ/ ۱۱۴۲ء) [رک بآں] کی تھی ۔ (دیکھیے العقائد النسفیہ، طبع Cureton، لنڈن ۱۸۴۳ء، ص ۴) اور اس رائے کو ترکیہ کے فقیہ اعظم ابراہیم حلبی (م ۱۵۴۹ء) نے اختیار کیا، جس کی تصنیف ملتقی الابحر عثمانی سریعت کا مستند قانون بن گئی، [لکن مسلمانوں کے حسن انتظام کے لحاظ سے ایک اعلیٰ حکومت پسندیدہ ہو سکتی ہے، مگر خلافت کا بدل نہیں ہو سکتی] ۔

شیعی فقیہوں نے امامت کے اصول کو اپنے عقیدے کا ایک بنیادی اصول قرار دیا ۔ انھوں نے نص پر زور دیا اور خلیفہ کے عہدے کو نہ صرف قریش کے خاندان بلکہ صرف حضرت علیؓ کے خاندان تک محدود کر دیا (بلکہ فاطمیت پر زور دیا ہے)۔ زیدیوں [رک بہ الزیدیہ] کے سوا سب شیعہ فرقوں نے انتخاب کے اصول کو رد کر دیا اور یہ عقیدہ رکھا کہ حضرت علیؓ کو رسول اللہؐ نے براہ راست اپنا جانشین نامزد کیا تھا اور حضرت علیؓ کی صفات کو ان کی اولاد نے وراثۃً پایا اور یہ لوگ ابتداے آفرینش ہی سے اس اعلیٰ عہدے کے لیے مقرّر کیے گئے تھے ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ آپؐ نے حضرت علیؓ کو کچھ پر اسرار علوم سکھائے تھے جو حضرت علیؓ نے بعد میں اپنے فرزندوں کو بتائے اور اس طرح سے وہ نسلاً بعد نسلٍ ایک دوسرے کو منتقل ہوتے رہے ۔ شیعہ کے نزدیک ائمہ کی انسان سے برتر کچھ [روحانی] خصوصیات ہوتی ہیں جو انھیں بنی نوع انسان کی عام سطح سے بلند کر دیتی ہیں اور وہ معصوم عقل کے ذریعے مؤمنوں کی رہبری کرتے ہیں اور ان کے فیصلے قطعی اور آخری ہوتے ہیں ۔ بعض کے قول کے مطابق حضرت علیؓ کو یہ برتری اس وجہ سے حاصل تھی کہ ان کا جوہر یا مادّہ دوسری نوعیت کا تھا کیونکہ آدمؑ کی پیدائش سے برابر ایک نور الٰہی ہر نسل میں ایک منتخب جانشین کے جوہر یا مادّے میں حلول کرتا رہا اور یہ حضرت علیؓ میں موجود تھا اور ہر ایک ایسے امام میں بھی جو ان کے جانشین ہوے (نیز رک بہ اثنا عشریہ؛ اسمعیلیہ وغیرہ؛ نیز دیکھیے الشہرستانی : کتاب الملل و النحل، ص ۱۰۸ ببعد؛ ابن خلدون، مقدمہ، ۱ : ۴۰۰ ببعد).

شیعہ اصول سے متضاد عقیدہ خوارج [رک بہ خارجی] کا تھا جنھوں نے خلیفہ یا امام کے عہدے کو کسی ایک قبیلے یا خاندان کے اندر محدود کرنے کے بجاے یہ عقیدہ پیش کیا کہ کوئی بھی مؤمن اس کا اہل ہو سکتا تھا خواہ وہ غیر عرب یا غلام ہی کیوں نہ ہو ۔ مزید برآں انھوں نے اپنے کو دوسرے مسلمانوں سے اس راے کی بنا پر الگ کر لیا کہ امام کی موجودگی کوئی مذہبی فرض نہیں ہے اور کسی بھی خاص وقت پر پوری جماعت خود وہ سب فرائض انجام دے سکتی ہے جو مذہب کی رو سے ان پر عائد ہوتے ہیں، اور وہ تمام شوری معاملات کے لیے ایک قانونی جماعت کی شکل اختیار کر سکتی ہے اور کسی امام کی موجودگی اس کے لیے قطعی ضروری نہیں ہے، اور جب کبھی بھی کسی خاص حالت کے ماتحت یہ آسان ہو یا اسے ضروری سمجھا جائے کہ ایک امام ہو تو اس وقت اس کا انتخاب ہو سکتا ہے اور اگر کسی وجہ سے یہ معلوم ہو کہ امام قابل اطمینان نہیں ہے تو اسے برطرف یا قتل بھی کیا جا سکتا ہے (الشہرستانی، کتاب مذکورہ، ۱ : ۸۵ ببعد).

مذکورۂ بالا مختلف صورتیں سیاسی نظریے کی روشنی میں سیاسی نظام میں کسی نہ کسی صورت میں ظاہر ہوئیں، مگر ساتھ ہی ساتھ خلافت کے اصول کے بارے میں ایسے بیانات بھی دیے گئے جو صرف تخیل کی حد تک محدود رہے، خاص طور پر وہ نظریے جن کی تشکیل معتزلہ فرقے کے مفکرین نے کی، مثلاً امام کے عہدے پر خانہ جنگی کے دوران میں کسی کا تقرر نہیں کرنا چاہیے، بلکہ صرف امن و امان کے زمانے میں ایسا کرنا چاہیے۔ کوئی شخص اس وقت تک امام نہیں بنایا جا سکتا جب تک کہ متحدہ طور پر تمام مسلم جماعت کو اس کے بارے میں اتفاق رائے نہ ہو، وغیرہ وغیرہ الشہرستانی: کتاب مذکور، ص ۱۰۵؛ Goldziher : *Hellenistischer Einfluss auf mu'tazilitische Chalifats Theorien*، در *Der Islam*، ۶ : ۱۷۳ تا ۱۷۷).

مآخذ: متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ، (۱) [علی المتقی]: کنز العمال، حیدرآباد ۱۳۱۲ء تا ۱۳۱۴ء؛ (۲) الماوردی [: الاحکام السلطانیۃ]؛ (۳) عضد الدین الایجی: المواقف فی علم الکلام، قسطنطینیہ ۱۲۳۹ھ؛ (۴) ابن حزم: الفِصَل فی المِلَل والأھواء والنِّحَل، ۴ : ۸۷ ببعد، قاہرہ ۱۳۲۰؛ (۵) الشہرستانی: الملل والنحل، طبع W. Cureton، لندن ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۶ء؛ (۶) ابن خلدون: المقدمہ، طبع Quatremere، پیرس ۱۸۶۲ء تا ۱۸۶۸ء؛ (۷) عبد العزیز شاویش: الخلافۃ الاسلامیۃ، برلن (؟) ۱۹۱۵ء؛ (۸) مرزا جواد خان کسی: *Das Kalifat nach islamischem Staatsrecht*، (*Die Welt des Islam*)، ۳ : ۱۸۹ ببعد، ۱۹۱۸ء؛ (۹) ابوالکلام: خلافت اور جزیرۂ عرب، کلکتہ ۱۹۲۰ء؛ (۱۰) محمد رشید رضا: الخلافۃ، قاہرہ ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) علی عبدالرازق: الاسلام و اصول الحکم، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ یورپی مصنفین: (۱۲) A. von Kremer : *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*، لائپزگ ۱۸۶۸ء و *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*، Wien ۱۸۷۵ء تا ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) J.W. Redhouse : *A vindication of the Ottoman Sultan's title of "Caliph" shewing the antiquity, validity, and Universal acceptance*، لندن ۱۸۷۷ء؛ (۱۴) Martin Hartmann : *Die islamische Verfassung und Verwaltung* (*Die Kultur der Gegenwart, Teil II*, Abteilung II, 1)؛ (۱۵) C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*، ج ۳ و ۴؛ (۱۶) C.H. Becker: *Islamstudien*، ج ۱؛ (۱۷) I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*، ۲ : ۵۵ ببعد؛ (۱۸) W. Barthold: *Khalif i Sultan*، در *Mir Islama*، ۱ : ۲۰۳ ببعد، ۳۴۵ ببعد، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۲ء (کچھ حصے کا ترجمہ *Der Islam* میں ہوا ہے)، ۶ : ۳۵۰ ببعد ۱۹۱۵؛ (۱۹) J. Greenfield : *Kalifat und Imamat*، *Blätter für Vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre*، ج ۱۱، ۱۹۱۵ء؛ (۲۰) Th. W. Juynboll : *Handbuch des islamischen Gesetzes*، (لائڈن ۱۹۱۰ء)؛ (۲۱) C. A. Nallino : *Appunti sulla natura del 'Califfato' in genere e sul presunto 'Califfato Ottomano'*، روم ۱۹۱۷ء؛ (۲۲) L. Massignon : *Introduction a l' etude des revendications islamiques*، در (*R.M.M.*) ۳۹ : ۱ ببعد؛ (۲۳) B. Schrieke : *De crisis van het chalifaat*، (*De Indische Post*, ۵ : ۲۲ و ۲۹، Marr ۱۹۲۴ء بٹاویا؛ (۲۴) T. W. Arnold : *The Caliphate*، لندن ۱۹۲۴ء؛ (۲۵) D. Santillana : *Il concetto di Califfato e di sovranita nel diritto musulmano*، (Oriente Moderno ۴ : ۳۳۹ ببعد، ۱۹۲۴ء)؛ (۲۶) C. Snouck Hurgronje : *Islam and Turkish Nationalism*، (*Foreign Affairs*، ۱/۲ : ۹۱ ببعد، نیویارک ۱۹۲۳ء)؛ (۲۷) Rosenthal : *Political*

Thought in Medival Islam؛ (۲۸) نیز ؤؤ ۲، لائڈن، بذیل مادۂ امامۃ؛ (۲۹) عبدالواحد معینی: مقالات اقبال].

(T. W. Arnold [و ادارہ])

⊗ تعلیقہ : امامت (شیعی نقطۂ نظر) : شیعوں کے نزدیک اسلامی عقائد پانچ اصولوں پر مبنی ہیں: توحید، نبوت، امامت، عدل، قیامت ۔ اصطلاح میں ان پانچ عقیدوں کو ''اصول دین'' کہا جاتا ہے ۔ اللہ وحدہٗ لا شریک ہے اور ظلم اس کی ذات سے دور ہے ۔ نبوت میں عصمت شرط ہے یعنی نبی و رسول اوّل عمر سے آخر تک ہر قسم کے گناہ سے دور رہتا ہے؛ چونکہ خدا عادل ہے اس لیے انسانوں کو بے رھنما نہیں چھوڑتا؛ اس نے انسان کو بعد میں پیدا کیا، پہلے ان کے لیے ہادی خلق کیا اور اعلان فرمایا ۔ ''اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً'' (۲ [البقرۃ] : ۳۰).

حضرت آدم علیہ السلام کے بعد انبیا و مرسلین کا سلسلہ جاری رہا تاآنکہ حضرت محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر نبوت و رسالت و وحی کا خاتمہ ہوا ۔ آپؐ کے بعد کوئی نبی یا کوئی رسولؐ نہ آیا ہے نہ آئے گا ۔ قرآن مجید اور آنحضرتؐ کے تعلیمات دین کی تکمیل کر چکے، اس میں تغیر و تبدل کا کسی کو حق نہیں ۔ ''کل ماجاء بہ النبیؐ'' کا نام اسلام ہے ۔ آنحضرتؐ کی تعلیمات اور قرآن مجید چونکہ دین اور دین کا سر چشمہ ہیں اس لیے صدر اوّل سے قیامت تک ہر مسلمان اپنے عقیدے، عمل اور قول و فعل میں حکم خدا و رسولؐ معلوم کرنے کا پابند ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم تک نوعیت و کیفیتِ حکم میں کسی اختلاف کا جواز نہ تھا، ذات پیغمبر حاکم تھی ۔ آنحضرتؐ کے بعد تشریع قوانین میں اختلاف یقینی تھا، اگر خدا و رسول کی طرف سے کوئی حاکم مقرر نہ ہوتا تو اختلاف و حکم عدولی میں امت معذور ہوتی اور دین میں خلا پڑتا ۔ اس لیے عدل خدا کا تقاضا یہ تھا کہ وہ بندوں کے لیے ہدایت کا کوئی ایسا انتظام فرماتا جس سے بندوں کی حجت ختم ہو جاتی اور ان سے باز پرس سے ظلم لازم نہ آتا ۔ رسولؐ پر بھی لازم تھا کہ وہ کتاب اور اپنی سنّت کے ایسے شارح و معلم چھوڑ جاتے جن سے رجوع کرنا صحیح ہوتا ۔ جن کی تعلیم عین تعلیم رسول ہوتی اور ان سے غلطی کا ارتکاب قطعاً ممکن نہ ہوتا ۔ اسی کو امام معصوم کہتے ہیں .

چنانچہ خدا نے رسول آخر الزمان صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اعلان رسالت سے پہلے یہ انتظام مکمل کر دیا، اور حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو نہ صرف مکّے میں بلکہ اسی گھر میں پیدا کیا جہاں سے ہدایت کا چشمہ ابلنے والا تھا ۔ حضرت علیؓ آنحضرتؐ کے سایۂ رحمت میں پلے اور بڑھے ۔ جب حضورؐ نے اعلانِ رسالت فرمایا تو گھر کے جن لوگوں نے علی الاعلان تصدیق کی وہ حضرت علیؓ تھے (بلا اختلاف) ۔ وحی ہوتی، حضور تعلیم و دعوت دیتے تو علیؓ ساتھ ہوتے تھے ۔ رسول اللہؐ نماز پڑھتے تو وہ بھی نماز پڑھتے ۔ آپؐ لوگوں کو آیات سناتے تو علیؓ بھی ساتھ ہوتے ۔ حضرت علیؓ گھر اور باہر ساتھ تھے اتنی قربت اور اس قدر قرابت کسی کو حاصل نہ تھی.

آغاز تبلیغ میں پہلا اجتماع دعوت ذوالعشیرہ کہلاتا ہے ۔ قرآن میں وہ حکم موجود ہے جس کی تعمیل میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے قریش کے سردار جمع کیے تھے ۔ اجتماع سے خطاب کرتے ہوے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اعلان فرمایا ۔ ''جو شخص میرا بوجھ بٹائے گا اور ساتھ دے گا وہی میرا وصی، وزیر اور خلیفہ ہوگا'' ۔ حاضرین میں حضرت علیؓ باوجود اپنی کم‌سنی کے بار بار اٹھے اور آنحضرتؐ نے ان

کے لیے وصی، وزیر و خلیفہ ہونے کا اعلان فرما دیا: (تفسیر الصافی، بذیل آیہ وَ اَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ ـ (۲۶ [الشعراء] : ۲۱۴؛ تب الطبری، ۲ : ۲۱۷؛ الکامل، ۲ : ۲۲؛ ابن کثیر ج ۳، ص ۳۸ و ۸۴).

شعب ابو طالب میں محصور ہونے کے باعث آنحضرتؐ کسی حد تک مسلمانوں سے منقطع ہوگئے ـ اس وقت بھی حضرت علیؓ آپؐ کے ساتھ تھے ـ پھر ہجرت کے موقع پر مکّۂ مکرمہ سے جاتے ہوئے رسول اللہؐ نے حضرت علیؓ کو اہل مکّہ کی امانتیں انھیں واپس کرنے کا کام سپرد کیا ـ اپنے گھر میں اپنے بستر پر سونے کا حکم دیا ـ اس طرح حضورؐ نے اپنی غیر حاضری میں حضرت علیؓ کو اپنا جانشین نامزد کیا.

حضورؐ مدینے میں اس وقت تک داخل نہ ہوئے جب تک حضرت علیؓ قبا نہ پہنچے ـ قبا سے حضرت علیؓ کو لے کر مدینے میں نزول اجلال فرمایا ـ مدینے میں بھی اپنے ساتھ رکھا ـ اپنی دختر بلند اختر سے حضرت علیؓ کا عقد کیا ـ ان کو ہر غزوے اور جہاد میں اپنے ہمراہ لیا ـ فوج کی سپہ سالاریاں بخشیں ـ جہاں خود جاتا ہو وہاں حضرت علیؓ کو بھیجا ـ تبلیغ سورۂ براءۃ میں حضرت علیؓ کو جانشین بنایا ـ مباہلہ میں حضرت علیؓ کو ساتھ لیا. (تفصیل کے لیے رک بہ حضرت علیؓ).

ان سرسری واقعات کے علاوہ پوری سیرت و تاریخ میں حضرت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی یہی قربت و معیت رہی ـ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ نزول آیات، تشریع احکام، صورت عمل، اور آنحضرتؐ کے ہر قول و عمل کے گواہ، ہر نکتے سے باخبر، ہر بات کی حقیقت سے کماحقہٗ واقف تھے ـ خود حضورؐ نے فرمایا تھا ـ ''اَنَا مَدِیْنَۃُ الْعِلْمِ وَ عَلِیٌّ بَابُھَا'' ـ میں علم و حکمت کا شہر ہوں اور علیؓ اس کا دروازہ.

خود حضرت علیؓ نے فرمایا: آپ روزانہ اپنی سیرت کا کوئی نہ کوئی امتیازی پہلو دکھاتے اور مجھے اس کی اقتدا کا حکم دیتے تھے ـ آپ ہر سال حرا میں گوشہ گیر ہوتے تھے ـ اس زمانے میں میرے سوا آپ تک کسی کی رسائی نہ تھی ـ اس وقت رسول اللہؐ کے خانۂ اقدس کے علاوہ کسی گھر میں اسلام کی وہ شان نہ تھی ـ آپ تھے اور خدیجہ تھیں اور میں وحی کا نور دیکھتا اور نبوت کی خوشبو سے معطر ہوتا تھا (دیکھیے خطبۃ القاصعہ، نہج البلاغۃ، طبع مصر، حاشیہ عبدہ، ص ۱۴).

نہج البلاغۃ میں آنؑ کے متعدد خطبے اس دعوے اور تذکرے پر مشتمل ہیں ـ حدیث کی کتابوں میں بکثرت احادیث ہیں جو اس بات کو واضح کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم جس طرح اپنی حیات مبارکہ میں انسانوں کی ہدایت کا اہتمام فرماتے تھے اسی طرح آپ کی پوری توجہ اپنے بعد امت کی ہدایت پر مرکوز رہی اور خدا چاہتا تھا کہ آپؐ حاضرین کو اچھی طرح سمجھا دیں کہ میرے بعد میرے علم، میرے عمل، میرے دین، میرے پیغام، میری سیرت اور میرے مقاصد کا محافظ و ترجمان، امت کا نگہبان وہی ہے جو از اوّل تا آخر میرے ساتھ رہا اور میرے تمام رازوں کا امین صرف علیؓ بن ابی طالب ہے ـ علیؓ ہی میرا خلیفہ اور علیؓ ہی میرا جانشین ہے ـ ہر مناسب موقع پر اچھی طرح سمجھانے کے بعد حج وداع کا وقت آیا ـ سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے حج میں تمام مسلمانوں کے سامنے یہ خصوصیت خاص برتی کہ حضرت علیؓ کا انتظار فرمایا ـ جب حضرت علیؓ آ گئے تو منٰی میں قربانی دی، بروایت ابن ہشام، ۴ : ۲۴۹ و طبری ج ۳، ص ۴۰۸، آپ نے اپنی قربانی میں حضرت علیؓ کو شریک

کر کے عملی وحدت کا اعلان فرمایا۔

اعلان غدیر: مذکورۂ بالا واقعات (جنہیں انتہائی مختصر طور پر لکھا گیا ہے) حضرت علیؓ کی نیابت کبریٰ کے مستقل دلائل ہیں۔ لیکن ان بہت سے دلائل کے علاوہ آنحضرتؐ کا آخری اعلان حکم محکم کا درجہ رکھتا ہے۔ واقعہ یوں ہے کہ جب حضورؐ مناسک حج سے فارغ ہو کر مدینے کے لیے روانہ ہوئے تو راستے میں وحی ہوئی۔ "یٰۤاَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ ؕ وَ اِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ ؕ وَاللّٰهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکٰفِرِیْنَ (۵ [المائدہ]: ۶۷)۔ یعنی اے رسولؐ! جو حکم آپ کے رب کی طرف سے نازل ہوا ہے اسے پہنچا دیجیے اور اگر یہ نہ کیا تو آپ نے خدا کی رسالت ہی نہ پہنچائی۔ اور اللہ آپ کو لوگوں سے محفوظ رکھے گا۔ یقیناً اللہ کافر قوم کی ہدایت نہیں فرماتا۔ اس آیت میں "ما اُنزِلَ" کی اہمیت پر غور کیا جائے، آیت کا انداز دیکھا جائے۔ نازل شدہ احکام میں کوئی حکم ایسا نہیں جس کی اب تک رسولؐ نے تبلیغ نہ کی ہو۔ حجۃ الوداع کے بعد واجبات و فرائض و احکام کا سلسلہ مکمل ہو گیا تھا۔ اب وہ کون سی بات تھی کہ اگر رسول اللہؐ وہ بات نہ کریں تو کار رسالت بے کار ہو جائے۔ اس بات کی تبلیغ کے لیے خدا ضمانت حفاظت دیتا ہے۔ وہ مسلمانوں اور مؤمنوں کی ہدایت کا اہتمام اور منکروں کی طرف بے توجہی کا اعلان فرماتا ہے۔ یعنی "ما اُنزِلَ" ہدایت طلب افراد سے متعلق ہے۔

۱۸ ذی الحجہ کو اس آیت کے نازل ہوتے ہی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم رکے، اور تمام قافلوں کو اترنے اور یک جا ہونے کا حکم دیا، مکہ و مدینہ کے وسط اور جحفہ سے تین میل کے فاصلے پر "کراع غدیر خم" نامی جگہ ہے، اس میدان کے گرد پہاڑ ہیں، اور سطح زمین کچھ اس طرح ہے کہ بارش کے وقت پہاڑوں کا پانی بہہ کر یوں جمع ہوتا ہے جیسے تالاب ہو۔ یہاں گرمی بہت سخت ہوتی ہے۔ یہاں سے راستے نکلتے اور قافلے اپنی اپنی بستیوں کا رخ لیتے تھے۔ (احمد عباسی: عمدة المختار فی مدینة المختار، مصر، ص ۲۲۳)۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے تپتے ہوئے میدان میں لوگوں کو جمع کیا، جب تمام مجمع یک جا ہو گیا تو آپ پالان شتر کے منبر پر تشریف لے گئے اور خطبہ ارشاد فرمایا: الحمد للہ نحمدہ و نستعینہ الخ۔ اللہ کی حمد اور اسی سے طلب گار اعانت ہوں اور اسی پر بھروسا ہے۔ دلوں اور اعمال کی کوتاہیوں سے خدا کی پناہ مانگتا ہوں، وہ اللہ کہ جس سے وہ توفیق ہدایت سلب کر لے اس کا کوئی ہدایت کرنے والا نہیں اور جس کو وہ توفیق ہدایت دے اسے کوئی گمراہ نہیں کر سکتا۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے بندے اور رسول ہیں۔ اما بعد۔ ایہا الناس! قد نبّأنی اللطیف الخبیر انہ لم یعمر نبیّ الا مثل نصف عمر الذی قبلہ الخ لوگو! مجھے لطیف و خبیر نے وحی کی ہے، کسی نبی کو اس کے ماقبل کی نصف عمر سے زیادہ زندگی نہیں ملی۔ مجھے خیال ہے کہ مجھے بلاوا آنے والا ہے اور میں اسے لبیک کہوں گا۔ مجھ سے سوال ہوگا، اور تمہیں بھی جواب دہی کرنا ہے۔ بتاؤ تم لوگ کیا کہو گے؟ حاضرین نے عرض کی: یا رسول اللہؐ آپ نے تبلیغ و نصیحت و اصلاح میں کوئی کمی نہیں فرمائی۔ خدا آپؐ کو جزائے خیر مرحمت فرمائے۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تم اس بات کی گواہی نہیں دیتے کہ اللہ پاک اور وحدہٗ لا شریک ہے؟ محمدؐ اللہ کے عبد و رسول ہیں؟ اور جنت و دوزخ، موت و قیامت حق ہے؟ اور اللہ اہل قبور

کو دوبارہ زندہ کرے گا؟ لوگوں نے کہا ۔ جی ہاں، ہم مانتے ہیں، فرمایا، خداوندا گواہ رہنا! اچھی طرح سن رہے ہو؟ لوگوں نے کہا، جی ہاں! فرمایا: میں حوض پر آؤں گا، اور تم بھی میرے پاس حاضر ہوگے ۔ حوض (کوثر) کا طول و عرض صنعا و بُصریٰ (مشرق و مغرب) کے برابر ہوگا، اس میں ستاروں کی تعداد میں پیالے رکھے ہوں گے، دیکھنا، ثقلین (دو بھاری چیزوں) سے میرے بعد کیسا سلوک کرتے ہو، کسی نے پوچھا: ثقلین سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: کتاب خدا جس کا ایک سرا دست قدرت میں اور دوسرا سرا تمہارے ہاتھوں میں ہے ۔ اس سے وابستہ رہو گے تو گمراہ نہ ہوگے ۔ دوسرا ثقلِ اصغر میرے اہل بیت ہیں ۔ لطیف و خبیر (اللہ) نے مجھے خبر دی ہے کہ دونوں آپس میں ہرگز جدا نہ ہوں گے تاآنکہ دونوں حوض (کوثر) پر میرے پاس پہنچیں ۔ میں نے دونوں کے لیے خدا سے دعا کی ہے ۔ ان سے آگے نہ بڑھنا، ورنہ ہلاک ہو جاؤگے ۔ ان کے بارے میں کوتاہی نہ کرنا، ورنہ تباہ ہو جاؤ گے ۔ اس تقریر کے بعد حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بازو پکڑ کر اٹھایا اور اتنا بلند کیا کہ سفیدی زیر بغل مبارک نمایاں ہو گئی اور پورے مجمع نے حضرت علیؓ کو دیکھا ۔ اس کے بعد فرمایا: ایھا الناس! مَن اولی الناس بالمؤمنین من انفسھم؟ لوگو، مؤمنوں کے نفوس سے اولیٰ کون ہے؟ سب نے کہا ۔ ”اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے“ ۔ فرمایا: ان اللہ مولایَ وَاَنَا مَولَی المُؤمِنِینَ وَاَنَا اَولٰی بِھِم مِن اَنفُسِھِم فَمَن کُنتُ مَولَاہُ فَعَلِیٌّ مَولَاہُ ـــ بلاشبہہ اللہ میرا مولا ہے، اور میں مؤمنوں کا ان کے نفسوں سے زیادہ مولیٰ ہوں، اور جس کا میں مولا ہوں، اس کے علیؓ بھی مولا ہیں ۔ یہ جملہ تین مرتبہ اور بروایت امام احمدؒ بن حنبلؒ چار مرتبہ فرمایا ۔ اس کے بعد فرمایا: ”یا اللہ! جو علیؓ سے محبت کرے تو بھی اسے محبوب رکھ، جو ان سے دشمنی رکھے تو بھی اس سے دشمنی رکھ، جو علیؓ کا ساتھ نہ دے تو بھی اس کا ساتھ نہ دے ۔ حق کو ادھر رکھ جدھر علیؓ ہوں“ ۔ دیکھو حاضر افراد، غیر حاضر لوگوں تک یہ پیغام ضرور پہنچا دیں ۔

حضور یہ اعلان فرما چکے تو سورۃ المائدہ کی تیسری آیت نازل ہوئی ۔

”اَلیَومَ اَکمَلتُ لَکُم دِینَکُم وَ اَتمَمتُ عَلَیکُم نِعمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الاِسلَامَ دِیناً ط (۵ [المائدۃ]: ۳) ۔ آج میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت کو تمام کر دیا اور تمہارے لیے اسلام کو پسندیدہ دین قرار دے دیا“ ۔

یہ واقعہ اور حدیث مَن کُنتُ مَولَاہُ فَعَلِی مولاہ کو سو سے زیادہ صحابہ نے روایت کیا ہے اور شبلیؒ کی سیرت النبیؐ (ج ۲، ص ۱۶۸) سے امام احمدؒ بن حنبل و طبریؒ تک بے شمار قدیم و جدید، محدثین و مفسرین و مؤرخین نے نقل کیا ہے ۔ بعض محققین نے اس روایت کی تخریج و تحقیق پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں چند کتابیں مراجعہ کے لیے بے حد ضروری ہیں ۔ نور اللہ شوستری و شہاب الدین مرعشی: احقاق الحق، ۲: ۴۱۵ ببعد؛ عبد الحسین الامینی، الغدیر، ۱: ۱۰ ببعد؛ ناصر حسین: عبقات الانوار حدیث غدیر؛ آغا محمد سلطان مرزا: البلاغ المبین؛ عبید اللہ امرتسری: ارجح المطالب؛ مرتضی الحسینی فیروز آبادی: فضائل الخمسہ من الصحاح الستہ ۔ اعلان غدیر خم جس کے اول و آخر میں دو آیتیں نازل ہوئیں، ایک میں کہا گیا ہے کہ اگر یہ حکم مسلمانوں تک نہ پہنچایا تو کار تبلیغ رائگاں جائے گا اور اعلان کے بعد آیت اتری کہ آج نعمتیں تمام ہو گئیں، دین کامل ہو گیا، اسلام خدا کا پسندیدہ دین ہو گیا ۔

اگر رسالت مآب صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سب کچھ کرتے اور اپنے بعد امت کی ہدایت اور دین خدا کی ذمے داری کسی کو نہ دیتے تو ساری محنت ضائع ہو جاتی اور جس کا جی چاہتا مدعی بن بیٹھتا۔ قرآن مجید نے عام لوگوں کی حالت کا تذکرہ کیا تھا۔ وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ؕ اَفَاۡئِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ ؕ وَمَنْ يَّنْقَلِبْ عَلٰى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَّضُرَّ اللّٰهَ شَيْـًٔا ؕ وَسَيَجْزِى اللّٰهُ الشّٰكِرِيْنَ۔ (۳ [آل عمران]: ۱۴۴) یعنی محمدؐ تو صرف رسول ہیں ان سے پہلے بہت سے رسول گزر چکے ہیں۔ تو کیا اگر وہ رحلت کر جائیں یا قتل کر دیے جائیں تو تم الٹے پیروں پلٹ جاؤ گے اور جو پچھلے پیروں لوٹے گا وہ اللہ کا ہرگز کچھ نہیں بگاڑ سکتا، اور اللہ شکر گزاروں کو بہت جلد جزا دے گا۔ رسول اللہؐ نے متعدد مواقع پر خود بھی سمجھایا ہے کہ میرے بعد خطرے ہیں ان سے بچنا۔ تو کیا ان خطرات سے قطعی تحفظ رسول پر فرض نہ تھا؟ کیا خدا کے عدل سے یہ بعید نہیں کہ وہ اتنے بڑے دین کو بے والی وارث چھوڑ دے؟ کیا کریم و عظیم نبی آخر الزمان علیہ السلام اس قدر بے فکر ہو سکتے ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں۔ نہ خدا کا عدل اس کا متقاضی ہے نہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نگاہ حقیقت شناس۔ خدا کے حکم سے رسول پاکؐ نے امت کے جوہر قابل کو امین امت بتایا، اسے اپنے سر کے برابر بتایا، اسے اپنے لیے ہارون کا مثیل بتایا، اسے علم و حکمت کا دروازہ فرمایا، اسے محبوب خدا اور دائرۂ حق کا مرکز، اپنا وزیر، اپنا خلیفہ اور امت کا امیر فرمایا۔

خدا نے کعبے میں ولادت کا شرف بخشا، اولی الامر کہا، ولی مؤمنین کہا، اس کی ولایت و خلافت کے اعلان کو اختتام کار رسالت قرار دیا۔ رسول اللہؐ نے اللہ کی ولایت، اپنی مولائی کی طرح حضرت علیؓ کو تمام امت کے عقیدہ و عمل، ذات و نفس پر حکومت عطا کر کے امت پر حجت قائم کر دی۔ اب اللہ کی حجت آخری رسولؐ اور رسولؐ کی حجت علیؓ ابن ابی طالب ہیں؛ بنابریں ان کی امامت مسلّم اور قطعی ہے اور وہی آنحضرتؐ کے وصی — امام منصوص — ہیں۔

سقیفۂ بنی ساعدہ سے لوگ واپس آئے تو حضرت علیؓ نے پوچھا وہاں کیا ہوا۔ لوگوں نے ہر شخص کی دلیل اور دعوے کا ذکر کیا آخر میں کہا گیا کہ قریش نے اپنے دعوے کی دلیل میں کہا کہ ہم شجرۂ رسولؐ سے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔ ”اِحْتَجُّوْا بِالشَّجَرَةِ وَاَضَاعُوا الثَّمَرَةَ“ درخت سے استدلال اور خاندان سے سہارا لیا اور اس کے پھل، اس کے اہل بیت کو نظر انداز کر دیا (نہج البلاغۃ، طبع رحمانیہ، مصر، ص ۱۲۶)۔ خاص و عام کتابوں میں، حضرت علیؓ کے جس قدر علمی اور کرداری، حسبی و نسبی، فضائل و کمالات ہیں بلا شبہہ اتنی خدمتیں قابلیتیں، عظمتیں امت میں کسی کو میسر نہیں وہ افضل ترین امت ہیں، وہ معصوم ہیں، وہ از اول تا آخر اسلام کے حقائق سے باخبر، کتاب و احکام سنت و سیرت نبیؐ کے عالم ترین فرد ہیں۔ وہ خدا و رسولؐ کی تعلیمات کے امین و حافظ و شارح ہیں، وہ امت میں سب سے بڑے قاضی (اقضاکم علیٌّ) ہیں۔ اس لیے وہ امت کے امام، رسول کے نامزد جانشین ہیں اور جب یہ مان لیا گیا کہ رسولؐ نے اپنا جانشین خدا کے حکم سے نامزد کیا تو پھر یہ بات خود بخود ثابت ہو گئی کہ وہ بھی اپنے بعد کے لیے خود کوئی امام و خلیفۂ رسول نامزد کرنے کے پابند ہیں۔ اس طرح امامت کا سلسلہ بڑھتا گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امامت ”دینی اور دنیاوی ریاست و حکومت ہے، جسے خدا کے حکم سے رسول

اپنے بعد معین شخص کے سپرد کرتے ہیں''۔ یہ ریاست عامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اپنے بعد حضرت علیؓ پھر امام حسنؓ، ان کے بعد امام حسینؓ اور پھر ان کی اولاد میں رکھی اور اس کا اعلان فرما دیا۔ ہر امام کے لیے نص اور مجموعی طور پر بارہ اماموں کا انحصار حدیث و علم کلام میں موجود ہے۔ امام میں عصمت کے لیے قرآن مجید کی آیات اور رسول اللہؐ کی احادیث بکثرت ملتی ہیں۔ شرائط و اوصاف امامت، جملہ کتب متعلقہ میں موجود ہیں۔ نص اور استدلال کے لیے رجوع کیجیے [نیز رک بہ مقالات اثنا عشریہ، امامیہ، اسمعیلیہ، شیعہ، امام وغیرہ].

مآخذ: (۱) قرآن مجید: ترجمۂ حافظ فرمان علی، طبع غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۲ء، بحوالہ فہرست در اوّل؛ (۲) سیّد مرتضٰی علم الہدٰی: الشافی، طبع ایران؛ (۳) شیخ مفید: الارشاد، طہران ۱۳۷۷ھ؛ (۴) ابو جعفر طوسی: تلخیص الشافی، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۵) محمد بن یعقوب کلینی: الاصول من الکافی، کتاب الحجۃ، جزء اوّل، طہران ۱۳۷۴ھ؛ (۶) علامہ حلی: الالفین، نجف و ایران؛ (۷) علامۂ طبرسی: کتاب الاحتجاج، ایران و نجف؛ (۸) ابو جعفر صدوق: کمال الدین و تمام النعمۃ، طہران ۱۳۹۰ھ؛ (۹) ابوالحسن مسعودی: اثبات الوصیۃ، نجف ۱۳۷۴ھ؛ (۱۰) سید رضی و محمد عبدہٗ: نہج البلاغۃ، طبع رحمانیہ، مصر؛ (۱۱) محمد باقر مجلسی: بحارالانوار، کتاب الامامہ، طبع ایران؛ (۱۲) محمد باقر مجلسی: حیات القلوب، لکھنؤ ۱۳۳۴ھ؛ (۱۳) زین الدین عاملی بیاضی: الصراط المستقیم، ج ۱، نجف؛ (۱۴) نور اللہ الشہید و شہاب الدین: احقاق الحق، طہران ۱۳۸۹ھ؛ (۱۵) عبد الحسین الامینی: الغدیر فی الکتاب والسنۃ والادب ج ۱، طہران ۱۳۷۲ھ؛ (۱۶) محمد رضا المظفر: السقیفہ، نجف ۱۳۷۳ھ؛ (۱۷) ابو جعفر صدوق: معانی الاخبار، طہران ۱۳۸۹ھ؛ (۱۸) محمد آصف الحسینی: صراط الحق، جزء ثالث، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۱۹) سید حسین: حدیقۂ سلطانیہ، لکھنؤ ۱۳۰۴ھ؛ (۲۰) محمد حسین کاشف الغطا: اصل الشیعہ و اصولہا، نجف ۱۳۸۵ھ؛ (۲۱) ابن حسن نجفی: ترجمۂ اصل الشیعہ و اصولہا، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۲۲) آغا محمد سلطان مرزا: البلاغ المبین، لاہور؛ (۲۳) محمد سبطین: خلافت الٰہیہ، لاہور؛ (۲۴) علی نقی: خلافت و امامت، امامیہ مشن، لاہور؛ (۲۵) ظفر حسن امروہوی: ترجمۂ اصول کافی، کراچی؛ (۲۶) حشمت علی: ترجمہ حیات القلوب جلد سوم، لاہور؛ (۲۷) ظفر حسن امروہوی: ترجمہ مناقب آل ابی طالب، کراچی؛ (۲۸) روح اللہ خمینی: حکومت اسلامی، ۱۳۹۱ھ؛ (۲۹) صفدر حسین نجفی: ترجمۂ حکومت اسلامی، لاہور؛ (۳۰) *The Holy Quran*,: S.V. Mir Ahmed Ali *With English Translation* and with Special Notes, Specially Introduction، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۳۱) *The Necessity of Imamat*، پیر محمد ابراہیم ٹرسٹ، کراچی ۱۹۷۱ء.

(سید مرتضٰی حسین، فاضل)

خلال: رک بہ مسواک. *

خَلَج: ایک ترکی قبیلہ، ترکی نام غالباً قَلَج تھا (دیکھیے نیچے)۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے قریب خلج قبیلہ موجودہ افغانستان کے جنوبی علاقے میں سیستان اور ہندوستان کے درمیان آباد تھا۔ اب بھی ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم زمانے سے وہاں آ کر آباد ہوئے تھے (الاصطخری طبع ڈخویہ (de Goeje: *Bibl. Geogr. Arab.*، ۱: ۲۵۴)۔ یہ لفظ عربی مخطوطات میں مختلف شکلوں میں لکھا گیا ہے، مثلاً الخلّج در الاصطخری، ص ۲۸۱ نیچے، M. Longworth Dames نے (دیکھیے مقالۂ افغانستان؛ Marquart: *Ērānšahr*، *

برلن ۱۹۰۱ء، ص ۲۰۳)، خَلَج Khaladj، کو لفظ Xολιάται سے جو بوزنطی مآخذ میں ملتا ہے اور لفظ کولاس (Kūlas) سے جو ۵۵۳ - ۵۵۵ء کے گمنام سریانی قصے میں آیا ہے، متعلق کیا ہے، اور خود ایک نیا تلفظ خُولج (Khuladj) نکالا ہے۔ خَلَج کی تائید میں ہمیں دو متأخر ترکی وجوہ ملی ہیں جو اوغز خان کے قصے میں درج ہیں۔ [رَكّ بہ] غزّ]: قَلْ اَچْ ''بھوکے رہو''۔ رشید الدّین کی کتاب کے متن اور W. Radloff کے ترجمے قودتقو بیلک *Kudatku Bilik*، ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۹۱ء مقدمہ، ص ۲۱ پر، اور قل آچ ''کھلے رہو''! صیغۂ امر) اس گمنام قصے میں جو اویغور Uighur رسم الخط میں محفوظ ہے (کتاب مذکور، متن ص ۲۳۰، ترجمہ ص ۱۲)۔ خَلَجْ کا ذکر اجتماعی طور پر ایک آزاد سیاسی وحدت کے طور پر کبھی نہیں آیا، البتہ انفرادی طور پر ان کا ذکر فوجی ملازم یا ممالک خارجہ کے حکمرانوں کے محافظ کی حیثیت سے آیا ہے۔ ان کے سرداروں نے دوسرے ترکی محافظین کے سرداروں کی طرح کبھی کبھی خود مختار خاندان قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی، خاص طور سے برصغیر پاکستان و ہند میں جہاں ان کے نام کا تلفظ خَلْجی کے بجائے خِلْجی زیادہ تر رائج ہے [رَكّ بہ خِلجی]۔ عام طور سے فرض کیا جاتا ہے کہ افغان پشتو بولنے والے موجودہ دور کے غلزئی جو ترنک، ارغنداب اور افغانستان کی بالائی وادیوں میں رہتے ہیں، ترکی خَلَج کے وہ اخلاف ہیں جنہوں نے افغانیت اپنا لی۔ اس مفروضے پر M. Longworth Dames نے اعتراض کیا ہے (دیکھیے مقالات افغانستان و غِلزئی) اگرچہ وہ یہ بات مانتا ہے کہ غلزئیوں میں بہت حد تک ترکی خون شامل ہے۔

(W. BARTHOLD)

* **خَلْجی**: خَلَج سے نسبت؛ ایک ترکی قبیلے کا نام جو ترکستان سے ایسے زمانے میں نکل آیا جس کا صحیح تعیّن نہیں کیا جا سکتا، پھر وہ مغربی افغانستان میں آ کر آباد ہو گیا۔ اس ملک میں مستقل سکونت اختیار کرنے کی وجہ سے تیرھویں صدی عیسوی کے اختتام پر ہی، جبکہ فیروز خلجی دہلی کے تخت پر بیٹھا، یہ لوگ افغان کہلانے جانے لگے۔ ان کی شہرت مدبّر اور سپاہی ہونے کی حیثیت سے بہت زیادہ تھی۔ ان میں سے متعدد لوگوں نے ابتدائی غزنی اور غور کے بادشاہوں کی ملازمت اختیار کی اور ان میں سے اکثر بعد میں خود ہندوستان میں بڑے بڑے عہدوں پر پہنچ گئے، مثلاً محمد بن بختیار خلجی فاتح بنگال؛ فیروز خلجی جس نے دہلی میں خلجی خاندان کی حکومت قائم کی جو ۱۲۹۰ سے ۱۳۲۰ء تک قائم رہی اور محمود جو مالوے کے خلجی خاندان (۱۴۳۶ سے ۱۵۳۱ء تک) کا بانی اور فیروز کے سب سے بڑے بھائی ناصر الدین کی اولاد میں تھا۔ لودیوں کا خاندان جس کی ابتدا بہلول نے کی اور جنہوں نے دہلی پر ۱۴۵۱ء سے ۱۵۲۶ء تک حکومت کی، خلجیوں ہی کی ایک شاخ تھا۔

ریورٹی Raverty نے اس کی بہت مخالفت کی ہے کہ غلزئیوں اور خلجیوں دونوں کو ایک ہی سمجھا جائے، مگر اس مخالفت کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ یہ لوگ کون ہیں؟ حتمی طور پر اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا مگر غلزئی اپنے کو ترکی نسل سے بتاتے ہیں اور اس حصّۂ ملک میں پائے جاتے ہیں جہاں پر ہم خلجیوں کی سکونت پذیری کی توقع کرتے ہیں۔ افغانوں میں اس نام کا بگڑ جانا یعنی خلجی سے غلزئی ہو جانا، غیر فطری نہیں اور اگر غلزئی خلجی نہیں، تو پھر یہ بتانا مشکل ہے کہ خلجیوں کو کہاں تلاش کیا جائے کیونکہ کہیں اور ان کا نام و نشان نہیں ملتا اور ان کے

بالکل مٹ جانے کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) منہاج سراج: طبقات ناصری، مترجمۂ ریورٹی H. G. Raverty، لنڈن ۱۸۷۳ - ۱۸۸۱ء؛ (۲) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، نیز ترجمہ از B. De (سلسلۂ مطبوعات A.S.B)؛ (۳) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۴) دائرۃ المعارف الاسلامیہ، قاہرہ بذیل مادہ۔

(T. W. Haig)

خلجی یا خِلجی: دہلی کا شاہی خاندان، جس کی بنیاد جلال الدین فیروز نے جو افغانستان کے غلزئی یا غلجائی (غلجئی) قبیلے سے تھا، رکھی۔ اس قبیلے کا ترکی نسل سے ہونا بتایا جاتا ہے، لیکن خاصے عرصے سے وہ افغانستان میں آ کر آباد ہوگئے تھے اس لیے انھیں افغان سمجھا جاتا تھا۔ جلال الدین فیروز کیلوکھری میں ۱۳ جون ۱۲۹۰ء کو تخت پر بیٹھا اور اس کے بھتیجے اور داماد علاء الدّین محمد نے ۱۹ جولائی ۱۲۹۶ء کو اسے کڑہ [مانکپور] میں قتل کرا دیا۔ علاء الدّین ۳ اکتوبر ۱۲۹۶ء کو دہلی میں تخت پر بیٹھا اور اس نے جلال الدّین فیروز کے دونوں بیٹوں ارکلی [ارکلیک] حاکم ملتان اور قدر خان کو (جس کا رکن الدّین ابراہیم کے نام سے دہلی میں شاہنشاہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا تھا) گرفتار کر لیا۔ اپنے دونوں عم زاد بھائیوں کو اندھا کرانے اور ان کی ماں کو قید کرنے کے بعد علاء الدّین نے ان امیروں کو موت کی سزا دی اور ان کی جاگیریں ضبط کر لیں جنھوں نے اس کی خاطر اس کے چچا کا ساتھ چھوڑ دیا تھا۔ اس نے گجرات رنتھنبور اور چتوڑ پر قبضہ کر لیا اور پھر دکن پر حملوں کا ایک سلسلہ شروع کرکے، جو اس کے خاص منظور نظر خواجہ سرا کافور ہزار دیناری، الملقب بہ ملک نائب، کی سرکردگی میں ہوئے، وارنگل اور دوارقتی پورہ Drāravatipūra [دھور سمندر] کی حکومتوں کو [دہلی کی] سلطنت میں شامل کر لیا۔ اس کی حکومت کے شروع میں جو پانچ بغاوتیں ہوئی تھیں، انھیں بیرحمانہ سختی سے کچل ڈالا گیا اور غداری اور بغاوت کی روک تھام کے لیے سخت قانون بنائے گئے۔ اس کے دور کے سب سے مشہور احکام وہ ہیں جن کی رو سے ضروریات زندگی کی تمام اشیا کی قیمتیں مقرر کر دی گئی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے متعدد ایسے نو مسلم مغول کو جن کی وفاداری پر شبہہ تھا، تہ تیغ کرا دیا۔ ۲ جنوری ۱۳۱۶ء کو علاء الدّین کی وفات پر خواجہ سرا ملک نائب نے خضر خان ولی عہد کے بجائے تخت سلطنت پر علاء الدین کے سب سے چھوٹے بیٹے شہاب الدین عمر کو بٹھایا، جو پانچ یا چھے برس کا تھا اور علاء الدین کے دوسرے بیٹے قطب الدین مبارک کو اندھا کرانا چاہا، مگر اس شہزادے نے خواجہ سرا کے بھیجے ہوئے کارندوں کو انعام دے کر آمادہ کر لیا کہ خود اپنے آقا کو ہلاک کر دیں۔ اس کے بعد قطب الدین مبارک نے یکم اپریل ۱۳۱۶ء کو نائب بادشاہ کی حیثیت اختیار کر لی، بعد ازاں اس نے اپنے چھوٹے بھائی کو اندھا کرا کے قید کر دیا اور خود تخت پر بیٹھ گیا۔ نئے شاہنشاہ کو بہت تیزی سے ہر دل عزیزی حاصل ہو گئی کیونکہ اس نے اپنے باپ کے زمانے کے سخت قوانین ختم کر دیے، مگر عیاشی اور شراب نوشی کی زیادتی کی وجہ سے اس کی رعایا کی محبت اور عزت اس کے حق میں نفرت اور حقارت سے بدل گئی۔ اس پر خسرو خان کا بڑا اثر تھا، جو ایک منہ چڑھا کمینہ شخص تھا اور مغربی ہندوستان کے چماروں [دیکھیے خسرو: تغلق نامہ] کے خاندان سے اس کا تعلق تھا۔ گجرات میں ایک بغاوت ہوئی، جو فرو کر دی گئی۔

۱۳۱۸ء میں قطب الدّین نے دیوگری پر چڑھائی کی، جہاں اس نے ہرپال دیو کو قتل کرا دیا، جو رام چندر کا داماد تھا اور دیو گری کا حاکم ایک مسلمان کو مقرر کیا۔ یہاں سے واپس آ کر شاہنشاہ نے اپنے تینوں بھائیوں خضر خان، شادی خان اور شہاب الدین عمر کو مروا ڈالا اور اپنے دربار میں عیاشی اور بدکاری اختیار کرتے ہوے بدنام اور رسوا ہوا۔ اس نے اپنے لیے سب سے بڑا دینی پیشوا اور خلیفة اللہ ہونے کا اعلان کیا اور واثق باللہ کا لقب اختیار کیا۔

خسرو خان، جسے دکن سے اس لیے واپس بلا لیا گیا تھا کہ اس پر بغاوت کا شبہہ تھا (اور فی الواقع ایسا تھا بھی)، دہلی آ کر پھر اپنے آقا کا مقرّب خاص بن گیا۔ ۱۴ اپریل ۱۳۲۰ء کو اس نے قطب الدّین کو محل میں قتل کر ڈالا اور اس کی جگہ ناصر الدین خسرو کے نام سے خود تخت نشین ہو گیا۔ اس کے مختصر دور حکومت میں اس کے ہم ذات اوباش اور بدچلن لوگ آگے بڑھنے لگے اور اس بات کی بھی کوشش کی گئی کہ دہلی میں ہندو مذہب کو فوقیت حاصل ہو جائے، مگر فخر الدّین جونا دارالحکومت سے بھاگ کر ملتان [دیپال پور، دیکھیے خسرو: تغلق نامہ] پہنچا اور اس نے اپنے باپ غازی ملک کو، جو اس صوبے کا حاکم تھا، ترغیب دی کہ وہ اسلام کی برتری دوبارہ قائم کرنے کے لیے دہلی کی طرف قدم بڑھائے۔ خسرو بھی اس کے مقابلے کے لیے نکلا، مگر اندرپت کے مقام پر شکست کھا کر گرفتار ہوا اور اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ دوسرے دن ۶ ستمبر ۱۳۲۰ء کو غیاث الدین تغلق شاہ کے نام سے غازی ملک کے شاہنشاہ ہونے کا اعلان کیا گیا۔

مآخذ: (۱) ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی، سلسلۂ مطبوعات ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال؛ (۲) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ [(۳) سید ہاشمی فرید آبادی: تاریخ پاکستان و بھارت، مطبوعۂ کراچی، ۱: ۲۰۸ ببعد]۔

(T. W. HAIG)

■ **خَلْجی**: (خِلجی) مالوے کا شاہی خاندان۔ ۱۴۳۶ء میں محمود خلجی نے، جو دہلی کے خلجیوں [رک بآں] کے قبیلے میں سے تھا، اس کی بنیاد ڈالی۔ خاندان غوری [رک بآں] کا بانی دلاور خان مالوے گیا تو اس کا عم زاد ملک مغیث بھی اس کے ساتھ تھا۔ دلاور خان کے پوتے غزنین خان (محمّد شاہ) کی معزولی کے بعد محمود نے تاج اپنے باپ ملک مُغیث کو پیش کیا مگر اس نے تاج کو اپنے بیٹے کے حق میں چھوڑتے ہوے اسے قبول نہ کیا۔ محمود کے طویل عہد حکومت میں سابق خاندان نے شروع شروع میں بغاوتیں کر کے ابتری پھیلائی جسے گجرات کے احمد شاہ اور چتوڑ کے رانا نے بھڑکایا اور مدد بھی پہنچائی۔ بغاوتوں کو دبانے کے بعد وہ گجرات، چتوڑ، خاندیش، کھیرلا، دکن، دہلی اور جونپور سے ایک مسلسل جنگ میں مشغول ہو گیا، جس میں دکن کے سوا ہمیشہ اسی کو کامیابی ہوئی۔ ۳۰ مئی ۱۴۶۹ء کو اس کا انتقال ہو گیا اور اس کی جگہ اس کا بڑا بیٹا غیاث الدین بادشاہ ہوا، جو ایک کم ظرف شخص تھا اور اپنا زیادہ تر وقت اپنے حرم کے انتظام میں صرف کرتا تھا، جس کے بندوبست کے لیے اس نے بہت سے پیچیدہ قاعدے بنائے تھے اور سلطنت کا کام اپنے مشیروں کے ہاتھ میں چھوڑ دیا تھا۔ بعد میں یہ کام اس کا بڑا بیٹا ناصرالدّین کرنے لگا، جسے اس نے اپنا وزیر اعظم بنا لیا تھا۔ اس کے دور کے آخری ایام مشکلات میں گزرے کیونکہ ناصرالدّین اور اس کے چھوٹے بھائی علاء الدین کے درمیان، جس کی

کمک پر دونوں شہزادوں کی ماں رانی خورشید تھی، برابر جھگڑے ہوتے رہے ۔ بادشاہ بہت کمزور ہو گیا تھا، چنانچہ وہ امن قائم نہ رکھ سکا ۔ کبھی وہ ایک جماعت کے زیر اثر آ جاتا تھا اور کبھی دوسری کے، یہاں تک کہ ١٥٠٠ء کے موسم خزاں میں ناصر الدّین نے مانڈو پر قبضہ کر کے اپنے بھائی کو قتل کر دیا، اس کی ماں کو قید کر لیا اور تاج چھین لیا ۔ اس کے چند مہینے بعد غیاث الدین فوت ہو گیا؛ شبہہ کیا جاتا تھا کہ اس کے بیٹے کے ایما سے اسے زہر دیا گیا ۔ ناصر الدّین کی جنگجویانہ صفات نے امرا کی ان بغاوتوں کو ختم کرنے میں مدد دی جو اس کی اپنی سخت گیری اور رانا رائے مل سمہا سے جنگ کے سبب سے ہوتی تھیں ۔ اس کے آخری ایام عیاشی، شراب نوشی اور ستم رانی میں بسر ہوے ۔ اس کے مظالم کا شکار عام طور سے اس کے وفادار خادم ہوا کرتے تھے ۔ اس نے اپنے دوسرے بیٹے شہاب الدّین کو اپنا ولی عہد نامزد کیا اور اپنے بڑے بیٹے صاحب خان پر اسے ترجیح دی، مگر شہاب الدّین نے بغاوت کی اور آخر اپنے باپ کے عتاب سے بچنے کے لیے راہ فرار اختیار کی ۔ اس کے بعد اس کی موت (٢ مئی ١٥١١ء) پر اس کا تیسرا بیٹا محمود ثانی کے نام سے تخت پر بیٹھا ۔ محمود بہادر تو تھا، مگر اس میں کوئی اور خوبی نہ تھی ۔ وہ تدبر اور انتظامی قابلیت سے یکسر عاری تھا ۔ اس نے سب سے پہلے تو نالائق منہ چڑھوں کو بڑے بڑے عہدے دے کر اپنے امرا کی وفاداری سے ہاتھ دھو لیے اور ان میں سے ایک نے تو اپنے برخاست ہونے کا اس طرح انتقام لیا کہ محمد شاہ کے لقب سے محمود کے بڑے بھائی صاحب خان کے بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا ۔ محمد شاہ، جو محض دھڑے بندی کی وجہ سے بادشاہ بنا، کچھ عرصے تک برائے نام حکومت کرتا رہا اور بیچ میں ١٥١٠ء سے ١٥١٥ء تک کبھی بادشاہ ہوتا اور کبھی بادشاہت سے الگ کر دیا جاتا ۔ اس نے سکے بھی جاری کیے ۔ شہاب الدّین محمود کے دوسرے بڑے بھائی کے ساتھیوں نے بغاوت کی اور اپنے سردار کے بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا؛ پھر اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے سے عہد وفاداری باندھا، جسے انھوں نے ہوشنگ ثانی کا لقب دیا ۔ ان جھوٹے مدّعیان سلطنت کے ہٹ جانے کے بعد محمود ثانی میدنی رائے کے ہاتھوں میں محض کٹھ پتلی بن کر رہ گیا ۔ یہ شخص ایک راجپوت تھا، جسے محمود ثانی نے اپنی سلطنت کی وزارت عظمٰی کے عہدے تک پہنچا دیا تھا اور جسے چالیس ہزار سوار فوج کی سرداری حاصل تھی ۔ اس نے کئی بار اس کے اثر سے خلاصی پانے کی کوشش کی، مگر اس کا نتیجہ صرف یہ ہوا کہ راجپوت چتوڑ کے رانا سنگرام سمہا کے حلقۂ اثر میں آ گئے ۔ مالوہ ایک راجپوت ریاست بن جاتا اگر آس پاس کی مسلمان ریاستیں آپس میں مل کر اس کا تدارک نہ کرتیں ۔ ١٥١٧ء میں محمود راجپوتوں کے خلاف گجرات کے بادشاہ مظفّر دوم کی مدد حاصل کرنے پر مجبور ہوا اور پھر اپنے تخت کو دوبارہ پانے کے بعد وہ گجرات کے زیر سیادت و حمایت حکومت کرتا رہا ۔ دوبارہ برسر حکومت آنے کے بعد محمود دوم نے گجرات کی ایک فوج کی مدد سے چتوڑ پر حملہ کیا، مگر مکمل شکست کے بعد رانا سنگرام سمہا [بابر کا حریف رانا سانگا] کے ہاتھوں گرفتار ہوا ۔ اس نے سیاسی مصالح کی غرض سے محمود کو اس کا تخت پھر سے دے دیا ۔ رانا سنگرام کے بیٹے رتن سنگھ سے اس نے بے اعتنائی کی اور تخت گجرات حاصل کرنے کے لیے ایک غلط مدّعی سلطنت کو مدد دی، جہاں مظفّر دوم کی جگہ اس کا بیٹا بہادر شاہ دوم حکومت کرتا تھا ۔ اس وجہ سے بہادر شاہ اس سے

ناراض ہو گیا ۔ اس نے مالوے پر حملہ کیا، پھر مانڈو پر قبضہ کر کے محمود کو گرفتار کر لیا ۔ ۲، اپریل ۱۵۳۱ء کو محمود کو اس کے محافظ دستے کے سپاہیوں نے قتل کر دیا کیونکہ انہیں یہ شبہہ ہو گیا تھا کہ اس کو بچا کر نکال لے جانے کی کوشش کی جا رہی ہے ۔ محمود دوم کے بعد خلجی خاندان کا بھی خاتمہ ہو گیا اور کچھ دنوں کے لیے مالوہ گجرات کا ایک صوبہ بن گیا ۔

مآخذ: (۱) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی، چاپ سنگی، مطبوعۂ ۱۸۳۲ء؛ (۲) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، سلسلۂ مطبوعات بنگال ایشیاٹک سوسائٹی؛ (۳) علی سمنانی: ظفر الوالہ بمظفر و آلہ (گجرات کی ایک عربی تاریخ)؛ (۴) E. Denison Ross: *Indian Texts Series* (ہندوستانی سلسلۂ ہائے متن)؛ (۵) [وَ آ، ع بذیل مادّہ]۔

(T. W. HAIG)

خلخال: (= پازیب)، آذربیجان میں ایک جگہ کا نام، جو تقریباً ۳۷ درجے عرض البلد شمالی اور ۴۹ درجے طول البلد مشرقی پر واقع ہے ۔ موجودہ زمانے کے نقشوں میں یہ مقام درج نہیں (مگر دیکھیے G. Le Strange: *The Lands* وغیرہ میں نقشہ مقابل ص ۸۷)۔ یہ ان پہاڑوں پر واقع تھا جن پر اس علاقے میں جگہ جگہ قلعے بنے ہوئے تھے ۔ جب یاقوت تاتاریوں کے خوف سے ۶۱۷ھ / ۱۲۲۱ء میں بھاگا تو اس کا گزر اس علاقے سے ہوا تھا ۔

حمد اللہ المستوفی کے بیان کے مطابق کسی زمانے میں یہ ایک خاصا بڑا شہر تھا، مگر اس وقت گھٹ کر صرف ایک گاؤں رہ گیا تھا، جو صرف تقریباً ایک سو گھروں پر مشتمل تھا ۔ فیروز آباد کے تباہ ہونے کے بعد یہ صوبے کے حاکموں کا صدر مقام ہو گیا تھا ۔

اسی نام کی ایک اور جگہ بھی ہے، جو دریائے جیحوں کے دہانے کے قریب بحر خزر (Caspian) کے کنارے واقع ہے ۔

مآخذ: (۱) یاقوت: المعجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۱۹۸ و ۲: ۵۰۹؛ (۲) حمد اللہ المستوفی: نزہۃ القلوب، طبع Le Strange، سلسلۂ مطبوعات یادگار گب، ج ۲۳، اشاریہ، خاص طور سے دیکھیے متن کا ص ۸۱ ببعد، ترجمے کا ص ۸۰؛ (۳) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، بمدد اشاریہ ۔

خَلْخَہ: ایک جھیل، نیز ایک دریا کا نام، جو اس جھیل سے نکل کر منچوریا اور منگولیا کی درمیانی سرحد پر بویرنور Buyir-Nor میں جا گرتا ہے ۔ دریائے خَلْخَہ کا ذکر تیرھویں صدی عیسوی میں "منگولوں کی خفیہ تاریخ" میں آیا ہے (روسی ترجمہ، از Pallacius، در *Trudi Ross. Dukhovnoi Missii v Pekine*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۶ء، ۴: ۹۰، ۹۱، ۱۰۲، ۱۱۸؛ Pelliot کی موعودہ طبع ابھی تک شائع نہیں ہوئی)، رشید الدین، طبع Berezin، در *Trudi Vost. Otd. Russkago Arkh. Obshč.*، ج ۱۳، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۸ء، متن فارسی، ۱۵: ۲۱۶؛ نیز کتاب مذکور، ۱۸۸۹ء، متن فارسی، ص ۳ ببعد پر اسے قلا لکھا گیا ہے ۔ سولھویں صدی عیسوی سے یہی نام خَلْخَہ منگولیا کے شمالی و مشرقی حصے (منچوریا کی مغربی سرحد سے ضلع کوبدو Kobdo کی مشرقی سرحد تک اور روسی سرحد سے صحرائے گوبی تک) اور اس کی آبادی کو دیا جاتا ہے ۔ Ssanang Ssetsen (*Gesch. der Ost-Mongolen*)، طبع I. J. Schmidt، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۲۹ء، ص ۱۹۰ اور ۱۹۲) نے خَلْخَہ کے بارہ قبیلوں کا ذکر کیا ہے؛ پانچ "قریب والے" اور سات "دور والے" کہہ کر ان قبیلوں میں امتیاز کیا جاتا تھا (کتاب

مذکورہ ص ۲۰۵ ببعد، ص ۱۹۱، ۲۸۵) ۔ Geresen (پورا نام اور لقب *Geresense Djalair* Khan Taidji ہے) کو خلخہ کے تمام سرداروں کا مورث اعلٰی سمجھا جاتا تھا، وہ منگولیا کے آخری حکمران دَیَن خان Dayan Khan (م ۱۵۴۳ء) کا پوتا تھا ۔ شجرۂ نسب کے لیے دیکھیے A. Pozdneiew: *Mongolia i Mongoli*، ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء، ص ۳۷۲۔

[مآخذ: متن میں آ گئے ہیں]۔

(W. Barthold و تلخیص از ادارہ)

* **خُلْط**: رک بہ مَخْلُوط۔

* **خِلْعَة**: (ایک عربی لفظ جو خَلَعَ بمعنی ''اپنا لباس اتارا'' سے مشتق ہے)؛ بادشاہ کے توشے خانے کا کوئی لباس جس کا پہننا اس نے ترک کر دیا ہو اور جسے وہ کسی شخص کو اس کی عزت افزائی کے لیے بطور عطیہ عنایت کر دیتا ہے (مرادف ''تشریف'' جمع تشاریف؛ ابن خلکان، ترجمہ ۲: ۱۱۷؛ ابوالفداء، *Annales*، ۵: ۸۰؛ المقریزی: خطط مذکور در *Histoire des Mamlouks*، حصہ ۴، ص ۷۰، حاشیہ ۸۱؛ شہاب الدین: مسالک الابصار در *N. E.*، ۱۳: ۳۷۹) ۔ یہ لباس بہت پرتکلف، شاندار اور بیش قیمت ہوتا ہے ۔ اسے کسی سرکاری عہدیدار کو اس کے تقرر کی نشانی کے طور پر بھی دیا جاتا ہے۔ بعض دفعہ اس کے عوض نقد رقم دے دی جاتی ہے، چنانچہ ترکی میں اس رقم کو ''خلعت بہا'' یعنی خلعت کی قیمت کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا جو سلطان کی تخت نشینی کے موقع پر ینی چری سپاہ کے افسروں میں تقسیم کی جاتی تھی (Barbier de Meynard: *Diction. turc.*، ۱: ۷۰۹) ۔ شاہان ایران کا یہ دستور تھا کہ وہ اپنے صوبیداروں میں سے جس کسی کی عزت افزائی کرنا چاہتے تھے اسے ایک خاص قاصد کے ہاتھ خلعت بھیجتے تھے، جسے وہ مخصوص موقعوں پر پہنتا تھا ۔ اس کے زمانے میں مظفر الدین اس قاصد سے بہت فیاضانہ سلوک کرتا تھا اور اسے انعام و اکرام سے نوازتا اور تحائف دیتا تھا ۔ وسطی ایشیا میں یہ لباس بلاد ہند (Indies) کے زربفت، کشمیر کی شالوں اور رنگ برنگ کے ریشمی کپڑوں کے ہوتے ہیں۔ تقسیم انعام کے موقع پر جن لوگوں کو یہ عنایت ہوتی ہے وہ خِلْعَة (ترکی و فارسی میں خِلعت) کو اپنے کپڑوں کے اوپر پہن لیتے ہیں۔

مصر میں مملوک سلاطین کے عہد میں اس اعزازی لباس کی تین قسمیں (بہ منزلہ، مرتبہ) مقرر تھیں جو ان لوگوں کی حیثیت سے مطابقت رکھتی تھیں، جنھیں یہ لباس دیے جاتے تھے ۔ یہ لوگ تین طبقوں میں منقسم تھے: (۱) اہل سیف؛ (۲) اہل قلم ملازمین سرکار؛ (۳) علما ۔ اس انعام میں دو چیزوں کا اور اضافہ کر دیا جاتا تھا یعنی ایک سونے سے مزین تلوار جو شاہی سلاح خانے سے لی جاتی تھی اور رکاب خانے (شاہی اصطبل) کا ایک گھوڑا، زین اور ساز سے آراستہ و پیراستہ، اور زرتار کے کُنبُوش (فارسی کُنبُوش پوش) سے ملبوس۔ تفصیلی معلومات مسالک الابصار میں ملیں گی جن کا ذکر Quatremère نے *l'Histoire des Mamlouks* کے حصۂ چہارم میں ص ۷۲ ببعد حاشیے میں کیا ہے اور Gaudefroy-Demombynes نے *La Syrie à l'époque des Mamelouks* طبع پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۸۹ ببعد میں۔ بطور علامت اقتدار ان خلعتوں کے استعمال کے متعلق دیکھیے G. Meloni: *Alcuni testi semantici*، در *R.S.O.*، ج ۳، ۱۹۱۰ء، ص ۵۳۳ ببعد؛ F.W. Buckler: *Two instances of Khil'at in the Bible*، در *Journal of Theological Studies*، ج ۲۳ (۱۹۲۲ء)، ص ۱۹۷ ببعد ۔ ہندوستان اور خصوصاً لکھنؤ کے لیے دیکھیے: مسز میر حسن علی: *Observations on the*

Musulmans of India، ۱۸۳۲ء، بار دوم ۱۹۱۷ء، ص ۱۰۹؛ F.W. Buckler: The political theory of the Indian Mutiny، در Transactions of the Royal Hist. Soc.، ج ۵ (۱۹۲۲ء)، ص ۸۱ ببعد.

مآخذ: (۱) M. d'Ohsson: Etat de l'Empire Othoman، ۷: ۱۹۹؛ (۲) Le P. Raphaël du Mans: Estat de la Perse، ص ۱۰۳؛ (۳) Texier: Asie Mineure, Perse، ۲: ۱۲۲؛ (۴) H. Moser: A travers l'Asie Centrale، ص ۸۷؛ (۵) دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، قاہرہ، بذیل مادّہ.

(Cl. Huart)

* **خَلَف بن عبدالمَلِک:** رَکَ بہ ابن بشکُوال.

S* **خَلْق:** [ع]، خ ل ق مادّے سے بمعنی وجود میں لانا؛ مخلوق؛ خِلقت؛ فطرت؛ قضا و قدر الٰہی؛ یا خَلَقَ الثَّوْبُ = کپڑا پرانا ہو گیا؛ بعض اوقات بمعنی کذب و جعل بھی آتا ہے؛ خُلُق بھی اسی مادّے سے ہم معنی ہے، اس فرق کے ساتھ خَلْق (بمعنی خِلقت) عام ہے اور خُلُق کا تعلق عادات و خصائل سے ہے۔ خلیقہ اور خلق ہم معنی الفاظ ہیں، بعض کے نزدیک خَلْق بمعنی انسان اور خلیقۃ بمعنی بہائم.

یہ مادّہ قرآن مجید میں مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے، مفردات راغب (۱: ۳۳۳ طبع قاہرہ، ۱۳۱۸ھ) میں ہے: اصل میں اس کے معنی التقدیر المستقیم (یعنی کسی چیز کو بنانے کے لیے پوری طرح اندازہ لگانا) ہیں اور کسی مادّے یا مثل کے بغیر وجود میں لانے کے ہیں (اِبْدَاعُ الشَّیْءِ مِنْ غَیْرِ اَصْلٍ وَّلَا احْتِذَاءٍ)۔ قرآن میں آیا ہے: "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ (۳۹ [الزمر]: ۵)" یعنی اَبْدَعَہُمَا۔ یہی معنی ابن الاثیر: النہایہ میں آئے ہیں: ابداع = بغیر مادّے کے ایجاد، اختراع؛ مادّیات میں تحلیل و ترکیب سے نئی نئی چیزیں بنانا۔ تخلیق کا لفظ عام ہے لیکن کسی موجود شے سے کسی چیز کے بنانے کو بھی خلق کہہ دیتے ہیں، قرآن مجید (۴ [النساء]: ۱) میں آیا ہے: خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ (تمھیں اس نے ایک نفس سے پیدا کیا)۔ امام راغب (بذیل مادۂ خلق) کے نزدیک خَلْقُ اللّٰہ میں خلق بمعنی دین اور فطرت آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک نام خالق ہے، قرآن مجید (۲۳ [المؤمنون]: ۱۴) میں اللہ تعالیٰ کو اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ (= احسن المقدّرین) کہا گیا ہے۔ تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۴۴۳) میں لکھا ہے: خلق [بمعنی] آفریدن و آفرینش و آفریدہ شدگان؛ و در اصطلاح سالکان: عالمیست موجود بمادہ و مدت باشد مثل افلاک و عناصر و موالید ثلاثہ یعنی جمادات و نباتات و حیوانات کہ این را عالم شہادت و عالم ملک و عالم خلق نامند۔ و خلق جدید در اصطلاح صوفیہ عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات (بحوالۂ لطائف اللغات)۔ بہر حال قرآنی اصطلاحات میں اس کا تعلق خدا کی صفت تخلیق سے ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۶۴؛ ۴۰ [المؤمن]: ۵۷؛ ۶۷ [الملک]: ۳)۔ خلق کے معنی صرف عدم سے آفرینش کے نہیں، بلکہ وہ دنیا اور انسان اور ان سب کی آفرینش پر، نیز جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے یعنی موجودات اور واقعات سب پر حاوی ہے.

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے جو اسمائے حُسْنٰی (۵۹ [الحشر]: ۲۴) بیان کیے گئے ہیں، ان میں خالق (۶ [انعام]: ۱۰۲ و بمواضع کثیرہ)، خلّاق (۱۵ [الحجر]: ۸۶)، (۳۶ [یٰسٓ]: ۸۱)، باری (۵۹ [الحشر]: ۲۴ کے علاوہ ۲ [البقرۃ]: ۵۴) اور مصوّر بھی شامل ہیں، قدیر اور علیم جیسے القاب کا اطلاق بھی (ایک لحاظ سے) خالق پر ہوتا ہے، اور ان کا مفہوم بالکل واضح ہے.

اللہ ہر شے کا خالق ہے (۶ [انعام] : ۱۰۱ و بمواضع کثیرہ)، وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، لیکن قرآن مجید میں بڑی تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ انسان کی آفرینش مٹی (تراب اور طین) یا گارے [وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ] (۱۵ [الحجر] : ۲۶) اور بعد میں نطفے اور جمے ہوے خون (عَلَقَة) سے ہوئی [. . . . . فَاِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ الآیة] (۲۲ [الحج] : ۵؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۱۲ ببعد و بمواضع کثیرہ)۔ قیامت کے دن حشر اجساد کی صورت میں اس کی پھر تخلیق (خلق جدید) ہو گی، لیکن یہ خلق اول سے زیادہ عجیب نہیں (۲ [البقرہ] : ۲۸ و بمواضع کثیرہ)؛ قرآن مجید نے انسان کی پیدائش کو بڑی اہمیت دی ہے۔ سورۃ العلق (۹۶ : ۱ تا ۲) میں (جو اوّلین وحی ہے) فرمایا اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ (اس رب کے نام سے پڑھ جس نے پیدا کیا)، اس رب کی یاد دلائی گئی ہے جس نے (ہر شے) خلق کی (خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، یعنی انسان کو منجمد اور جمے ہوئے خون سے پیدا کیا)؛ زمین میں جو کچھ ہے انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے [هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا، یعنی اللہ وہ ذات ہے جس نے وہ سب کچھ تمھارے لیے پیدا کیا ہے جو زمین میں ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۹ و بمواضع کثیرہ)، خصوصاً حیوانات (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا ۚ لَكُمْ فِيْهَا دِفْءٌ وَّ مَنَافِعُ وَمِنْهَا تَاْكُلُوْنَ، (سورۃ ۱۶ [النحل] : ۵)۔ [یہ سب خداے تعالٰی کی صفت خلّاقی کی تشریح ہے۔ اور ایک اعتبار سے اس میں خلق کی منازل ارتقا کی طرف بھی اشارہ ہے]، پہلے دو دن میں زمین، اگلے دو دنوں میں وہ سب کچھ جو اس میں ہے، آخری دو دنوں میں سات آسمان؛ اللہ کو زمین و آسمان کا خالق مُبدع (بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ) (۶ [الانعام] : ۱۰۱ و بمواضع کثیرہ) کہا گیا ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ [لَخَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ (۴۰ [المؤمن] : ۵۷)، یعنی بلاشبہہ زمین و آسمان کا پیدا کرنا انسانوں کے پیدا کرنے سے بڑی بات ہے، مگر اکثر لوگ جانتے نہیں]۔ ارض و سما کی تخلیق انسان کی تخلیق سے زیادہ مشکل ہے۔ بعض تفاسیر میں اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ زمین و آسمان عدم محض سے خلق ہوے، لیکن انسان مٹی سے، پھر ارشاد ہوا: خدا کے سوا کوئی خالق نہیں، وہ واحد اور قہّار ہے (۱۳ [الرعد] : ۱۶ و بمواضع کثیرہ)؛ اس کی کوئی اولاد نہیں، اسی نے سب بے جان اور جاندار اشیا کو خلق کیا ہے۔ مخلوق جن میں کوئی بھی اس کی ہمسری نہیں کر سکتا (۱۱۲ [اخلاص] : ۴) لیکن سورۃ (۱۵ [الحجر] : ۲۹؛ ۳۸ [صٓ] : ۷۲) [فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ] : پھر جب اس کا تسویہ کر دوں (یعنی موزوں اور حسین سانچے میں ڈھال دوں) اور اس میں اپنی روح (جان) پھونک دوں تو اس کے آگے سجدے میں گر پڑو۔ ان آیات میں بتایا گیا ہے کہ انسان کو بنا کر اللہ نے اس میں اپنی روح پھونکی . . . .

اور باتوں سے قطع نظر خود انسان کی تخلیق و پیدائش قدرت الٰہیہ کی ایک نشانی ہے یا کم از کم رحمت خداوندی کی کہ جو کچھ پیدا کیا گیا انسان کے لیے فائدے کا باعث ہے۔ نظام سماوات (۶۷ [الملک] : ۳) اور انسان کے حسن صورت (۶۴ [التغابن] : ۳) کے متعلق بھی اشارے آئے ہیں۔ آخر میں اس امر کا ذکر بھی کر دیا جائے کہ اللہ تعالٰی نے تمام اشیا قدر کے مطابق تخلیق کیں [اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ] (۵۴ [القمر] : ۴۹

بعد) یعنی ہم نے ہر چیز قدر (مقررہ اندازے) کے مطابق بنائی]؛ اور زمین و آسمان کو ایک مدت معینہ کے لیے یعنی غالباً روز قیامت تک کے لیے [وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٍ مُّسَمًّى]، "ہم نے آسمان و زمین اور جو ان کے بیچ ہے کی تخلیق بالحق کی، اور ایک میعاد معلوم تک کے لیے [۴۶ (الاحقاف] : ۳)۔

احادیث میں بھی ان حقائق کی طرف بکھرے ہوئے اشارے آتے ہیں مثلاً آفرینش عالم سے پہلے اللہ بادلوں میں تھا (الترمذی: تفسیر سورۃ ھود، باب ۱)، اور اس نے جو کچھ خلق کیا تاریکی میں کیا (کتاب مذکور، الایمان، باب ۱۸؛ قب (۳۹ [زمر] : ۶)۔ فعل خلق سے پہلے اس نے ایک کتاب لکھی (البخاری: التوحید، باب ۵۵)؛ قلم پہلی چیز تھی جو خلق ہوئی (الترمذی: القدر، باب ۱۷)۔ اللہ نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا (مسلم، البر، حدیث ۱۱۵؛ قب (۶۴ [التغابن] : ۳، ۸۲ [الانفطار] : ۸)۔

بعد کی احادیث میں عمل تخلیق کی کچھ تفصیلات آتی ہیں، [ایک حدیث قدسی میں آیا ہے:] "میں ایک گنج مخفی تھا، پھر میں نے چاہا کہ آشکارا ہو جاؤں لہذا میں نے یہ دنیا پیدا کی [كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ"]۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے علم اور عقل خلق ہوئے۔

[قرآن مجید میں خَلق کا عقیدہ نظام ربوبیت سے خاص طور سے وابستہ ہے جو صرف انسانوں سے متعلق نہیں بلکہ تمام کائنات کو محیط ہے۔ قرآن کا واضح اعلان ہے کہ خدا رب العالمین ہے۔ یہ عالم (= جہان) خدا نے اپنی رحمت سے پیدا کیے اور اس کے ذرے ذرے کے لیے تربیت کا سامان پیدا کر دیا۔ اسی وجہ سے فرمایا کہ خدا نے ہر شے اندازے کے ساتھ پیدا کی (۵۴ [القمر] : ۴۹)، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سارے نظام عالم میں اس اندازے کا اصول جاری ہے، ہر شے بقدر ضرورت۔ ہر چیز ایک خاص موسم میں اور خاص جغرافیائی حالات کے تحت۔ انسان کی خلقت اور نشو و نما بھی ایک اصول کے مطابق ہے: اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّشَيْبَةً ۭ يَخْلُقُ مَا يَشَاۗءُ ۚ وَهُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ (۳۰ [الروم] : ۵۴) یعنی اللہ وہ ذات ہے جس نے تمھیں کمزوری [کی حالت] سے پیدا کیا، پھر کمزوری کے بعد قوت دی، پھر قوت کے بعد کمزوری اور بڑھاپا بنایا، وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور وہ علیم و قدیر ہے۔

انسان کے علاوہ زندگی کا یہ دائرہ باقی کائنات میں بھی ہے: پیدائش طفولیت، شباب، پیری (اور پھر موت) فطرت کا قانون مسلّم ہے۔

جس طرح جسم کی تخلیق میں ایک اندازہ اور ایک تناسب ہے اسی طرح قوائے باطنی و معنوی میں بھی ایک اندازہ (تقدیر) ہے: وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا (۲۵ [الفرقان] : ۲)۔ تقدیر سے مراد اندازہ بھی ہے اور قانون فطرت بھی، جو تمام خلقت پر حاوی ہے۔ ہر شے اپنے وجدان سے (جسے قرآنی زبان میں ہدایت کہا گیا ہے) اپنے اپنے دائرے میں وقت مناسب تک، حد مناسب کے اندر چلتی رہتی ہے اور اس بارے میں یہ ہدایت (وجدان) ہی اس کا رہنما ہے۔

قَالَ رَبُّنَا الَّذِيْٓ اَعْطٰي كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰى (۲۰ [طٰہٰ] : ۵۰)، یعنی اس (حضرت موسیؑ) نے کہا کہ ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر شی کو اس کی پیدائش [خَلق] عطا کی پھر اسے ہدایت بخشی)۔ مِنْ اَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ ○ مِنْ نُّطْفَةٍ ؕ خَلَقَهٗ فَقَدَّرَهٗ ثُمَّ السَّبِيْلَ يَسَّرَهٗ ۔ (۸۰ [عبس] : ۱۸ تا ۲۰) ۔ اللہ نے انسان کو کس چیز سے پیدا کیا؟ اسے ایک نطفے سے پیدا کیا، پھر اسے قدرت و

طاقت بخشی، پھر اس کے لیے راستہ آسان کیا۔

قرآنی تصور تخلیق کی دوسری اہم اساس تخلیق بالحق ہے، یعنی ہر تخلیق کی ایک غرض و غایت، مقصدیت اور افادیت ہے۔ کوئی تخلیق بے فائدہ اور بے مقصد، عبث اور باطل نہیں ہے۔ ہر تخلیق کے پیچھے ایک منصوبہ کارفرما ہے۔ یہ اساس آج کے مادّی دور کے اس فکر کی ضد ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی بے ہنگم، حادثہ و اتفاق اور عبث ہے:

خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ (۲۹ [العنکبوت] : ۴۴) = اللہ تعالٰی نے آسمانوں اور زمین کو حق کے ساتھ پیدا کیا، یقیناً اس بات میں مؤمنین کے لیے نشانی ہے۔ بالحق کے یہ معنی بھی ہیں کہ یہ ایک مقصد و غایت کے تابع ہے اور یہ بھی کہ ہر شے افادہ و فیضان کے لیے ہے۔ دوسرے مقام پر فرمایا: وَخَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍۢ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ (۴۵ [الجاثیة] ۲۲) یعنی اللہ تعالٰی نے زمین و آسمان کو ایک حکمت و تدبیر کے تحت پیدا کیا ہے تاکہ ہر نفس کو اس کا بدلہ دیا جائے جو کچھ اس نے کمایا، اور ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔ کائنات کی تخلیق بالحق بھی ہے اور "اجل مسمّی" کے لیے بھی . . . یعنی اس زندگی کی ایک حد ہے اس کے بعد عقبٰی ہے جہاں سزا و جزا کا قانون چلے گا.

قرآن مجید میں تخلیق کے مراتب و مدارج کا ذکر کئی موقعوں پر آیا ہے۔ تکوین وجود کے چار مرتبے ہیں: (۱) تخلیق؛ (۲) تسویہ؛ (۳) تقدیر؛ (۴) ہدایت . . . ، غور کیا جائے تو یہ سب مدارج تخلیق کے سلسلۂ عمل ہی کے مختلف حصے ہیں.

اللہ تعالٰی خلّاق بھی ہے، الباری بھی اور المصور بھی۔ انھیں صفات کی بنا پر علم جمالیات کے بعض ماہرین نے کہا ہے کہ خدا کو اپنی تخلیق کے ذریعے حسن و جمال اور نظم و تناسب کی نمود منظور تھی.

خلق کا عقیدہ اس بات پر بھی شاہد ہے کہ مخلوق فانی ہے اور خالق ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اس نظریے کی حمایت میں کہ کائنات جو خدا کی مخلوق ہے، اس میں ہر کہیں خدا کی قدرت کاملہ علت کے طور پر کام کر رہی ہے (قب [نظریۂ جوہریت] Atomic Theory، در *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*)۔ انسان کی قوت اختیار قدرے دب جاتی ہے، اس لیے جبریوں نے اپنے عقیدے کے حق میں اس دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ جہم [رک بآں] نے جو اولین جبریوں میں سے تھا، خدا کی تعریف محض اس طرح کی ہے کہ وہ خالق ہے یعنی ہر شے کی قدرت رکھتا ہے۔ ابن حزم (الفصل فی الملل، ۱ : ۳۹ و ۲ : ۱۹۱ ببعد) کا دعوی ہے کہ خدا کی نسبت صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اول ہے، واحد ہے، حق ہے، خالق ہے، کیونکہ یہی صفات ہیں جن کی بنا پر دنیا اور اس کے درمیان قطعی طور سے امتیاز کیا جا سکتا ہے.

اس معاملے میں معتزلہ، متصوفین اور حکما نے دوسری سمت اختیار کی ہے۔ معتزلہ نے کائنات کی تخلیق میں خدا کی قدرت کاملہ اور ارادے کے بجائے اس کی حکمت عملی کو کہیں زیادہ ترجیح دی [اور خدا کی حکمت خیر کے مترادف ہے]۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ خدا وہی کچھ خلق کرتا ہے جو خیر ہو، علٰی ھذا یہ کہ انسان [اپنے دائرے میں] اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ نظّام کی رائے تھی کہ خدا صرف اچھی ہی چیز پیدا کرتا ہے، اور اس کا فعل محض اس کا ارادہ ہے نہ کہ کوئی حقیقی عمل۔ دوسرے علما مثلاً ابو الہذیل [رک بآں] اور معمر کے نزدیک خدا کا ارادہ خالق اور عالم مخلوق کے

درمیان ایک قسم کا واسطہ ہے ۔ الجاحظ [رک بآں] کی تعلیم یہ تھی کہ خدا اپنی پیدا کی ہوئی دنیا کو تباہ نہیں کر سکتا۔ (فیلو Philo وغیرہ کی طرح کے افلاطونی طرز کے حکما کی رائے بھی یہی ہے)۔

دنیا اور افعال انسانی کے متعلق اس رائے کے بالکل برعکس تصوف نے اس چیز کی مذمت کی جس کا تعلق دنیا (یعنی صرف مادّی دنیا) سے ہے ۔ صوفیہ اگر اس دنیا کو خدا تک پہنچنے کا محض ایک ذریعہ قرار دیتے تھے تو ان کے لیے یہ بھی ممکن تھا کہ اپنے نفس کی روحانی زندگی میں زیادہ سے زیادہ انغراق پیدا کرتے ہوئے محسوس کریں کہ وہ تخلّقوا باخلاق اللّٰہ سے بہرہ مند ہو رہے ہیں ۔ (قب L. Massignon: *La Passion d' al-Hallādj*، ۵۱۳ ببعد)۔

حکما کے دو مذاہب ہیں: یک قدیم اور نسبۃً زیادہ نو افلاطونی ۔ (مثلاً اخون الصّفاء کا) جن کا نظریہ یہ تھا کہ اس مادّی عالم کی تخلیق سے ایک سلسلۂ ارواح کا ظہور ہوا؛ دوسرا نسبۃً ارسطاطالیسی (ابن سینا اور بالخصوص ابن رُشد) جس کا کہنا یہ تھا کہ ذات الٰہیہ سے جب عقل اول کا ظہور ہوگیا تو اس عقل اور مادّی عالم کا نشو و نما بغیر کسی ابتدا یا مآل کے درجہ بدرجہ ہوتا رہتا ہے ۔ دونوں مذہبوں کے نزدیک خدا محض علت اولٰی ہے، جس کی فعّالیت اور اس عالم کے درمیان متعدد واسطے موجود ہیں۔

ان رجحانات کے متعلق راسخ العقیدہ مسلمانوں کا نظریہ مختلف زمانوں میں مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا ۔ معتزلہ کا عقیدہ خلق الافعال صرف ترمیم شدہ صورت ہی میں قبول کیا جا سکتا تھا ۔ انسان کی طرف خلق کے بجائے کسب (اشاعرہ) یا اختیار (بقول الماتُریدی) کی ایک صفت منسوب کی گئی ۔ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ کوئی عالَم، بغیر ابتدا کے بھی ممکن ہے، قطعاً رد کر دیا گیا، البتہ اس سے متعلق کُرات یا سپہروں کا جو نظریہ ہے، اسے تسلیم کر لیا گیا اور ارواح نجوم کی تعبیر ملائکۂ آسمانی کی شکل میں کی گئی ۔ برعکس اس کے تصوف سے رشتہ جوڑنا آسان تھا، کیونکہ تصوف نے ہمیشہ اس امر پر زور دیا کہ خدا کے سوا کوئی خالق نہیں ۔ صوفیہ مادّی دنیا اور انسان کی فعّالیت کی نسبت اس بات کو زیادہ اہمیت دیتے تھے کہ وہ خدا کی صورت پر بنایا گیا اور اس میں خدا نے اپنی روح پھونکی، (رک بہ مادّہ قضاء، اور قدر) (قب L. Massignon: *La Passion d' al-Hallādj*، ص ۵۹۹)۔

معتزلہ اور حکما کی اس کشمکش کے درمیان اہل السنت کے عقائد کی نشو و نما ہوئی اور جس میں ایک حد تک اس نے تصوف کی حمایت کی، اور اس کی سب سے زیادہ کامیاب شکل وہ ہے جسے مذہب اشاعرہ [رک بہ اَشعریہ] سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ اشاعرہ کے نزدیک اللّٰہ شروع ہی سے قادر مطلق ہے، وہ اپنی مشیّت کے مطابق جو چاہے اور جب چاہے پیدا کر سکتا ہے، لیکن ضروری نہیں کہ اسے پیدا کرے۔ اس نے جب مادّی دنیا کو خلق کیا تو اس کے ساتھ ہی زمان و مکان کی پابندیاں اس پر عائد کر دیں، وہ ہر لمحے دنیا کو نئے سرے سے خلق کرتا رہتا ہے ۔ پھر جہاں تک لفظ خلق کا تعلق ہے (بالخصوص قرآن کے لفظ خلق کا) اللّٰہ خالق ازلی ہے، لیکن اگر معتزلہ کے برعکس یہ کہا جائے کہ لفظ خلق قدیم ہے تو اس کے باوجود فعل خلق کے اعتبار سے خدا کے متعلق یہ ماننے میں تأمل ہوتا ہے کہ وہ ازل ہی سے خالق تھا، لہٰذا اس کی صفات الفعل (خَلْق وغیرہ) کو جن کی حیثیت محض زمانی روابط کی ہے، ذات الٰہیہ کی صفات ازلی سے ممیّز کیا جاتا تھا ۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو الماتُریدی کا نظام الٰہیات مذہب اشاعرہ سے مختلف ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ تکوین کی صفت وجود باری تعالٰی کی صفت ازلی میں شامل

ہے۔ بالفاظ دیگر یہ بڑی حد تک فلاسفہ ہی کی تعلیم ہے، اس لیے کہ کوئی علت معلول سے خالی نہیں، خدا نے چونکہ علت اولٰی کی حیثیت سے دنیا کو ازل ہی میں پیدا کر دیا تھا، لہٰذا وہ خالق ازلی ہے جس کے وجود اور افعال میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ اس عقیدے سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے اس کو بعض فلاسفہ اور بہت سے صوفیہ نے تو یقیناً اس مفروضے کے ذریعے دور کر لیا تھا کہ اپنی مخلوق کے ظہور سے پہلے ''خالق ازلی'' کی صفت اللہ تعالٰی میں موجود تھی (قب Massignon، کتاب مذکور، ص ۶۵۷)۔

الغزالی نے راسخ العقیدہ اشعری تعلیمات اور تصوف آمیز ادری غور و فکر میں ایک رشتہ قائم کر دیا۔ ایک طرف تو الغزالی قطعی طور پر کہتے ہیں کہ خدا نے اپنی مرضی سے دنیا کو ایک خاص وقت میں پیدا کیا۔ یہ محض اس کی رحمت تھی کہ اپنی ازلی اور مطلق مشیت سے اس دنیا کو پیدا کیا اور روز آخر تک پیدا کرتا رہے گا۔ افعال انسانی کا خالق بھی وہی ہے، انسان تو صرف کسب کا حامل ہے، لیکن پھر دوسری جانب وہ صوفیہ کے نظریات توسل کو بھی اپناتے ہیں، خدا اور انسان کے درمیان محض خالق اور مخلوق ہی کا رشتہ نہیں۔ دنیا عالم خلق (مثلاً المضنون الصغیر، ص ۱۷، [بنی اسرائیل] : ۸۷ کے متعلق؛ قب ۷ [اعراف] : ۷۲)، یعنی مادّی و مکانی دنیا اور عالم امر یعنی ملائکہ اور ارواح انسانی کی غیر مکانی دنیا (اول الذکر کو احیاء، ۳ : ۲۰ بعد میں ''عالم المُلک والشّہادۃ'' اور مؤخر الذکر کو ''عالم الغیب والملکوت'' بھی کہا گیا ہے) میں منقسم ہے۔ عالم ارواح کے ایک رکن کی حیثیت سے (المضنون الصغیر، دربارۂ حدیث کہ ''اللہ (یا رحمٰن) نے آدم کو اپنی صورت میں خلق کیا) انسان باعتبار اپنی ہستی، صفات اور افعال کے خدا سے مشابہ ہے۔ اس کا ارادہ جسم (عالم اصغر) میں ویسے ہی کام کرتا ہے جیسے خالق کا کائنات (عالم اکبر) میں۔ عالم محسوسات اور عالم ماورائے محسوسات میں اس امتیاز کے علاوہ الغزالی نے ایک سہ گونہ تقسیم بھی پیش کی ہے (الدُّرّۃ الفاخرۃ، ص ۴ بعد، قب [۵ [مائدہ] : ۱۷] وغیرہ جہاں [مُلْکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَہُمَا] ارض و سما کی بادشاہت اور جو کچھ ان کے درمیان ہے کا ذکر آیا ہے) : عالم دنیوی (یا الملک)، عالم ملکوتی اور عالم جبروتی (قب مادّۂ جبروت)۔ یوں انسان تین جہانوں کے باشندے کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے جو گویا جسم، نفس اور روح کی قدیم تثلیث کے مطابق ہیں جیسا کہ سماوی درجات روحانی کے نظام میں مذہب اذریت نے اس کو پروان چڑھایا۔ الغزالیؒ کے نزدیک روح انسانی جس کا تعلق خدا سے ہے، نہ صرف اس مادّی عالم اور فرشتوں اور جنوں کے روحانی عالم میں زندہ رہے گی بلکہ ملأ اعلٰی کے عالم روحانی میں بھی۔ بہر حال اس نظریے کا نشو و نما جاری رہا۔ ابن رشد (تہافۃ التہافۃ) نے اس کی مخالفت میں یہ نظریہ پیش کیا کہ عالم کی کوئی ابتدا نہیں اور [تعجب ہے کہ] کچھ علمائے دین (الرّازی ۰ ۵، ۳۹/ ۸، ۲، ۶ سے لے کر آگے تک) زیادہ تر مشائین کے خیالات کی پابندی کرتے رہے۔ پھر ابن عربی ایسے انتہا پسند صوفی نے تو ازلی الوجود ذات مطلق کے تصور میں حق (خالق) اور خلق (مخلوق) کا امتیاز ہی معدوم کر دیا (رک بہ الانسان الکامل)۔

مآخذ: متن میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ حسب ذیل تصانیف کا ذکر کیا جا سکتا ہے: (۱) M. Worms: *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpf[illegible] durch die arabischen*

Theologen (Beitr. Z. Gesch. d. Philos. des M. A.)، طبع Baeumker و v. Hertling، ۳ : ۲، Münster ۱۹۰۰ء)؛ (۲) A. Rohner : Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin، کتاب مذکور، ۱۱ : ۵، مونسٹر ۱۹۱۳ء؛ (۳) Tj. de Boer : Die Widersprüche der Philosphie nach al-Gazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd، سٹراس برگ (Strassburg) ۱۸۹۴ء؛ (۴) وهی مصنّف : De Wijsbegeerte in den Islam، در Volksuniversiteitsbibliotheek، ج ۱۰، Haarlem ۱۹۲۱ء؛ نیز رک به اللّٰه؛ [(۵) وَ وَ ع بذیل مادّه؛ (۶) ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن، جلد اوّل، تفسیر سورۂ فاتحه].

(TJ. DE BOER [و اداره])

* **خُلْق** : رک به اَخْلاق .

* **خُلْم** : ایک مقام کا نام، جو بَلْخ سے دو مرحلے (دس فرسخ) کے فاصلے پر، مشرق کی سمت میں، بدخشاں کو جانے والی سڑک پر واقع ہے۔ ابن خُرداذبه اس مقام کو جو بلخ اور خلم کے درمیان نصف راستے پر واقع ہے ولاری لکھتا ہے : برنز A. Burnes نے خلم اور بلخ کے قدیم شہر کے درمیانی فاصلے کا اندازہ چالیس میل کیا ہے۔ قرون وُسطٰی کے جغرافیه‌نویس خلم سے سِمنجان، وَرْنیز (یا وَرْوالیز) اور بہار تک بالترتیب مندرجۂ ذیل فاصلے لکھتے ہیں: دو دن (الاِصْطَخْری اور المَقْدِسی، لیکن بقول یاقوت پانچ دن)؛ دو دن؛ چھے فرسخ (ابن خُرداذبه، لیکن ابن جعفر : کتاب الخراج کے اقتباس کی رو سے سات فرسخ۔ علاوہ ازیں اس میں سواحی سے خلم تک کا فاصله تین فرسخ دیا گیا ہے).

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۴۰۰؛ ۳۲۹، ۳۶۵ و ۳ : ۱۳۲، ۵۱۸؛ و ۴ : ۹۱۸؛ (۲) Bibl. Geogr. Arab.، طبع ڈخویه، ۱ : ۲۷۵، ۲۸۶ و ۲ : ۲۲۳؛ ۳ : ۹۱، ۲۹۶، ۳۰۲، ۳۴۰، ۳۳۶ و ۵ : ۲۲۲ و ۷ : ۲۸۸؛ (۳) حمداللّٰه المستوفی : نزهة القلوب، طبع Le Strange، ۱ : ۱۴۷، ۲۳ و ۲ : ۱۴۰، ۲۰۶؛ (۴) Ritter : Erdkunde، ۷ : ۲۵۵ ببعد، ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۱، ۳۸۷ ببعد، ۴۸۶ ببعد، ۸۰۳ ببعد، ۸۰۸، ۸۱۰ و ۸ : ۱۱، ۲۱۸؛ (۵) W. Moorcroft و G. Trebeck : Travels، لنڈن ۱۸۴۱ء، ۲ : ۳۹۶، ۴۰۹، ۴۱۲، ببعد ۴۱۵، ۴۱۷ (تاش قورغان)، ۴۲۰ (وهی لفظ)، ۴۲۶ (وهی لفظ)، ۴۲۹ وغیره، ۴۴۱، ۴۴۸ وغیره؛ (۶) A. Burnes : Travels into Bokhara، طبع جدید، لنڈن ۱۸۳۹ء، ۲ : ۱۷۷ ببعد، ۱۹۹ ببعد، ۲۰۸ و ۳ : ۱۷۶، ۲۰۱، ۲۷۵ ببعد؛ (۷) Sprenger : Die Post-und Reiserouten des Orients، ۱ (۱۸۶۴ء) : ۴۷؛ (۸) Barbier de Meynard : Dictionnaire .... de la Perse، ص ۲۱۱؛ (۹) Howorth : History of the Mongols، ۳ : ۲، ۸۵۳ وغیره؛ (۱۰) Grundr. der Iran. Phil.، ۲ : ۴۸۵، ۴۷۴؛ (۱۱) Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۴۲۷، ۴۳۳؛ (۱۲) Marquart : Ērānšahr، ص ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۲۱۸ ببعد، ۲۲۸ وغیره، ۲۳۱ ببعد، ۲۳۷.

(V. F. BUCHNER [تلخیص از اداره])

* **خَلْوَة** : خَلْوَتی، خَلْوتیه وغیره؛ رک به تصوف.

* **خَلُوط** : (صحیح : الخُلْط)، شمال مغربی مرّاکش کا ایک عرب قبیله۔ فصیح عربی میں اس کا نام خُلْط ہے جو باقاعدہ تحریف سے عوام کی بولی میں خُلوط ہو گیا ہے، تاہم اس لفظ کی اصلی شکل صفت نسبتی خُلْطی (مؤنث : خُلْطیه) میں موجود ہے.

الخلط، جو شمالی افریقه میں بنو هلال کے حملے کے ساتھ پانچویں صدی هجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں آئے، مخلوط النسل عربوں کے اس گروہ کا ایک حصه تھے جو ان میں سے ایک کے مورث اعلٰی کے نام

پر جُشم کہلاتا تھا۔

مآخذ: یہاں ان سب تصانیف کا ذکر کیا جاسکتا ہے جن میں شمال مغربی افریقہ کی تاریخ پر عربوں کے دوسرے حملے کے بعد سے بحث کی گئی ہے: (۱) M. M. Michaux Bellaire و Salmon: *Les Tribus Arabes de la Vallée du Lekhous*، در *Archives Marocaines*، ج ۴، ۵، ۶، پیرس ۱۹۰۷ء، میں الخلط کے علاقے، نسلوں، نظام حکومت، سیاسی حیثیت اور اس کے مختلف حصوں کا بہت مفصّل ذکر کیا ہے؛ [(۲) القلقشندی: نہایة الارب، بذیل مادّہ؛ (۳) ابن خلدون: تاریخ، ۶: ۲۱، ۲۹، ۳۰؛ (۴) وَ اُ، ع، بذیل مادّہ].

(A. Cour [تلخیص از ادارہ])

- **خلیفہ**: رک بہ خلافت؛ ریاست۔

- **خلیفہ شاہ محمد**: مجموعۂ خطوط فارسی جامع القوانین یا انشاے خلیفہ کا مصنف۔ یہ کتاب اس وقت لکھی گئی جب وہ قنوج میں بحیثیت طالب علم مقیم تھا۔ اس نے اپنے دوستوں کی فرمائش پر اسے ۱۰۸۵ھ / ۱۶۷۴-۱۶۷۵ء میں مرتّب کیا۔ اس کتاب کو برصغیر پاکستان و ہند میں بہت قدر کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور وہ کئی بار طبع ہو چکی ہے۔

مآخذ: Rieu: *Cat. of Pers. Mss. in the British Museum*، ۱: ۴۱۳۔

(وَ اُ، لائڈن، بار اوّل)

- **خلیل**: المَلک الاَشرف صلاح الدّین، سلطان قلاؤون کا دوسرا بیٹا۔ ۶۸۹ھ / ۱۲۹۰ء میں قلاؤون کی موت پر اس کے سلطان ہونے کا اعلان کیا گیا۔ اس نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ اپنے باپ کے دربار کے ان سب بڑے بڑے عمّال کو برخاست کر دیا جن سے اس کے تعلقات خراب تھے، مگر اس نے اپنے باپ کی خارجی حکمت عملی کو جاری رکھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ شام میں صلیبی حملہ آوروں کا خاتمہ کر دیا جائے۔ اس نے عکّے کا محاصرہ کرنے کا دوبارہ تہیّہ کیا۔ بڑی احتیاط سے تیاری کرنے کے بعد وہ ایک جرار لشکر لے کر اس شہر پر حملہ آور ہوا۔ محصورین بہادرانہ مدافعت اور قبرص سے براہ سمندر مدد پہنچنے کے باوجود یہاں زیادہ دنوں تک مقابلہ نہ کر سکے۔ سب سے پہلے شہر پر قبضہ ہوا، اس کے بعد صلیبی جنگجوؤں کے برجوں کو مسخر کیا گیا، جن کے استحکامات کو خاص طور پر بہت زیادہ مضبوط کیا گیا تھا۔ شہر کے مردوں کو قتل کر دیا گیا اور عورتوں اور بچوں کو مصر بھیج دیا گیا، مگر بعد میں عورتوں کو قبرص جانے کی اجازت دے دی گئی۔ دوسرے شہر، جو اس وقت تک صلیبی سپاہیوں کے قبضے میں تھے، کوئی قابل ذکر مدافعت پیش نہ کر سکے۔ صیدا، صُور، عَثلیث، حَیفا اور بیروت نے بھی ہتیار ڈال دیے۔ مؤخر الذکر شہر کی طرف سے چونکہ خود ہتیار ڈالنے کا اعلان ہوا تھا اس لیے اوروں کی طرح اسے تباہ نہیں کیا گیا۔ جو عیسائی باشندے ترک وطن پر رضامند نہ تھے، انھیں جزیے کی ادائی کا حکم ہوا۔ دمشق میں ایک مہینے تک جشن منایا گیا اور ملک شام کو آزادی دلانے کا سہرا ہمیشہ کے لیے سلطان کے سر بندھ گیا۔ اس کے بعد خلیل نے عراق میں تاتاریوں کے خلاف جنگ کرنے کی تیاری کی، مگر اس نے ان کے قلعے ‘‘قلعة الرّوم’’ پر قبضہ کرنے ہی پر اکتفا کیا۔ آرمینیا کے بادشاہ نے خطرہ محسوس کر کے شہر سلطان کے حوالے کر کے اپنے ملک میں امن قائم رکھا۔ خلیل اپنے باپ کی اس تجویز پر عمل پیرا رہا کہ شام کے شہروں کی قلعہ بندی کی جائے اور ان کو ترقی دی جائے۔ حلب، بَعلبک اور دمشق کے قلعوں اور طرابلس کی مسجد جامع میں اس کا نام بطور تعمیر کنندہ کے کندہ ہے۔ ان جنگی کارناموں کے باوجود وہ نخوت پسند اور

درشت خو تھا اور اس کے امرا اس کی سخت گیری سے نالاں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اعیان امرا زیادہ دنوں تک اس کی حکومت برداشت نہ کر سکے۔ انھوں نے سلطان کو قتل کرنے کی سازش کی؛ چنانچہ ۶۹۳ھ / ۱۲۹۳ - ۱۲۹۴ء میں جب وہ بالائی مصر میں شکار کھیلنے گیا تو انھوں نے موقع پا کر اسے مار ڈالا۔ اس طرح یہ قابل اور مستعد سلطان صرف چار سال حکومت کر سکا۔ چونکہ اس نے صرف دو بیٹیاں چھوڑی تھیں، اس لیے تخت اس کے چھوٹے بھائی محمد کے حصے میں آیا۔

مآخذ: (۱) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۴: ۱۷۳ تا ۱۹۰؛ (۲) Quatremère: *Histoire des Sultans mamlouks*؛ (۳) M. Reinaud: *Extraits des historiens arabes*، پیرس ۱۸۲۹ء، ص ۵۶۹ تا ۵۷۶؛ (۴) ابن تغری بردی: المنہل الصافی، وی انا عربی مخطوطہ، عدد ۹۲۳ ب (۱)، ورق ۳۱۷ الف۔

(M. SOBERNHEIM [و تلخیص از ادارہ])

* **خلیل بن اسحٰق**: بن موسٰی بن شعیب ابو المودّۃ ضیاء الدین المعروف بہ ابن الجُندی، جنھیں الجزائر میں عام طور سے سیدی خلیل کہتے ہیں؛ مصر کے ایک بڑے مالکی فقیہ، جنھوں نے قاہرہ میں ۱۳ ربیع الاوّل ۷۷۶ھ/۲۲ اگست ۱۳۷۴ء کو (اور ایک اور بیان کے مطابق ۷۶۷ یا ۷۶۹ھ میں) وفات پائی۔

انھوں نے ابن عبد الہادی، الرّشیدی اور خصوصاً عبد اللہ المنوّفی سے تعلیم پائی۔ ان کے والد حنفی تھے۔ وہ بھی حنفی مسلک کے تھے، مگر المنوّفی کے کہنے سے انھوں نے مالکی طریقہ اختیار کیا۔ ۷۴۹ھ/۱۳۴۸ء میں جب مؤخر الذکر کا انتقال ہو گیا تو خلیل نے خود الشیخونیہ مدرسے میں تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ انھوں نے الحرس المظفّر میں بھی ملازمت کی اور اس حیثیت سے اسکندریہ کو عیسائیوں کے ہاتھ سے چھیننے میں حصہ لیا (۷۶۷ھ/۱۳۶۵ - ۱۳۶۶ء)۔ اس کے بعد انھوں نے گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی اور اپنا وقت مطالعے اور رفاہ عامہ کے کاموں میں صرف کیا۔ وہ حج کرنے مکۂ معظمہ گئے اور مدینۂ منورہ میں بھی کچھ وقت گزارا۔ فقہی نقطۂ نظر سے وہ اپنے استاد و رہنما ابن الحاجب کی طرح فقہ کے اس مکتب فکر کی نمائندگی کرتے ہیں جو مالکی مسلک میں کسی حد تک مصر اور المغرب کے شافعی رجحانات سے متأثر ہے۔ ان کی تصنیف المختصر باوجود اختصار کے، جو ابہام کی حد تک ہے، فقہ کا ایک ایسا دستور العمل ہے جس کا الجزائر میں سب سے زیادہ مطالعہ ہوتا رہا ہے اور اب بھی ہوتا ہے۔ یہ کتاب ۱۸۵۵ء میں پیرس سے شائع ہوئی اور ۱۸۸۳ء تک برابر طبع ہوتی رہی۔ ۱۹۰۰ء میں G. Delphin نے اس کی ایک نئی طبع پیرس سے شائع کی۔ E. Fagnan نے ۱۸۸۳ء کی طبع پر مبنی *Concordances du Manuel de droit*، الجزائر ۱۸۸۹ء، شائع کی۔ Dr. Perron نے اس کا اچھا خاصا ترجمہ کیا ہے، جس میں اس نے متن اور شرح دونوں کو مجتمع کر دیا ہے: *Précis de jurispr. musulm. ou Principes de législ. Musulm. Civile et relig. selon de rite malékites*، پیرس ۱۸۴۸ء تا ۱۸۵۴ء۔ اس کے بعد کئی جزوی ترجمے ہوئے: Cherbonneau و Sautayra: *Du Statut personnel et des Successions*، پیرس ۱۸۷۳ تا ۱۸۷۴ء؛ Seignette: *Code Musulman par Khalil, rite malékite.- Statut réel*، قسطنطینہ ۱۸۷۸ء؛ Fagnan: *Le Djihad ou Guerre Sainte*، الجزائر ۱۹۰۸ء؛ وہی مصنف: *Mariage et répudiation trad. avec comment.*، الجزائر ۱۹۰۹ء۔

خلیل بن اسحٰق کی دوسری تصانیف میں حسب ذیل کتابیں بتائی جاتی ہیں: (۱) التوضیح، ابن الحاجب کی المختصر کی شرح، در المکتبۃ الاھلیۃ، الجزائر،

عدد ۱۰۷۷ تا ۱۰۸۳؛ (۲) کتاب المناسک، در موزۂ بریطانیہ، فہرست، ۲: عدد ۳۵۹، نیز در المکتبۃ الخدیویۃ، فہرست، ۳: ۱۸۳؛ (۳) مناقب الشیخ عبداللہ المنوفی، اپنے استاد کے سوانح حیات، در المکتبۃ الخدیویۃ [موجودہ نام دار الکتب المصریہ، قاہرہ]، فہرست، ۵: ۱۵۹؛ (۴) ضبط الموجہات و تعریفہا، در المکتبۃ الخدیویۃ، فہرست، ۷: ۲۷۸۔

مآخذ: (۱) السیوطی: حسن المحاضرہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۱۷؛ (۲) المقری: *Analectes*، ۲: ۱۲۰؛ (۳) ابن فرحون: الدیباج، فاس ۱۳۱۶ھ، ص ۱۱۷؛ (۴) احمد بابا: نیل الابتہاج، فاس ۱۳۱۷ھ، ص ۹۵ (اسے پہلی بار المختصر، طبع پیرس، کے شروع میں نقل کیا گیا، جس کا فرانسیسی ترجمہ Fagnan نے اپنی تالیف *Mariage et répudiation* میں کیا۔ دوسری بار ابن مریم نے البستان، الجزائر ۱۳۲۵ھ، ص ۹۶ میں اور Provenzali نے البستان کے ترجمے، الجزائر ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۳، میں شائع کی۔ تیسری بار Vincent کے ترجمے میں طبع ہوئی، در *Études sur la loi musulm*، پیرس ۱۸۴۲ء، ص ۶۴)؛ (۵) وہی مصنف: الکفایہ (الجزائر کے مدرسے کا قلمی نسخہ)، ورق ۴۴ ب؛ (۶) Morand: *Le droit musulm. algér. (rite malékite). Ses origines*، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۷) براکلمان: *Gesch der Arab Litt.*، ۲: ۸۳؛ (۸) Huart: *Litt. Arabe*، ص ۳۳۰؛ (۹) محمد بن شنب: *Étude sur les pers. ment. dans l'idjāza du Cheikh Abd el Qādir al Fāsī*، پیرس ۱۹۰۷ء، عدد ۲۹۳؛ [(۱۰) الدرر الکامنہ، ۲: ۸۶؛ (۱۱) آداب اللغۃ، ۳: ۲۳۱؛ (۱۲) معجم المطبوعات، ص ۸۲۵؛ (۱۳) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ۲: ۳۶۴]۔

(محمد بن شنب)

٭ **خلیل آفندی زادہ**، محمد سعید آفندی، جس کا شمار سلطان محمد اوّل (۱۷۳۰ تا ۱۷۵۴ء) کے زمانے کے علما میں ہوتا ہے۔ وہ برگلی خلیل آفندی کا بیٹا تھا، جسے دو بار آناطولی کا قاضی عسکر بنایا گیا تھا۔ اس نے ابتدائی تعلیم اپنے باپ سے حاصل کی۔ اس کے بعد حسب معمول مدرسے کے نصاب کی تکمیل کی اور ۱۱۳۵ھ/ ۱۷۲۲-۱۷۲۳ء میں ینی شہر کے ملّا کی حیثیت سے اپنی زندگی کی ابتدا کرتے ہوئے علما کے بہت سے مراتب اور درجوں کو عبور کرتا ہوا بلند ترین منصب پر پہنچا اور ۱۱۶۲ھ/ ۱۷۴۹ء میں شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز ہو گیا؛ تاہم ۱۷۵۰ء میں دس مہینے کے اندر ہی اپنے سخت رویّے اور خود رائی کی بدولت برخاست ہو کر بورسہ میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں اس نے ۱۱۶۸ھ/ ۱۷۵۴-۱۷۵۵ء میں وفات پائی اور امیر سلطان کے مزار کے قریب دفن ہوا۔

وہ ایک مسلّمہ عالم، ایک مشاق ادیب اور اپنے عہدے کے جملہ فرائض کے لیے بہت موزوں تھا۔ ایک شرح کے علاوہ اس نے عینی (م ۷۶۲ھ) کی تاریخ کے ایک حصّے کا ترکی ترجمہ بھی چھوڑا ہے۔ اس کے بیٹوں اور پوتوں میں کئی نامور دینی عالم ہوئے ہیں۔

مآخذ: (۱) رفعت آفندی: دوحۃ المشایخ، قسطنطینیہ بلا تاریخ، چاپ سنگی، ص ۹۷؛ (۲) سامی بک: قاموس الاعلام، قسطنطنیہ ۱۳۰۸ھ، ۳: ۲۰۵۶؛ (۳) ثریا: سجلّ عثمانی، قسطنطنیہ ۱۳۱۱ھ، ۳: ۲۸۔

(TH. MENZEL)

٭ **خلیل اللہ**: رک بہ ابراہیمؑ۔

٭ **خلیل پاشا**: ترکی کے تین وزراے اعظم کا نام:

(۱) جندرلی خلیل پاشا: مراد ثانی کے عہد میں؛ رک بہ جندرلی۔

(۲) قیصریلی خلیل پاشا، احمد اول اور مراد رابع کے زمانے میں وزیر اعظم تھا۔ وہ پیدائشی اعتبار سے ارمن تھا (منجم باشی: سجلّ عثمانی، ۲: ۲۸۶، کا یہ بیان کہ وہ مرعش سے آیا تھا، صحیح نہیں)

اور قیصریہ کے قرب و جوار میں ایک گاؤں رشوان میں پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ پیدائش نہیں ملتی، مگر ۱۵۶۰ء کے قریب ہو گی۔ دربار میں اس نے ایچ اوغلان کے طور پر تعلیم پائی اور پھر باز سدھانے والوں کی جماعت میں داخل ہو کر ”طوغانجی باشی“ ہو گیا اور اسی حیثیت سے وہ سلطان محمد کے مقرب حاشیہ نشینوں میں شامل ہو کر ہنگری کی ۱۵۹۶ء کی جنگ میں شریک ہوا۔ ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۷ء میں وہ ینی چری کا آغا ہو گیا اور وزیر اعظم مراد کی ماتحتی میں اس نے آناطولی میں باغیوں کے خلاف جنگ میں بہت بہادری دکھائی۔ اگلے سال خلیل کا تقرر قپودان پاشا کی حیثیت سے حافظ احمد پاشا [رک بآں] کی جگہ ہو گیا۔ اس عہدے پر وہ بہت کامیاب رہا اور اس نے مالٹا اور فلورنس کے بہت سے جہاز پکڑے، مثلاً ۱۰۱۸ھ/۱۶۰۹ء میں اس نے قبرص کے قریب مالٹا والوں سے ان کا ایک بڑا بادبانی جہاز چھینا، جس کا نام ترکوں کے یہاں قراجہنم (= سیاہ دوزخ) تھا (یورپ میں اسے "Red Galleon" کہتے تھے)۔ اس کامیابی کی بدولت اسے وزیر کا درجہ حاصل ہو گیا۔ ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء کے اختتام سے ۱۰۲۲ھ/۱۶۱۳ء تک اس کی جگہ اوکُوز محمد پاشا نے، جو ”داماد“ (سلطانی) ہو گیا تھا، قپودان رہا۔ مؤخر الذکر کو ہسپانویوں نے اس وقت شکست دے دی جب کہ وہ مصری جہازوں کو قسطنطنیہ لے جا رہا تھا۔ اب خلیل کو دوبارہ امیر البحر اعظم بنا دیا گیا۔ ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۴ء میں وہ ایک بڑی مہم پر روانہ ہوا۔ پہلے اس نے مالٹا پر حملہ کیا؛ پھر افریقہ میں طرابلس گیا اور وہاں اس نے ایک غاصب ”سفر داعی“ کو گرفتار کر کے اسے قتل کر دیا۔ اپنی امیر البحری کے زمانے میں خلیل نے بہت زیادہ سیاسی سرگرمی دکھائی اور ہسپانیہ کے خلاف ہالینڈ اور مراکش سے وفاق قائم کرنے کی سعی کی۔ اس نے ولندیزیوں کو ہمّت دلائی کہ وہ ”باب عالی“ سے اپنے تعلقات بڑھائیں؛ چنانچہ جب ۱۶۱۲ء میں ہالینڈ کا سب سے پہلا سفیر ہاگا Haga وہاں پہنچا تو خلیل اس کا بہت زبردست حامی بن گیا اور اس کے بعد ہمیشہ اس نے ولندیزی مفاد کی حمایت کی؛ تاہم اس کا مجوزہ وفاق حقیقت کا جامہ نہ پہن سکا۔

محرّم ۱۰۲۶ھ/جنوری ۱۶۱۷ء میں وہ اوکوز پاشا کی جگہ، جو ایران سے جنگ میں ناکام رہا تھا، وزیر اعظم مقرر ہوا۔ اس سے مؤخر الذکر کے قائم مقام اِتْبِکْجی زادہ کو بہت مایوسی ہوئی۔ اسی سال فروری میں اس نے دارالسلطنت میں ان عیسائی سفیروں کی حمایت کر کے اپنی آزاد خیالی کا ثبوت دیا جن پر علما ”خراج“ لگانے کی کوشش میں تھے؛ اس نے اس بات کی مخالفت کی۔ اسی سال آسٹریا کے سفیر Count Czernin نے اپنی گفت و شنید کے ناکام رہنے پر قسطنطنیہ کو چھوڑ دیا اور ماہ رمضان (ستمبر) میں پولینڈ کے معاہدے کے مبادیات پر بُوسا Busa میں دستخط ثبت ہو گئے۔ خلیل کے بارے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ وینس (بندق) ہالینڈ، فرانس اور انگلستان سے اچھے تعلقات قائم کرنے میں زیادہ دلچسپی لیتا تھا اور الجزائر کے بحری قزّاقوں کو رام کرنے کا بھی متمنی تھا۔ اس نے ان واقعات کے سلسلے میں احمد اوّل کی موت ۲۳ ذوالقعدہ ۱۰۲۶ھ/۲۲ نومبر ۱۶۱۷ء کے بعد سے زیادہ حصہ نہیں لیا۔ مصطفیٰ اوّل (احمد اوّل کے بعد) تخت پر بٹھایا گیا اور اس کے تین مہینے بعد یکم ربیع الاوّل ۱۰۲۷ھ/۲۶ فروری ۱۶۱۸ء کو عثمان ثانی نے اس کی جگہ لی۔ ۱۶۱۸ء کی ابتداء میں اس نے اس فوج کی سرکردگی کی جو ایران بھیجی گئی تھی۔

ترکی فوج کے هراول دستے کو سراو Saraw کے میدان میں شکست هوئی، مگر خلیل نے اردبیل کے خلاف چڑھائی کر کے شاہ کو ایک صلح نامه پر مائل کر لیا؛ چنانچه ۶ شوال ۱۰۲۷ھ / ۲۶ ستمبر ۱۶۱۸ء کو انھیں شرائط پر جو صلحنامے میں تھیں اسی میدان میں دستخط هو گئے ـ جب وہ دارالسلطنت واپس پہنچا تو اسے وزیر اعظم کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا بلکه اسے اسکودار کے شیخ محمود کے هاں پناہ لینی پڑی، جن کا وہ شاگرد تھا (یکم صفر ۱۰۲۸ھ / ۱۸ جنوری ۱۶۱۹ء) ـ عثمان نے خلیل کو اس لیے مورد ملامت ٹھیرایا که اس نے احمد کی وفات کے بعد فوراً هی اس کے تخت پر بیٹھنے میں مدد کیوں نه دی، مگر شیخ محمود کی سفارش سے سابق وزیر اعظم کو تیسری بار ''قپودان پاشا'' مقرر کیا گیا ـ ۱۶۲۱ء میں چند ماہ کے وقفے کے ساتھ وہ اس منصب پر کامیابی سے فائز رها ـ مئی ۱۶۲۲ء میں عثمان ثانی کو ینی چری سپاهیوں نے قتل کر دیا اور مصطفٰی پھر تخت پر بیٹھا ـ ینی چری اور ان کے افسروں کے خون ریزی اور انقلاب کے زمانے میں جو اس واقعے کے بعد شروع هوا، خلیل نے ان کے ساتھ کوئی همدردی نہیں کی اور تین بار وزیر اعظم کے اس عہدے کو قبول کرنے سے انکار کیا جو اسے الوالده سلطان نے پیش کیا (۵ فروری ۱۶۲۳ء) ـ اس کے دو مہینے قبل ینی چری نے اس کے خلاف ایک مظاهرہ کیا اور انھوں نے اس پر یه الزام لگایا که اس نے ان کے دشمن ابازا پاشا کو پناہ دی هے ـ اس کے باوجود اس کا اثر بہت زیادہ تھا اور دسمبر ۱۶۲۲ء میں اس نے پولینڈ کے سفیر کی پولینڈ کے خلاف مظاهروں کے دوران میں حمایت کی اور اسے پناہ دی ـ مگر جب میر (Mere) حسین پاشا وزیر اعظم مقرر هوا تو اس کو ''قپودان پاشا'' کے عہدے سے علٰحدہ کر دیا گیا اور مُلغارا میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں وہ اپریل ۱۶۲۳ء میں پہنچا، گو اس کارروائی کی بھی کچھ مخالفت هوئی، خاص طور سے سپاهیوں کی جانب سے، کیونکه وہ اس زمانے کے بقید حیات وزیروں میں سے سب سے زیادہ هر دل عزیز تھا ـ ابازا پاشا، جس نے ارزروم میں حکومت کے خلاف اس لیے بغاوت کی تھی که وہ عثمان کی موت کا انتقام لینا چاهتا تھا، ابتدا میں وہ خلیل کی حفاظت و حمایت میں تھا، جس نے ''قپودان'' کی حیثیت سے اسے ایک (جنگی جہاز) کی کمان دے رکھی تھی، اور وزیر اعظم کی حیثیت سے اسے مرعش کا گورنر بنا دیا تھا ـ اس کی بغاوت بہر حال خلیل کے مشورے کے خلاف تھی ـ مصطفٰی کے تخت سے اتارے جانے (۴ ذوالقعدہ ۱۰۳۲ھ / ۳۰ اگست ۱۶۲۳ء) اور مراد رابع کے تخت نشین هونے کے تین سال بعد تک جب ابازا کی بغاوت جاری رهی تو اس بنا پر خلیل کو دوبارہ وزیر اعظم بنایا گیا ـ یه تقرر حافظ احمد پاشا [رک بآن] کی جگه هوا اور اس کا اعلان بڑے بڑے علما کی موجودگی میں ایک بڑی جماعت کے سامنے هوا ـ یه امید کی جاتی تھی که وہ اپنے قدیم مولٰی (متوسل) کو مصالحت کی ترغیب دے سکے گا اور اسے رام کر سکے گا (دسمبر ۱۶۲۶ء) ـ تین دن کے بعد اس نے باسفورس کو عبور کیا، اپنے پرانے دوست شیخ محمود سے ملا اور مارچ ۱۶۲۷ء میں حلب میں وارد هوا ـ جولائی میں فوج دیار بکر گئی ـ پہلے تو اُخسخه کے خلاف ایک مہم روانه کی گئی جہاں ایرانیوں سے خطرہ تھا اور اسی دوران میں خلیل نے ابازا کی اطاعت حاصل کرنے اور اس مہم میں اس کی امداد بھی حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر ابازا نے فریب کا شبه محسوس کرتے هوئے انکار کر دیا اور شروع میں مصالحانه رویه اختیار کر کے بعد میں اس نے ارزروم میں ینی چری کا قتل عام کر دیا ـ اب خلیل کو مجبوراً اس کے

خلاف فوج کشی کرنا پڑی اور ستمبر میں اس نے ارزروم کا محاصرہ شروع کر دیا لیکن ستر دن بعد سخت قسم کا موسم سرما شروع ہو گیا۔ فوج کو مجبوراً توقات کو لوٹنا پڑا اور برف اور سردی کی وجہ سے سخت نقصانات برداشت کرنا پڑے۔ یہ مہم خلیل کی برخاستگی کا سبب بن گئی؛ آخر وہ قسطنطینیہ واپس آیا جہاں اس کی حیثیت بطور وزیر برقرار رہی (یکم شعبان ۱۰۳۷ھ/ ۶ اپریل ۱۶۲۸ء)۔ دوسرے سال (۱۰۳۹ھ/ ۱۶۲۹ء) وہ فوت ہو گیا۔

یوروپین اور ترک مصنّفین دونوں نے خلیل پاشا کی اعتدال اور انصاف پسندی کی تعریف کی ہے۔ اس کی شخصیت، دیگر ہم عصر ترکی مدبّرین کے مقابلے میں بہت بہتر تھی جو تقریباً سب کے سب غیر فطری موت مرے۔ خلیل کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ وہ مذہبی آدمی تھا اور اس وجہ سے محمود سقوطروی سے اس کی دوستی تھی۔ اس نے قسطنطینیہ میں ایک مسجد بھی محمد فاتح کی مسجد کے قرب میں تعمیر کرائی۔ خلیل پاشا کی ایک گمنام مصنف کی لکھی ہوئی سوانح حیات بھی ہے جس کا عنوان ہے تاریخ خلیل پاشا یا غزا نامۂ خلیل پاشا۔ اس کا وہ مخطوطہ جسے von Hammer نے استعمال کیا تھا ویانا کے قومی کتب خانے میں ہے (Flügel : *Die Arab. Pers. u. Turk. Handschriften der K. K. Hofbibliothek*، در Wien، ۲ : ۲۵۳، ۲۵۴)۔

مآخذ : (۱) تاریخ نعیما، قسطنطینیہ ۱۱۴۷ھ، ۱ : ۲۷۸، ۳۱۳ بعد، ۳۲۴ بعد، ۳۳۳، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۴۴، ۴۰۳؛ (۲) پیچوی تاریخ (*Pečewi Ta'rikh-i*)، قسطنطینیہ ۱۲۸۳ھ، ۲ : ۳۳۳، ۳۶۸ بعد، ۴۰۸ بعد؛ (۳) حاجی خلیفہ : تحفۃ الکبار، قسطنطینیہ ۱۱۴۱ھ، ورق ۴۶ بعد، ۹۳؛ (۴) منجّم باشی : صحائف الاخبار، قسطنطینیہ ۱۲۸۵ھ، ۳ : ۶۷۷؛ (۵) عثمان زادہ : حدیقۃ الوزراء، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۶۲؛ (۶) von Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، پسٹ Pest ۱۸۲۹ء، ج ۴ و ۵، نیز دیکھیے اشاریہ؛ (۷) *Brouwen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel*, verzameld door Dr. K. Heeringa, s-Gravenhage، ۱۹۱۰ء، دیکھیے اشاریہ)۔

(۳) ارناؤد [ارناؤود] خلیل پاشا احمد سوم کے ماتحت وزیر اعظم۔ وہ اِنبصان کا باشندہ اور البانوی نسل سے تھا۔ اس کی پیدائش ۱۶۵۵ء کے قریب ہوئی اور بستانجی دستۂ فوج میں شامل ہو گیا، کیونکہ وہاں اس کا بڑا بھائی سِنان آغا بستانجی باشی تھا۔ کچھ دنوں بغداد میں ملازمت کرنے کے بعد وہ قسطنطینیہ ''خاصکی'' [محافظ سلطانی] کی حیثیت سے واپس آیا اور ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء میں جب آسٹریا سے جنگ چھڑنے کی تیاری ہو رہی تھی، اسے ارز روم کا بیلربے مقرر کیا گیا اور اس لیے نیش Nish بھیجا گیا کہ وہ اس جگہ کی قلعہ بندی کرے۔ چھے مہینے کے بعد خلیل دیار بکر کا بیلربے ہو گیا اور شعبان میں (یکم جولائی ۱۷۱۶ء کو) جب وزیرِ اعظم علی پاشا داماد [رک باں] بلغراد میں آسٹریا کی مہم کے لیے داخل ہوا تو اسے اس شہر کی کمان مل گئی۔ علی [پاشا] کے پٹروردائن Peterwardein کی جنگ (۵ اگست ۱۷۱۶ء) میں شہید ہو جانے کے بعد سلطان نے خلیل کو وزیر اعظم بنا دیا اور سلطان کا منظورِ نظر اور آئندہ ہونے والا وزیرِ اعظم ابراہیم داماد [رک باں] اس کا قائم مقام ہو گیا۔ لیکن مؤخر الذّکر ہر طرح اس سے بہت زیادہ صاحب اثر تھا۔ جب تیمسوار Temesvár ہاتھ سے نکل گیا (۱۳ اکتوبر)، تو فوجی بغاوت کا خطرہ پیدا ہو گیا اور فوج ادرنہ واپس آ گئی۔ دوسرے سال جنگ پھر سے شروع کی گئی اور خلیل بلغراد تک بڑھ گیا۔ جہاں آسٹریا کی فوج Eugen of Savoy کی

ماتحتی میں ترکوں کا پہلے ہی سے انتظار کر رہی تھی۔ بلغراد کی جنگ (۱۶ اگست ۱۷۱۷ء) میں خلیل کو مکمل شکست ہوئی جس کا زیادہ تر سبب خود اس کی اپنی نااہلیت اور اس کے مشیروں کی نااہلیت تھی۔ بلغراد پر آسٹریا والوں کا قبضہ ہو گیا اور ترک نِش کو لوٹ گئے۔ خلیل کو ۱ دسمبر ۱۷۱۷ء میں برخاست کر دیا گیا۔ اس نے اپنے کو دو سال تک پوشیدہ رکھا؛ اس کے بعد دوبارہ سلطان اس پر مہربان ہو گیا۔ ۱۱۳۳ - ۱۱۴۰ھ / ۱۷۲۱ء - ۱۷۲۷ء کے دوران میں وہ متی لین Mytilene میں جلا وطن رہا۔ اس کے بعد اسے یکے بعد دیگرے یونان اور افریقہ میں کئی شہروں کی کمان دی گئی۔ ۱۱۳۶ھ / ۱۷۲۳ - ۱۷۲۴ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نرم مزاج پرہیزگار اور نیک آدمی تھا مگر اس کو بہت کم شہرت حاصل ہوئی، یہاں تک کہ یورپی مؤرخین نے جب بلغراد کی جنگ کا حال لکھا تو انہیں اس کی موجودگی کا بھی علم نہ تھا۔

مآخذ: (۱) تاریخ راشد، قسطنطینیہ ۱۲۸۲ھ، ۴: ۲۶۳، ۲۸۲ ببعد، ۳۵۲ ببعد، ۳۶۲ ببعد؛ (۲) دلاور زادہ عمر آفندی: ذیل حدیقۃ الوزراء، قسطنطینیہ، ۱۲۷۱ھ، ص ۲۴ تا ۲۶؛ (۳) سجل عثمانی، ۲: ۲۹۲، (۴) Hammer: *Geschichte des Osm. Reiches*، پسٹ (Pest) ۱۸۳۱ء، ۷: ۲۱۰ تا ۲۲۰۔

(J.H. KRAMERS)

خلیل سلطان: تیموری خاندان کا ایک حکمران، امیر تیمور کا پوتا، میران شاہ اور سیون بیگ خانزادہ آلتون اردو (گولڈن ہورڈ - Golden Horde) کے خان اوزبک کی پوتی کا بیٹا، ۷۸۶ھ / ۱۳۸۴ء میں پیدا ہوا۔ چہار شنبہ ۱۷ رجب ۸۱۴ھ / ۴ نومبر ۱۴۱۱ء کو فوت ہوا۔ اس نے سمرقند میں ۸۰۷ تا ۸۱۲ھ / ۱۴۰۴ تا ۱۴۰۹ء حکومت کی۔ اس کی تعلیم کی ذمے داری تیمور کی سب سے بڑی بیوی سرای ملک خانم کے سپرد تھی۔ خلیل سلطان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے تیمور کی ہندوستان کی مہم (۱۳۹۹ء) میں بہت نام پیدا کیا۔ اس وقت وہ صرف ۱۵ سال کا تھا۔ اس نے مغرب کی نام نہاد "سات سالہ جنگ" میں بھی (جو دراصل ۸۰۲ تا ۸۰۷ھ / ۱۳۹۹ تا ۱۴۰۴ء ہوئی تھی) حصہ لیا۔ ۱۴۰۲ء میں تیمور نے اس کو ترکستان کی سرحد پر مشرق کی قیادت اعلٰی دے دی تھی۔ ۱۴۰۴ء میں اس پر اس کے دادا کا عتاب اس وجہ سے نازل ہوا کہ اس نے ایک ادنٰی طبقے کی عورت شاد ملک کو بھگا کر اس سے شادی کر لی تھی، مگر پھر اسے معاف کر دیا گیا اور اسی سال جب چین سے جنگ کی تیاری ہو رہی تھی، وہ اس لشکر کے دائیں بازو کا افسر مقرر کیا گیا، جسے تاشقند اور آس پاس کے ملک میں جمع کیا گیا تھا۔ تیمور کی وفات (۱۸ فروری ۱۴۰۵ء) پر فوج نے اس کو بادشاہ تسلیم کر لیا اور ۱۶ رمضان ۸۰۷ھ / ۱۸ مارچ ۱۴۰۵ء کو وہ سمرقند میں داخل ہوا۔ خان کا خطاب تیمور کے نابالغ پرپوتے اور شہزادہ محمد سلطان کے بیٹے محمد جہانگیر کو دیا گیا۔ اور اسے تیمور کا جانشین نامزد کیا گیا مگر وہ جانشین بننے سے پہلے ہی مر گیا۔ خلیل سلطان سمرقند میں ۱۴۰۹ء تک جما رہا مگر اس کی حکومت ماوراء النہر سے باہر کہیں بھی تسلیم نہیں کی جاتی تھی۔ اس خطے کے شمال میں سیر دریا پر اسے برابر باغی سپہ سالاروں سے جنگ کرنا پڑی تھی۔ آلتون اردو (Golden Horde) کے تاتاریوں نے جن کا قبضہ رجب ۸۰۸ھ / دسمبر ۱۴۰۵ء - جنوری ۱۴۰۶ء میں خوارزم پر ہو گیا تھا، اپنے حملوں کو بخارا تک وسعت دے دی۔ خلیل سلطان کسی جنگ میں عام طور سے اپنے دشمنوں

پر غالب آتا رہا لیکن شاہرخ کو آخری فتحمندی فوجی کامیابیوں سے حاصل نہیں ہوئی بلکہ سازشوں اور جوڑ توڑ کی بنا پر ہوئی (جن میں بخارا کے علما سے بات چیت بھی شامل تھی جن کے سربراہ محمد پارسا تھے) ۔ ۱۴۰۹ء کے موسم بہار میں جب شاہرخ کی فوج باد غیس میں اور خلیل سلطان کی شہر سبز (کش) میں جنگ کے لیے آمادہ تھی، تو شمال میں ایک بغاوت پھر رونما ہوئی جو امیر خدای داد کی سرکردگی میں تھی ۔ خلیل سلطان کو خدای داد پر حملہ کرنا پڑا، مگر وہ اپنے ساتھ صرف چار ہزار آدمی لے جا سکا ۔ ۱۳ ذوالقعدہ ۸۱۱ھ/۳۰ مارچ ۱۴۰۹ء کو اسے سمرقند کے شمال میں خدای داد نے قید کر لیا اور سمرقند لے آیا ۔ بعد ازاں اسے فرغانہ لے جایا گیا اور اس کی بیوی کے ساتھ جو پیچھے رہ گئی تھی، شاہرخ نے بہت ظالمانہ برتاؤ کیا ۔ بالآخر وہ آتزار گیا اور امیر شیخ نور الدین کی مداخلت سے اس نے شاہرخ سے ایک معاہدہ کیا جس کی رو سے اس نے ماوراء النہر پر اپنی بادشاہت کو خیر باد کہدیا اور اس کے بدلے میں رَی کا شہر اسے ملا، جہاں وہ مرتے دم تک رہا ۔ اس کی بیوی اس کے پاس واپس آ گئی اور اپنے شوہر کے مرنے پر اس نے بھی اپنی زندگی کا خاتمہ کر لیا ۔ اس واقعے کی وجہ سے جس کو اس کے ہم عصروں نے خوب بڑھا چڑھا کر اور بہت رومانی رنگ آمیزی کے ساتھ بیان کیا ہے، خلیل سلطان کو اے ۔ مُلّر A. Müller نے ''جذباتی چرواہا'' کہا ہے (A. Müller: *Der Islām im Morgen- und Abendland*، برلن ۱۸۸۷ء، ۲ : ۳۱۵؛ خلیل سلطان کو یہاں غلطی سے عمر شیخ کا بیٹا بتایا گیا ہے) ۔ یہ ایک ایسی تعریف ہے جو مشکل ہی سے اس نوجوان شہزادے کے مناسب حال ہے کیونکہ اس کی فوجی قابلیت میں ذرا بھی شک نہیں ۔ اسے اپنی بیوی سے والہانہ محبت تھی ۔ اپنے دشمنوں بلکہ باغیوں تک سے اس نے دریا دلی اور فیاضی کا سلوک کیا، یہ سب باتیں دراصل اس کے خاندان کے دوسرے افراد کے کرداروں اور اپنے زمانے کے دستور سے بالکل مختلف تھیں۔

مآخذ: W. Barthold: *Ulugbeg i ego wryemya*، پطروگراڈ Petrogard ۱۹۱۸ء اشاریہ (بحوالۂ ماخذ کیونکہ وہ بڑی حد تک ابھی مخطوط شکل میں ہیں)۔

(W. BARTHOLD)

الخلیل: قدیم حِبرون Hebron جو ''خلیل اللہ'' (θεοφιλής) حضرت ابراہیم علیہ السلام (دیکھیے مادۂ ابراہیم) کے نام کی نسبت سے موسوم ہے ۔ یہ جنوبی فلسطین کا ایک شہر (جسے حَبْرُون، حَبْرِی اور مسجد ابراہیم بھی کہتے ہیں) ۔ یہ مقام جبل نصرۃ (؟ قراءت مشتبہ ہے) کی سطح مرتفع کے درمیان ایک نہایت زرخیز وادی میں جو خاص طور سے عمدہ قسم کے پھلوں کے لیے مشہور تھی آباد تھا۔

مآخذ: (۱) المکتبة الجغرافیة العربیة، ۱ : ۵۷؛ ۲ : ۱۱۲، ۳ و ۳ : ۱۷۲؛ (۲) ناصر خسرو: سفر نامہ، طبع Schefer، ص ۵۳ تا ۵۸، طبع کاویانی پریس، ص ۴۴ تا ۴۹، برلن ۱۹۲۳ء؛ (۳) الادریسی در *ZDPV*، ۸ : (متن) ۹، ترجمہ، ص ۱۲۷؛ (۴) علی الہروی، ترجمہ Schefer، در *Archives de l' Orient Latin*، ۱ : ۶۰۹ بعد، و در یاقوت، ۲ : ۴۶۸؛ (۵) الطبری، طبع de Goeje، ۱ : ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۷۱؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۰ : ۲۸۴؛ (۷) یاقوت: المعجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۱۹۴؛ (۸) صفی الدین: مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۲۸۴؛ (۹) ابن بطوطہ، طبع پیرس، ۱ : ۱۱۴ بعد؛ (۱۰) السیوطی (بروایت اسحٰق الخلیلی) در Le Strange، *JRAS* (سلسلۂ جدید)،

۱۹ : ۲۸۹ ببعد؛ (۱۱) خلیل الظاہری : زبدۃ کشف الممالک، طبع Ravaisse، ص ۴۲، ترجمہ از R. Hartmann، ص ۳۳ ببعد؛ (۱۲) القلقشندی : صبح الاعشی، ۴ : ۱۰۲ ؛ (۱۳) Gaudefroy Demombynes : La Syrie ....، ۶۲؛ (۱۴) مجیر الدین : کتاب الأنس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل، بولاق ۱۲۸۳ھ، ترجمۂ Sauvaire : Histoire de Jerusalem et d' Hébron، پیرس ۱۸۷۶ء؛ (۱۵) Le Strange : Palestine under the Moslems، ص ۳۰۹ تا ۳۲۷؛ (۱۶) Quatremère : Hist. des Sultans Mamlouks، ۱/۲ : ۲۳۹ تا ۲۵۲؛ (۱۷) Barges : Hébron et le tombeau du patriarche Abraham، پیرس ۱۸۶۳ء؛ (۱۸) Riant، در Archives de l' Or. Latin، ۲ (۱۸۸۴ء) : ۴۱۱ تا ۴۲۱ (بر صفحہ ۴۱۳ ـ حرم میں آنے والوں کی فہرست ۱۸۰۷ء سے ۱۸۸۲ء تک)؛ (۱۹) Conder : در Quarterly Statement of the P.E.F.، ۱۸۸۲ء، ص ۱۹۷ تا ۲۱۴؛ (۲۰) وہی مصنف : در Survey of Western Palestine، Memoirs، ۳ : ۳۳۳ تا ۳۴۶؛ (۲۱) Mader : Altchristliche Basiliken ......، در Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums، ۸ : ۵ / ۶، ۱۹۱۸ء : ۱۲۰ تا ۱۳۶؛ مستند کتاب L.H. Vincent و E.J.H. Mackay : Hébron, le Haram el-Khalil, Sépulture des Patriarches، پیرس ۱۹۲۳ء مع تصاویر (لوحہ ۱ تا ۲۸).

(E. HONIGMANN [تلخیص از ادارہ])

* **اَلْخَلِیْلُ بْنُ اَحْمَدَ** : (ابو عبدالرّحمٰن الخلیل ابن احمد بن عمرو بن تمام الفراہیدی (یا الفرہودی) الازدی الیحمدی، ایک عرب نحوی اور لغوی، عمان کا باشندہ تھا، جو تقریباً ۱۰۰ھ/ ۷۱۸ - ۷۱۹ء میں پیدا ہوا، اور بصرے میں ۱۷۰ھ/ ۷۸۶ء اور ۱۷۵ھ/ ۷۹۱ء کے مابین وفات پا گیا.

اس نے حدیث نبوی اور فلسفہ ایوب السختیانی، عاصم الاحول، العوام بن حوشب اور دیگر اساتذہ سے پڑھا۔ وہ ایک متدین اور پرہیزگار شخص تھا جس نے اپنی زندگی غربت میں بسر کی اور اپنے مربیوں سے بیش قیمت تحائف لینے منظور نہ کیے۔ اس کے شاگردوں میں سیبویہ، الاصمعی، النضر بن شمیل، اللیث بن المظفر ابن نصر، وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے.

لغت اور نحو میں وہ بصرے کے دبستان کا مسلمہ رئیس الاساتذہ ہے۔ اس نے ریاضی، موسیقی اور عروض پر بھی کتابیں لکھیں۔ مشہور ہے کہ وہ عروض کا موجد ہے۔ یا کم از کم اس نے شعر کے اوزان، بحور، اور اصطلاحات عروض کو معیّن اور مدوّن کیا اور اسی کا طریقہ آج تک رائج چلا آتا ہے، اور فارسی ترکی اور اردو کے شعر و سخن میں بھی اسی کو اختیار کر لیا گیا ہے، تاہم اس موضوع پر اس کی تصانیف میں سے ہمارے پاس صرف نمونے کے وہ اشعار باقی رہ گئے ہیں جنھیں مختلف رسائل میں نقل کیا گیا ہے.

الخلیل ہی نے سب سے پہلے عربی کی لغات کتاب العین تالیف کی، جس کے دو قلمی نسخے موجود ہیں : ایک بغداد میں (المتحف العراقی، عدد ۷۷۳) اور دوسرا Tübingen کی یونیورسٹی لائبریری میں (Berlin State Library Collection، عدد ۱۶۵۳) ۔ یہ دوسرا نسخہ صاف اور روشن خط میں لکھا ہوا ہے لیکن اس کے متن میں بہت سی غلطیاں موجود ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عراق کے مشہور عالم لغت انستاس ماری الکرملی [م ۱۹۴۷ء] کے ہاتھ کچھ اور مخطوطات بھی لگ گئے تھے اور ان کی بنا پر اس نے پہلی عالمگیر جنگ کی ابتدا میں اس کتاب کی طباعت شروع کر دی تھی، مگر اس کی فقط پہلی جلد شائع ہوئی۔ جب جنگ کے شعلے عراق تک پہنچے تو اس کے تقریباً سارے نسخے تباہ

ھوگئے، اگرچہ اس جلد کے دو نسخے قاھرہ کے دارالکتب المصریة اور مجمع اللغة العربیة میں الگ الگ موجود ھیں ۔ کتاب العین عربی لغت کی پہلی کتاب ہے اور ممکن ہے کہ یہی اس بات کی پہلی کوشش ھو کہ کسی زبان کے الفاظ کے تمام مادّوں کو ایک ایک کرکے مکمل طور پر جمع کر دیا جائے.

اس کی غیر معمولی اور پیچیدہ ترتیب الفاظ کا طریقہ اپنی پیچیدگی کی وجہ سے عام طور پر رائج تو نہ ھو سکا لیکن اس کے گہرے اثر سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کی کیفیت حسب ذیل ہے : (۱) حروف تہجّی کی رواج یافتہ ترتیب کے خلاف اس کتاب میں حروف کو ان کے مخارج کے لحاظ سے ترتیب دیا گیا ہے ۔ یہ ترتیب حرفِ عین اور باقی حروف حلقیہ سے شروع ھوتی ہے اور حروف شفویہ پر ختم ھوتی ہے ۔ اس کے بعد حروفِ علّت (الف، واؤ، یا اور ھمزہ) آتے ھیں ۔ یہ وھی ترتیب ہے جو سنسکرت میں ہے ۔ پاکستان، ھندوستان کے برعظیم کا بلا واسطہ اثر تو اس سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، لیکن یہ حقیقت معنی خیز ہے کہ خلیل جب اپنی کتاب تیار کر رھا تھا تو اس وقت وہ خراسان کی سیاحت کر رھا تھا ۔ اسی سیاحت کے اثنا میں اس نے کتاب العین تیار کی ۔ خراسان کا علاقہ مذکورۂ بالا برعظیم سے متّصل تھا اور اس سے تعلّقات پیدا کرنے کا بڑا ذریعہ تھا ۔ یہ روایت بھی معنی خیز ہے کہ اس کا ایک خراسانی شاگرد اللیث بن [المظفر بن نصر بن سیّار] اس کام میں اس کا مددگار تھا؛ (۲) ھر حرف کے تحت پہلے ثُنائی مادّے دیے گئے ھیں، ان کے بعد ثلاثی، پھر رُباعی اور ان کے بعد خُماسی، جن مادّوں میں حروف معتلّہ ھیں انھیں سب سے علٰحدہ رکھا گیا ہے؛ (۳) ھر مادّے سے تقلیب کی ھر ممکن صورت سے الفاظ کا اشتقاق دکھایا گیا ہے، مثلاً مادّہ ع ل م کے تحت ھمیں علم ۔ لمع ۔ عمل وغیرہ ملتے ھیں اور مادّۂ دبب کے تحت دُبّ، بُدّ، وغیرہ بھی ملیں گے.

بہت سے لوگوں نے کہا ہے کہ کتاب العین خلیل کے مقرر کردہ طریقے پر اس کے شاگردوں نے مل کر ساری کی ساری یا اس کا بڑا حصہ تالیف کیا، جن میں النضر بن شُمیل بھی شامل ہے ۔ ھو سکتا ہے کہ یہ کوفیوں کی مشہور کی ھوئی بات ھو ۔ بہر حال اللیث کی مدد کی بابت روایات اس قدر متواتر ھیں کہ ان کو بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا [انستاس الکرملی نے کتاب العین کا ایک حصہ ۱۴۴ صفحات پر مشتمل بغداد سے ۱۹۱۴ء میں شائع کیا تھا ۔ چند برس ھوئے کہ عبداللہ الدرویش نے بھی اس کی ایک جلد بغداد سے شائع کی تھی].

ابوبکر الزُّبَیدی الاندلسی نے کتاب العین کا اختصار کرکے ایک کتاب بنام مختصر کتاب العین تیار کی [اس کے مخطوطے میڈرڈ، استانبول، پیرس، قاھرہ، غرناطہ، فاس اور اسکوریال میں موجود ھیں ۔ الزبیدی کی مختصر العین بھی رباط میں طبع ھو چکی ہے ۔ اس کے علاوہ کئی شخصوں نے کتاب العین کے اختصارات اور استدراکات لکھے تھے].

گو عربی نحو میں اس کی کوئی تصنیف باقی نہیں رھی، مگر اس کے اثر کا اندازہ اس واقعے سے کیا جا سکتا ہے کہ سیبویہ کی الکتاب میں دوسرے نحویوں سے کل ۸۵۸ شواھد لیے گئے ھیں جس میں سے ۵۲۲ الخلیل کے ھیں.

مندرجۂ ذیل تصانیف خلیل کی طرف منسوب کی گئی ھیں : (۱) کتاب فی معانی الحروف، Cat. Cod. Arab.، ۱: ۸۱؛ برلن عدد ۷۰۱۵، ۷۰۱۶؛ [لائڈن عدد ۱۳۰؛ مکتبة الاسکندریه عدد ۹۹]؛ رمضان عبدالتواب نے الحروف کے نام سے خلیل کی غالبًا یہی کتاب قاھرہ سے شائع کی ہے] (۲) کتاب شرح صرف الخلیل، کچھ

حصہ، برلن، شمارہ ۶۹۰۹؛ (۳) کتاب فیہ جملۃ آلات الاعراب، آیا صوفیہ، شمارہ ۴۴۵۶؛ (۴) فعل کی گردان کے متعلق ایک حصہ: کتب خانہ باڈلے (Bodleian) ۱: ۱۰۶۷، ۴؛ [(۵) کتاب النقط و الشکل، بقول ابن المحسن (کتاب الذریعۃ) کتاب عدد (۳) کا دوسرا نام ہے؛ (۶) کتاب الجمل، بحوالہ ZDMG، ۶۴: ۵۰۸ = کتاب عدد (۳)؛ (۷) کتاب الشواھد؛ (۸) کتاب العروض؛ (۹) کتاب الایقاع؛ (۱۰) کتاب النغم؛ (۱۱) کتاب النوادر۔ کہا جاتا ہے کہ آخری تین کتابیں ضائع ہو چکی ہیں]۔

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، طبع Flügel، ۱: ۴۲؛ (۲) ابن قتیبۃ: کتاب المعارف، قاہرۃ ۱۳۰۰ھ، ص ۱۸۳؛ (۳) ابن خلّکان: وفیات، قاہرۃ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۱۷۲؛ (۴) السّمعانی: انساب، لائڈن ۱۹۱۲ء، ورق ۴۲۱ ب؛ (۵) النّووی: تہذیب الاسماء، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۰؛ (۶) ابن حجر: تہذیب التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۵ھ، ج ۳ شمارہ ۳۱۲؛ (۷) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۴۳؛ (۸) وہی مصنف: المزہر، بولاق ۱۲۸۲ھ، ۱: ۲۸؛ (۹) الخزرجی: خلاصۃ التہذیب الکمال، قاہرۃ ۱۳۲۲ھ، ص ۹۱؛ (۱۰) الانباری: نزہۃ الالباء، قاہرۃ ۱۲۹۴ھ، ص ۵۴؛ (۱۱) الدّلاجی: الفلاکۃ و المفلکون، قاہرۃ ۱۳۲۲ھ، ص ۹۶؛ (۱۲) ابن خلدون: المقدمۃ، ترجمہ از de Slane، ۳: ۳۱۴؛ (۱۳) ابن تغری بردی: النجوم، دیکھیے اشاریہ؛ (۱۴) Freytag : *Darstellung d. arab Verskunst*، بون ۱۸۳۰ء، ص ۱۷، ۳۱، ۳۳؛ (۱۵) Flügel : *Die grammat. Schulen der Araber*، لائپزگ ۱۸۶۲ء، ص ۳۷ ببعد؛ (۱۶) Goldziher : *Abhandl. z. arab. Philologie*، لائڈن ۱۸۹۶ء، ۱ : ۱۲۹؛ (۱۷) Brockelmann : *Gesch. der arab. litt.*، ۱ : ۱۰۰؛ (۱۸) Huart : *Litt. arabe*، ص ۱۳۸؛ (۱۹) محمد ابن شنب : *Étude sur les persons mentionnes dans l'idjaza du Cheikh Abd el-Qadir al-Fasi, Paris, 1907, No. 293*؛ (۲۰) J. A. Haywood : *Arabic Lexicography*، لائڈن ۱۹۶۰ء؛ (۲۱) عبداللہ الدرویش: المعاجم العربیۃ، قاہرۃ ۱۹۵۶ء؛ (۲۲) الزبیدی: طبقات النحویین و اللغویین، قاہرۃ ۱۹۵۴ء، ص ۴۳ ببعد؛ (۲۳) ابن القفطی: انباہ الرواۃ، قاہرۃ ۱۹۵۰ - ۱۹۵۵ء، ۱: ۳۴۱ ببعد؛ (۲۴) صدیق حسن خان: البُلغۃ فی اصول اللغۃ، استانبول ۱۲۹۶ھ/ ۱۸۷۹ء، ص ۱۵۷ - ۱۶۲؛ (۲۵) [حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۲: ۱۰۴۳، ۵: ۶۲۷؛ (۲۶) ابو سعید السیرافی: اخبار النحویین البصریّین، الجزائر ۱۹۳۶ء؛ (۲۷) یاقوت: معجم الادباء، بذیل مادّہ؛ (۲۸) ابن المعتز: طبقات الشعراء؛ (۲۹) ابن العماد: شذرات الذہب، ۱: ۲۷۵؛ (۳۰) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۱: ۳۰۳]۔

(JOHN A. HAYWOOD)

خَلِیْلِی: سلطان محمد ثانی کے زمانے کا ایک عثمانی شاعر اور صوفی، جو دیار بکر کے قرب و جوار کا رہنے والا تھا۔ وہ دینیات کی تعلیم حاصل کرنے اِزْنِیق [رك بآں] گیا، جہاں اسے ایک نوجوان سے تعلق خاطر پیدا ہوگیا اور وہ بھی اس حد تک کہ اس نے اپنی تعلیم کو ختم کر دیا اور اپنے غم و الم کا اظہار ایک کتاب فرقت نامہ (جدائی کی کتاب) میں کیا۔ یہ تصنیف فراق نامہ کے عنوان سے بھی اتنی ہی مشہور ہے، چنانچہ سپہی نے پہلے اسی عنوان کا ذکر کیا ہے؛ قاضی حسن بن علی مونستیری کی کتاب کا بھی یہی نام ہے۔ یہ نظم جعفر چلبی (م ۱۵۱۴ء) کے ہوس نامہ کی یاد دلاتی ہے۔ اس میں پر خلوص اور تصنّع سے بری اشعار ہیں، جو خلیلی کے گہرے جذبے کی شہادت دیتے ہیں، جسے اس نے بہت صحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ کتاب ۸۶۶ھ / ۱۴۶۱ - ۱۴۶۲ء میں مکمل ہوئی۔ وہ رزمیہ اور غزلیہ (غنائی) بحروں میں ہے اور اس

کے اندر مثنوی اور غزل کا تلازمہ یکے بعد دیگرے رکھا گیا ہے۔ شعرا کے بہت سے تذکرہ نگاروں نے اسے محض صوفیانہ نظم کہا ہے، مگر یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا.

خلیلی کی وفات ۸۹۰ھ / ۱۴۸۵ء میں ہوئی جبکہ وہ ازنیق کی ایک خانقاہ میں شیخ کے منصب پر فائز تھا۔ اس کا دیوان ابھی تک طبع نہیں ہوا ہے، تاہم اس کی بہت سی نظمیں جامع النّظائر میں شامل ہیں، جسے بروسلی طاہر کے قول کے مطابق حاجی کامل نے ۹۰۸ھ میں تالیف کیا تھا.

مآخذ: (۱) لطیفی: تذکرہ، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۱۴۷؛ (۲) سہی: تذکرہ، قسطنطینیہ ۱۳۲۵ھ، ص ۴۶؛ (۳) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، قسطنطینیہ ۱۳۳۳ھ، ۲: ۱۵۹؛ (۴) سامی: قاموس الاعلام، قسطنطینیہ ۱۳۰۸ھ، ۳: ۲۰۶۰؛ (۵) v. Hammer: *Geschichte d. osm. Dichtkunst*، ۱: ۲۲۵؛ (۶) Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ۲: ۳۷۹؛ (۷) Pertsch: *Katalog der türkischen Handschriften in Gotha*، ص ۳۲۰، عدد ۳۷۷؛ (۱۴۸۰ء کا مخطوطہ برلن شاعر کے زمانے کا ہے)؛ [(۸) وو، ت، بذیل مادہ].

(TH. MENZEL)

* **خُمارَوَیْہ**: بن احمد بن طُولون، ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں پیدا ہوا۔ اس کے والد احمد نے اسے ۲۶۹ھ/ ۸۸۲ء ہی میں مصر میں اپنا قائم مقام مقرر کر دیا تھا۔ احمد نے اپنے سپہ سالاروں کی درخواست پر خمارویہ کو اپنا جانشین نامزد کر دیا اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد وہ ذوالقعدۃ ۲۷۰ھ / مئی ۸۸۴ء میں وفات پا گیا۔ اس کا بڑا بیٹا عباس قبل ازیں اس کے خلاف بغاوت کر چکا تھا اور اسے بے رحم اور ناقابل اعتماد سمجھا جاتا تھا۔ اپنے بستر مرگ پر احمد نے خلیفۂ وقت المعتمد کے بھائی المُوَفَّق سے، جو مختار کل تھا، صلح کرنے کا میلان ظاہر کیا تھا اور وہ بلا تامل اس پر تیار بھی ہو گیا تھا، لیکن باہمی نامہ و پیام کا سلسلہ احمد کی وفات کی وجہ سے منقطع ہو گیا، کیونکہ اس کے دشمن اس کے ذاتی وقار کے پیش نظر اس شرط پر صلح کی گفت و شنید کرنے پر رضا مند ہو گئے تھے کہ اسے مصر اور شام کا حاکم مقرر کر دیا جائے گا۔ جب گفت و شنید ناکام رہی تو خلیفہ کے دو حامی، یعنی ابن کُنْداج، جو اس سے پہلے دمشق کا والی مقرر ہوا تھا، اور ابو السّاج، جو شمالی عراق عرب کا والی تھا، اپنی اپنی فوج لے کر شام گئے اور الموفّق کی امداد کے طالب ہوئے، جس کا اس نے ان سے وعدہ کیا۔ دمشق کا والی بھی ان سے مل گیا اور اس نے انطاکیہ، حلب اور حِمْص ابن کُنْداج کے حوالے کر دیے۔ اس پر خُمارویہ نے شام میں فوجیں بھیج دیں، جنھوں نے دمشق میں بغاوت فرو کرنے کے بعد پیشقدمی کی اور نہرالعاصی (Orontes) کے کنارے شَیْزر [رک بآں] تک پہنچ گئیں۔ سردی کے باعث فریقین موسم سرما کی قیامگاہوں میں چلے جانے پر مجبور ہو گئے۔ الموفّق کا بیٹا احمد اب خلیفہ کی فوج کی قیادت کرنے شام آیا۔ احمد نے ابن کُنْداج کے ساتھ مل کر مصری سپاہیوں کی قیامگاہ پر حملہ کیا اور انھیں شکست فاش دی، چنانچہ وہ بھاگ کر دمشق چلے گئے۔ جب انھیں اس شہر سے بھی نکال دیا گیا تو وہ پیچھے ہٹ کر رَمْلہ چلے گئے۔ لیکن اب احمد کا خلیفہ کے دوسرے دو سپہ سالاروں سے جھگڑا ہو گیا اور وہ صرف چار ہزار سپاہیوں کے ساتھ تنہا رہ گیا۔ اسی اثنا میں خمارویہ ایک بڑی فوج کے ہمراہ (جو سات ہزار سپاہیوں پر مشتمل بیان کی جاتی ہے) مصر سے رَمْلہ پہنچا۔ دونوں فوجوں کا ۱۶ شوال ۲۷۱ھ / ۶ اپریل ۸۸۴ء کو الطّواحِین کی مشہور جنگ میں مقابلہ ہوا۔ خمارویہ، جو اس سے پہلے کسی جنگ میں شریک نہ ہوا تھا، دیر تک مقابلہ

نہ کر سکا اور اپنی بیشتر فوج کے ساتھ واپس مصر بھاگ گیا ۔ اب احمد کے سپاہی اس کی قیام گاہ پر ٹوٹ پڑے، لیکن وہ ابھی اسے لوٹ رہے تھے کہ مصری فوج کا ایک دستہ، جس نے جنگ میں ابھی حصہ نہیں لیا تھا، ان پر حملہ آور ہوا اور احمد یہ سمجھ کر کہ خمارویہ اپنی فوج سمیت واپس آ گیا ہے بعجلت تمام دمشق کی طرف بھاگ گیا ۔ جب وہاں کے والی نے اس کی آمد پر دروازے بند کر لیے تو اس کے سپاہی آور آگے ایشیاے کوچک میں طرطوس چلے گئے ۔ فوج کا ایک بڑا حصہ اس وقت تک قید کر لیا گیا تھا، جسے مصر لے جایا گیا ۔ خمارویہ نے اس موقع پر اپنی صلح کن اور انصاف پسند طبیعت کا غیر معمولی طور پر اظہار کیا ۔ اس نے یہ بات قیدیوں کی مرضی پر چھوڑ دی کہ وہ چاہیں تو بغیر کسی تاوان کے عراق چلے جائیں اور چاہیں تو اس کے ملک میں بس جائیں ۔ احمد عراق عرب میں واپس آگیا۔

خمارویہ کے اپنے ہی ایک سپہ سالار نے اس کے خلاف بغاوت کی، لیکن شکست کھائی کیونکہ اس وقت تک خمارویہ میں اس کی ذاتی شجاعت عود کر آئی تھی ۔ مزید برآں اس نے اپنی بہادری کی وجہ سے ابن کنداج پر بھی فتح حاصل کی، جس نے اس کے خلاف ہتیار اٹھائے تھے ۔ اس نے الموفق سے پھر گفت و شنید شروع کی اور ۲۷۳ھ / ۸۸۶ء میں اسے ایک براے نام خراج کے عوض تین سال کے عرصے کے لیے مصر و شام کے علاوہ سرحدات ایشیاے کوچک و ارمینیہ کا والی تسلیم کرلیا گیا ۔ ۲۷۳ھ/۸۸۶ء تا ۲۷۷ھ/۸۹۰ء میں صوبوں کے باغی والیوں اور خمارویہ میں دوبارہ جنگ ہوئی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خمارویہ کو عراق عرب کا بھی حکمران تسلیم کر لیا گیا ۔ رجب ۲۷۹ھ / اکتوبر ۸۹۲ء میں خلیفہ المعتمد نے وفات پائی اور الموفق کا بیٹا احمد المعتضد کے لقب سے اس کا جانشین ہوا، جس نے خمارویہ کے عہدے کی توثیق کی ۔ خمارویہ کو یہ شوق پیدا ہوا کہ وہ خلیفہ سے قریبی رشتہ پیدا کر لے، چنانچہ اس نے خلیفہ کو اپنی بیٹی بطور بہو پیش کی، لیکن خلیفہ نے اس سے خود شادی کر لی ۔ اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے خمارویہ کو بہت بھاری مالی قربانیاں دینا پڑیں ۔ کہاجاتا ہے کہ شہزادی کا جہیز پچاس ہزار پاؤنڈ کا تھا ۔ اس موقع پر صوبوں کے دولتمند والی اور مرکزی حکومت کے نمائندے یعنی خلیفہ کے افلاس کے درمیان فرق بہت نمایاں تھا ۔ مؤخر الذکر کے لیے صوبوں سے روپیہ حاصل کرنا ناممکن ہو گیا تھا کیونکہ وہاں کے خود مختار والی تمام آمدنی اپنے پاس رکھ لیتے تھے اور اسے بہت معمولی خراج دے دیتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ جب شہزادی بغداد آئی تو خلیفہ اور اس کے خواجہ سراے کلاں نے موزوں طریقے پر اس کا استقبال کرنے کے لیے شمعدانوں کی تلاش کی ۔ واقعہ نگار لکھتا ہے کہ وہ صرف پانچ طلائی و نقرئی شمعدان فراہم کر سکے ۔ پھر اس نے یہ سنا کہ شہزادی کے ہمراہ ڈیڑھ سو خادم ہیں، جن میں سے ہر ایک طلائی و نقرئی شمعدان لیے ہوے ہے ۔ اس پر اس نے اپنے خواجہ سراے کلاں سے کہا : ”آؤ ہم کہیں چھپ رہیں تا کہ ایسا نہ ہو کہ ہم اپنے اس افلاس کی حالت میں دیکھے جائیں۔“ شہزادی قطر الندی اپنی خوبصورتی اور عقلمندی کے لیے مشہور تھی اور وہ ضرور خلیفہ پر اسی طرح حکومت کرتی ہو گی جس طرح کہ روایتوں میں بیان کیا گیا ہے ۔ ایک مرتبہ جب خلیفہ اس کے کمرے میں داخل ہوا تو اس نے کہا : ”افسوس میرا باپ مر گیا ۔“ جب اس سے پوچھا گیا کہ اسے اس بات کی کیسے خبر ہوئی تو اس نے کہا : ”اب تک جب آپ میرے پاس آتے تھے تو گھٹنوں کے بل گر پڑتے

تھے اور اپنی پیشانی سے زمین کو چھو کر ادائے احترام کرتے تھے، مگر اب آپ صرف أَصْبَحْتَ بِالْخَیْر (= تیری صبح بخیر ہو) کہہ رہے ہیں"۔

اپنی روزانہ زندگی میں اور اپنی لڑکی کی شادی کے موقع پر خمارویہ کی فضول خرچی نے قدرتی طور پر اس کے زیر حکومت علاقوں کی مالی حالت کو بہت نقصان پہنچایا۔ اپنے دربار کی شان و شوکت قائم رکھنے اور قیمتی عمارتوں کی تعمیر میں اس نے بے انتہا فضول خرچی کی۔ مثال کے طور پر اس محل کا ذکر کیا جاتا ہے جس کے صحن میں اس نے اپنی بے خوابی کو دور کرنے کے لیے ستونوں کے اوپر پارے کا ایک حوض بنوایا تھا۔ وہ پارے کی سطح پر ستونوں سے بندھے ہوئے اور ہوا بھرے ہوئے گدوں پر لیٹ جاتا تھا اور پارے کی سطح کی ہلکی ہلکی حرکت سے اسے نیند آ جاتی تھی۔ یہ مصر کی خاص طور پر بدقسمتی تھی کہ خمارویہ اپنی جوانی ہی میں ایک سازش کا شکار ہو گیا۔ اسے معلوم ہوا کہ اس کی منظور نظر بیوی ایک خادم کے ساتھ ساز باز کرکے اسے دھوکا دے رہی ہے۔ اس خادم نے سزا سے بچنے کے لیے اپنے آقا کو مارنے کا مصمم ارادہ کر لیا، چنانچہ وہ اور کئی سازشی اس پر ٹوٹ پڑے اور اسے قتل کر دیا۔ مجموعی طور پر اس نے اپنے ملک کو ایک پر امن زمانہ بخشا، پھر بھی اس کی فضول خرچی کی وجہ سے ملک کو ایسا نقصان پہنچا کہ اس کے بیٹے، جو اس کے بعد حکمران ہوئے، برابر اپنی طاقت کھوتے رہے۔ ۲۹۲ھ / ۹۰۴ - ۹۰۵ء تک آل طولون کی حکومت ختم ہو چکی تھی۔

مآخذ : زک بہ احمد بن طولون، جس میں بڑے بڑے مآخذ اور خصوصاً وہ نقادانہ بحث درج ہے جس میں Wüstenfeld (Statthalter) کے بیان پر نمایاں اضافہ کیا گیا ہے اور جو (۱) C. H. Becker : *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*، ۲ : ۱۴۹ تا ۱۵۳، ۱۸۲ تا ۱۹۳ میں ملتی ہے؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل، ج ۷، بمواضع کثیرہ، نیز بمدد اشاریہ؛ (۳) Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۲ : ۴۳۲ تا ۴۳۴، ۴۵۸، ۴۸۱؛ (۴) Quatremère : *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte* ۱۱۸، ۱۴۱، ۲ : ۲۲۳ تا ۲۷۳ (ترجمہ از المقریزی : خطط، باب القطائع، جس میں اس کی زندگی کے تفصیلی حالات درج ہیں اور ابن خلکان، ترجمہ de Slane، ۱ : ۴۹۸ تا ۵۰۰)؛] (۵) وفیات الاعیان، ۱ : ۲۴۷؛ (۶) النجوم الزاہرۃ؛ (۷) ابن عساکر : تہذیب؛ (۸) ابن ایاس، ۱ : ۳۰؛ (۹) ابن خلدون، ۴ : ۳۰۵؛ (۱۰) الولاۃ و القضاۃ، ص ۲۳۳؛ (۱۱) دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، قاہرہ، بذیل مادّہ؛ (۱۲) خیر الدین الزرکلی : الاعلام، ۲ : ۳۲۰ تا ۳۲۱].

(M. SOBERNHEIM)

خُمْبَرہ جی : (ترکی)، بمعنی Bombardier، توپچی، گولہ انداز؛ پہلے زمانے میں باقاعدہ ترکی فوج کا ایک دستہ؛ یہ تین سو آدمیوں پر مشتمل تھا جنھیں فوجی جاگیریں ملی ہوئی تھیں۔ سلطان مصطفیٰ دوم کے عہد میں جب خمبرہ جی باشی کے لقب سے ان کا افسر اعلیٰ مقرر ہوا (۲۳ جنوری ۱۷۳۲ء) تو اس نے تین سو تنخواہ دار سپاہیوں کا اضافہ کرکے اس دستے کی توسیع کا آغاز کیا۔ سلطان سلیم ثالث نے اس فوج کی نفری بڑھا کر ایک ہزار کر دی۔ بعد کے زمانے میں اس کا افسر اعلیٰ ایک انگریز تھا، جو انگلیز مصطفیٰ کہلاتا تھا۔ اس فوج کو اصلاحات کے دوران میں توڑ دیا گیا۔ یہ جماعت ٹُبوقی، یعنی "باب عالی کے خانہ زادوں" میں شامل تھی اور اس طرح سلطان کی ذاتی ملازمت سے وابستہ تھی؛ بمحاورۂ حال وہ شاہی محافظ فوج (Imperial Guard) کا ایک حصہ تھی۔

مآخذ : (۱) M. d'Ohsson : *Tableau de* l'empire ottoman، ۷ : ۳٦۹؛ (۲) J. von Hammer: Hist. de l'empire ottoman، طبع فرانسیسی، ۱۳ : ۱٦۸؛ (۳) احمد جواد: Etat Militaire Ottoman، مترجمہ G. Macridès، ۱ : ۱۸ و حاشیہ ۱۰ ۔

(CL. HUART)

⊗ **خَمْر**: (ع)، مادۂ خ م ر کے مشتقات میں ڈھانپ دینے، چھپا دینے اور کسی چیز میں خلط ملط ہو کر خلل کا باعث ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں، اسی مناسبت سے ''شراب'' کو بھی خمر کہا گیا ہے کیونکہ یہ عقل پر چھا جاتی ہے اور خلل کا باعث بنتی ہے (قب تاج العروس بذیل مادۂ خمر؛ البیضاوی، ۱ : ۱۰۵؛ القرطبی، ۳ : ۵۱)؛ لیکن عربی زبان میں خمر کا لفظی اطلاق صرف اسی ''شراب'' پر ہوتا ہے جو انگور سے کشید کی گئی ہو اور نشہ آور ہو (لسان و تاج العروس، مادۂ خمر؛ القرطبی، ۳ : ۵۲)؛ البتہ ابوحنیفہ الدینوری سے منقول ہے کہ خمر کا اطلاق ہر اس کشید پر ہو سکتا ہے جو غلے کے دانوں (الحبوب) سے تیار کی گئی ہو، لیکن ابن سیدہ نے اس قول کو تسامح قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ خمر دراصل دیسی ''شراب'' ہے، جو انگوروں سے کشید کی جاتی ہے، اسی لیے خمر بول کر عنب (انگور) مراد لیے جاتے ہیں، مثلاً قرآن میں ہے: ''اِنِّیْ اَرٰنِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا'' (میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں خمر (شراب) نچوڑ رہا ہوں؛ یہاں مراد ہے میں عنب (انگور) نچوڑ رہا ہوں؛ قب لسان؛ تاج العروس مادۂ خمر؛ الکشاف، ۲ : ۴٦۸؛ النہایۃ، ۱ : ۳۰۰؛ الدر النثیر، ۱ : ۳۰۵؛ مفردات، ۱ : ۳۴۷) ۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض کے نزدیک خمر ہر نشہ آور چیز کو کہتے ہیں، مگر بعض کے نزدیک خمر صرف انگور یا کھجور کے کشید کو کہتے ہیں کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے انگور اور کھجور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ خمر (شراب) ان سے تیار ہوتی ہے (مفردات، ۱ : ۳۴۷) ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ خطبے میں فرمایا کہ: ''اے لوگو! شراب کی تحریم نازل ہو چکی ہے اور شراب پانچ چیزوں سے بنتی ہے: انگور، شہد، کھجور، گندم اور جو سے؛ خمر وہ ہے جو عقل کو ڈھانپ دے اور اس میں خلل پڑ جائے'' (القرطبی، ۱۰ : ۱۳۱؛ تاج العروس، مادۂ خمر) ۔

فقہا کی اصطلاح میں خمر سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف آرا ہیں ۔ انگور سے کشید کردہ ''شراب'' تو بالاجماع ''خمر'' ہے اور مطلقاً حرام ہے، مگر اس کے بعد اختلاف ہے ۔ جمہور کے نزدیک ہر نشہ آور چیز خمر کی تعریف میں آتی ہے اور حرام ہے مگر امام ابوحنیفہؒ اور علماے کوفہ کے نزدیک کشمش اور کھجور کا شیرہ اگر اتنا پکایا جائے کہ اس کا ایک تہائی اڑ جائے تو اس میں سے اس قدر پینا حلال ہے جس سے نشہ نہ چڑھے ۔ جمہور علما کا مسلک یہ ہے کہ ''خمر'' عام ہے اور اس کا اطلاق ہر اس شے کی کشید پر ہوگا جو نشہ آور ہو اور عقل میں خلل اور فتور کا باعث ہو (البیضاوی، ۱ : ۱۱۵؛ روح المعانی، ۲ : ۱۱۱ ببعد؛ تاج العروس، بذیل مادۂ خمر؛ فقہی آرا کی تفصیل کے لیے دیکھیے: فتاوی عالمگیری، ٦ : ۴۰٦ ببعد؛ الزرقانی: شرح موطا، ۴ : ۲٦؛ النووی: منہاج، ۲ : ۱۳۱؛ شرائع الاسلام، ص ۴۰۴؛ [الشوکانی: نیل الاوطار، ۷ : ۱۴۷ ببعد]) ۔

دور جاہلیت میں عربوں کے ہاں شراب (خمر) نوشی عام تھی، عرب شعرا اپنے قصائد میں خمر کی تعریف کرتے اور یہ خیال کرتے تھے کہ یہ انہیں کیف و سرور بخشنے کے علاوہ جری اور بہادر بھی بناتی ہے (مثلاً دیکھیے دیوان حسان، ص ۱۱) ۔ عربوں کے ہاں شراب سے متعلق عجیب عادات و روایات مشہور تھیں، مثلاً دشمن سے انتقام لینے کے لیے وہ اپنے اوپر اس وقت تک شراب حرام کیے رکھتے جب تک انتقام

نہ لے لیتے (قب بلوغ الارب، ۳ : ۴۲) ۔ عربوں کی شراب نوشی کی بعض داستانیں تو بہت مشہور ہیں اور دلچسپ ہیں، مثلاً عُروہ بن الوَرْد کا قصہ، جس میں بنو نضیر کے یہودیوں نے اسے بے تحاشا شراب پلائی اور جس پر وہ بعد میں بہت پچتایا (الاغانی، ۲ : ۱۷۵) اور قیس بن عاصم کا قصہ، جس میں وہ اپنے مہمان تاجر کی شراب پیتا ہے اور اسے درخت سے باندھ دیتا ہے اور پھر اپنی بہن پر دست درازی کی کوشش کرتا ہے جو اسے مہمان سے بدسلوکی سے روکتی ہے (الاغانی، ۱۲ : ۱۵۵).

ظہور اسلام کے وقت بھی عرب کے لوگ شراب پیتے تھے اور اسلام کے زمانے میں شراب کی قطعی تحریم کے نزول تک کچھ لوگ شراب نوشی کرتے رہے (القرطبی، ۶ : ۲۸۷؛ مسلم، کتاب الاشربۃ، حدیث ۱ و ۲)، لیکن قرآن مجید نے شراب کو شروع ہی سے قابل نفرت اور ناپسندیدہ قرار دیا، چنانچہ مکے میں نازل ہونے والی سورۃ النحل میں (شراب مدینے میں حرام ہوئی) اللہ تعالٰی نے انگور اور کھجور کے پھلوں کو اپنی نعمتوں میں سے شمار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تم ان پھلوں سے کبھی تو نشہ والی چیزیں بناتے ہو اور کبھی پاکیزہ رزق (تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَّ رِزْقًا حَسَنًا (۱۶ النحل) ۶۷) ۔ گویا اللہ کے نزدیک نشہ آور اشیا رزق حسن (پاکیزہ و عمدہ خوراک) نہیں، بلکہ رزق غیر حسن (ناپسندیدہ اور ناپاک خوراک) ہے؛ مگر عربوں کی زندگی میں شراب کو چونکہ بڑی اہمیت حاصل تھی اور یک لخت حرام قرار دینے کے نتائج اچھے نہ ہوتے، اس لیے شریعت اسلامی کی مستحسن حکمت عملی سے کام لیا گیا اور شراب کو تدریجاً حرام قرار دیا گیا (عبدالسلام ندوی: تاریخ فقہ اسلامی، ص ۲۱)؛ چنانچہ شراب کے متعلق نازل ہونے والی چار آیات میں سے پہلی آیت (۱۶ [النحل] : ۶۷) میں شراب کو رزق حسن کے مقابلے میں رکھ کر اس کی ناپسندگی کا اعلان کر دیا گیا: مگر پھر بھی بعض مسلمان اسے حلال سمجھ کر پیتے رہے (الکشاف، ۱ : ۲۵۹؛ القرطبی، ۶ : ۲۸۷؛ مسلم، کتاب الاشربۃ، حدیث ۱ و ۲) ۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت معاذؓ وغیرہ نے یہ دیکھ کر کہ شراب جہاں ضیاع دولت کا سبب ہے وہاں عقل میں فتور ڈالنے کا باعث بھی ہے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے فتوی دریافت کیا تو مدنی آیات میں سے پہلی آیت نازل ہوئی: يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۭ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ ۡ وَ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (۲ [البقرۃ] : ۲۱۹) = یہ لوگ آپ سے شراب اور قمار بازی کے بارے میں سوال کرتے ہیں، سو ان کو بتا دیجیے کہ ان میں بڑا گناہ ہے، اور بظاہر کچھ فائدہ بھی ہے، مگر ان (یعنی جوئے اور شراب) کے نقصانات ان کے فائدے کے مقابلے میں شدید ہیں)۔ شراب بڑی عقلی اور نفسیاتی مصلحتوں کی بنا پر بتدریج حرام ہوئی ۔ جب اس آیت کے نزول کے بعد صحابہؓ میں شراب کے نقصانات اور گناہ کا احساس پیدا ہو گیا تو مزید نفرت دلانے کی خاطر یہ آیت نازل ہوئی: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ (۴ [النساء] : ۴۳) ۔ اس آیت میں اکثر صحابہؓ نے محسوس کر لیا کہ یہ ایک قبیح امر ہے ۔ لہذا انھوں نے اسے ترک کر دیا اور جب شراب کی قباحت، نقصان اور گناہ اچھی طرح ذہن نشین ہو گئے اور نفسیاتی طور پر کامل آمادگی پیدا ہو گئی تو قطعی تحریم کی آیت نازل ہوئی: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝ اِنَّمَا يُرِيْدُ

الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَآءَ فِی الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ ۚ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ (۵ [المائدة] : ۹۰ تا ۹۱) ''یعنی اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پاسا سب محض ناپاک شیطانی کام ہیں، سو ان سے بچتے رہو تاکہ تمہارا بھلا ہو۔ شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوے کے باعث تم میں عداوت و نفرت ڈال دے اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روکے رکھے، پس کیا تم باز آنے والے ہو؟ (قب القرطبی، ۶ : ۲۸۵ ببعد؛ الکشاف، ۱ : ۲۶۰ و ۳۶۷؛ البیضاوی، ۱ : ۱۱۵ و ۲۱۰؛ مسند احمد، ۲ : ۳۵۱ ببعد) ۔ علامہ زمخشری نے کہا ہے کہ اس مقام پر شراب اور جوے کی تحریم کی کئی طرح سے تاکید کی گئی ہے: (۱) جملے کو اِنَّمَا (حرف تاکید و حصر) سے شروع کیا گیا ہے؛ (۲) جوے اور شراب کو بتوں کی پرستش کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے: شَارِبُ الْخَمْرِ كَعَابِدِ الْوَثَنِ یعنی شراب خوار بت پرست کی مانند ہے؛ (۳) اللہ تعالٰی نے اسے رِجْسٌ (ناپاک) قرار دیا ہے؛ (۴) اسے عمل شیطان قرار دیا ہے جو انسان کا ایسا دشمن ہے جس سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے؛ (۵) اجتناب کا حکم فرمایا ہے؛ (۶) اجتناب کو فلاح قرار دیا ہے، اس لیے جب اجتناب فلاح و کامیابی ہے تو اس کا ارتکاب لازمًا خسارہ اور ناکامی ہے؛ (۷) شراب خواری کا وبال عداوت و نفرت کی صورت میں ظاہر کیا گیا ہے؛ (۸) اللہ تعالٰی نے بتایا کہ اس سے انسان یاد الٰہی سے غافل ہو جاتا ہے اور اوقات نماز کی نگہداشت نہیں کر سکتا؛ (۹) اور سب سے آخر میں فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ (تم باز آؤ گے یا نہیں) کے جملے میں نہی کی بلیغ ترین صورت بیان کر دی گئی ہے: سو اب بتاؤ کہ ان خرابیوں کے باوجود بھی باز آؤ گے یا نہیں؟ کیا یہی سمجھو گے کہ تمہیں وعظ و نصیحت اور زجر و توبیخ کی ہی نہیں گئی! (الکشاف، ۱ : ۳۷۹؛ نیز قب روح المعانی، ۷ : ۱۶)۔

احادیث نبوی اور اسلامی تعلیمات میں شراب کی مذمت کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے، حتٰی کہ اسے امّ الخبائث (برائیوں کی جڑ) قرار دیا گیا ہے اور اس کی خرید و فروخت کی تحریم پر امت اسلامیہ کا اجماع ہے (القرطبی، ۶ : ۲۸۹؛ روح المعانی، ۲ : ۱۱۱، ۷ : ۱۵؛ مسند احمد، ۵ : ۲۳۸)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: ایمان اور شراب نوشی دو متضاد چیزیں ہیں (البخاری، کتاب الاشربة، باب اوّل)؛ ایک اور موقع پر فرمایا: ان لوگوں پر اللہ کی لعنت ہے جو شراب پیتے ہیں اور اسے بیچتے ہیں اور پلاتے ہیں (ابو داؤد، کتاب الاشربة، باب ثانی؛ ابن ماجه، کتاب الاشربه، باب سادس) ۔ شراب کو بطور دوا استعمال کرنے سے بھی روک دیا اور فرمایا کہ شراب خود ایک بیماری ہے، (مسند احمد، ۵ : ۲۹۲؛ مسلم، کتاب الاشربه، حدیث ۱۲) ۔ مردار، خون اور خنزیر کو حرام قرار دینے کے بعد انتہائی اضطراری حالت میں کھانے کی اجازت قرآن مجید میں موجود ہے، لیکن شراب کے لیے ایسی کوئی رعایت موجود نہیں ۔

عہد نبوی اور عہد صدیقی میں شراب خوار کی سزا کھجور کی شاخ یا جوتے کی چالیس ضربیں تھی (البخاری، کتاب الحدود، باب ثانی) ۔ عہد فاروقی میں صحابۂ کرامؓ کے مشورے سے شرابی کی سزا، حد قذف کے برابر (۲۴ [النور] : ۴) چالیس کوڑے مقرر ہوئی (حوالۂ سابق) ۔ اکثر فقہا نے اسی پر عمل کیا ہے، مگر امام شافعیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طریقے کو اختیار کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ہدایہ اخیرین، ۴۸۹ ببعد؛ روح المعانی، ۲ : ۱۱۱ ببعد؛ الزرقانی، ۳ : ۲۳؛ النووی : شرح مسلم، ۳ : ۱۵۶؛ ابو داؤد، کتاب

الحدود، باب ۲۶؛ مسند احمد، ۴ : ۹۳).

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، مادۂ خمر؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، مادۂ خمر؛ (۳) ابن الاثیر: النہایة؛ (۴) السیوطی : الدر النثیر، قاہرہ، بر حاشیۂ النہایة؛ (۵) راغب: مفردات فی غریب القرآن، بذیل مادہ؛ (۶) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ، ۱۹۴۶ء؛ (۷) البیضاوی : انوارالتنزیل؛ (۸) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۹) الاصفہانی : کتاب الاغانی، طبع بولاق؛ (۱۰) الآلوسی : بلوغ الارب، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۱۱) محمد فؤاد عبدالباقی : مفتاح کنوز السنة، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۱۲) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ؛ (۱۳) المرغینانی : ھدایہ، مجتبائی دہلی ۱۹۳۳ء؛ (۱۴) البخاری : الجامع الصحیح، قاہرہ؛ (۱۵) مسلم : الجامع الصحیح، قاہرہ، ۱۹۵۵ء؛ (۱۶) الزرقانی : شرح موطأ مالک قاہرہ، ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) النووی : شرح مسلم، قاہرہ؛ (۱۸) حسان بن ثابت : دیوان، قاہرہ، ۱۳۳۱ھ؛ [(۱۹) ابن الاُخوہ : معالم القربة فی احکام الحسبة، طبع لیوی، کیمبرج ۱۹۳۷ء، ص ۳۲ تا ۳۴].

(ظہور احمد اظہر)

● **خُمیر** : رک بہ خَمِیر.

⊗ **خُمُس** : (ع)، بمعنی پانچواں حصہ؛ مخالفین اسلام سے جو مال لڑ کر حاصل کیا جائے وہ غنیمت ہے، اس میں سے سب سے پہلے قانوناً پانچواں حصہ الگ کر لینا چاہیے اور باقی ماندہ لشکر پر تقسیم ہو گا۔ جو مال بغیر لڑائی کے حاصل ہو وہ فیء ہے۔ حنفیہ کی رائے کے مطابق فیء سب کا سب عام مسلمانوں کا ہے اور بیت المال میں جائے گا اور اس میں سے خُمس نہیں نکالا جائے گا۔ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ خمس فیء میں سے بھی نکالا جائے گا۔ اور باقی ماندہ بیت المال میں جائے گا۔ (قب ابن نجیم : البحرالرائق، طبع دارالکتب العربیة الکبرٰی، مصر ۵ : ۷۲ آغاز باب الغنائم)۔ اس خمس کی پھر پانچ حصوں میں تقسیم ہو گی، جن میں سے پہلا حصہ اللہ و رسولؐ کا ہے، دوسرا رسولؐ کے قرابت داروں کا (یعنی آپؐ کے خاندان والوں کا)، تیسرا یتیموں کا ہے، چوتھا مساکین کا اور پانچواں مسافروں کا (۸ [الانفال] : ۴۱)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی وفات کے بعد آپ کے حصے کے مصرف کی بابت اختلاف رائے ہے۔ بعض فقہا کا خیال ہے کہ یہ حصہ آپ کے وَرَثہ کو ملے گا اور بعض کہتے ہیں، کہ یہ امام منتظَر کا حق ہے جو آپؐ کا خلیفہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ آپؐ کی وفات کے بعد یہ حصہ ساقط ہو گیا (حوالۂ بالا، ص ۱۰۹)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو عامّۂ مسلمین کے مفاد میں خرچ کیا جائے گا مثلاً لشکریوں کی تنخواہ، ان کے گھوڑوں کے لیے چارہ وغیرہ، ان کے لیے ہتھیار کی خرید، پلوں اور قلعوں کی تعمیر اور قاضیوں اور اماموں کی تنخواہ پر۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ذوی القربٰی کا حق بھی آپ کے بعد ساقط ہو گیا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ان کا حق خمس میں باقی ہے، لیکن یہ حق صرف بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کا ہے، باقی ماندہ قریش کا اس میں کوئی حق نہیں ہے.

متأخرین شیعہ (اثنا عشریہ) کے قانون کے مطابق، جیسا کہ ان کے معتبر عالم محقق اوّل یعنی نجم الدین جعفر بن یحیی (م ۶۷۶ھ) نے بیان کیا ہے، خمس بالاجمال مذکورۂ بالا مصادر سے حاصل کیا جائے گا، لیکن اس کی تقسیم کے بارے میں وہ اصولاً اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے ہاں خمس مفصلۂ ذیل اموال سے لیا جاتا ہے : (۱) مال غنیمت سے؛ (۲) معادن کے حاصلات سے؛ (۳) ان خزائن مدفونہ سے جن کے مالک کا پتا نہ چلے کہ مسلم ہے یا ذمی؛ (۴) سمندر کی پیداوار سے؛ (۵) زراعتی، تجارتی اور صنعتی ذرائع سے حاصل شدہ منافع سے جو ضروریات زندگی سے فاضل بچ رہیں؛ (۶) اس زمین کی

پیداوار سے جو ایک مسلم نے کسی ذمی کے ہاتھ فروخت کر دی ہو؛ (۷) ان اموال سے جن میں حلال اور حرام کی آپس میں اس قدر آمیزش ہو جائے کہ ان کا جدا کرنا دشوار ہو۔ اس کے بعد اس خمس کو چھے حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، جن میں سے تین حصوں یعنی (۱) اللہ؛ (۲) اس کے رسول؛ (۳) اور ذوی القربی کے حصوں کے لینے والے رسول اللہ ہی ہیں؛ حصۂ اول و دوم کے حقدار عملی طور پر رسول کے وارث ہیں جن سے مراد عبد المطلب کی صلبی اولاد ہے یعنی اولاد ابوطالب، عباس، الحارث اور ابولہب بشرطیکہ وہ اثنا عشری ہوں، اسی وجہ سے ان لوگوں کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی۔ اسی طرح عموماً اولادِ اناث خمس کے حصے دار ہونے سے محروم ہیں؛ حصہ (۳) ان کو دیا جائے گا جو فاتوناً آپ کے جانشین یعنی امام الاصل ہیں، لیکن بعض فقہاے شیعہ نے ان کے حق سے انکار کیا ہے اور فقط بارہ اماموں کو اس کا صحیح حقدار تسلیم کیا ہے۔ جو چیزیں (انفال) خاص طور پر رسول اور امام الاصل کے لیے محفوظ ہیں وہ یہ ہیں: (۱) زمین، جنگلات انہار و میاہ اور ان کی پیداوار جو صلح و آشتی کے ساتھ غیر مملوک اور لا وارث قرار دے دی گئی ہوں؛ (۲) غنیمت میں سے مفتوح دشمن کے سردار کی املاک منقولہ و غیر منقولہ اور (۳) ناقابل تجزیہ اشیا مثلاً لونڈی، غلام اور گھوڑوں وغیرہ میں سے اپنے حسب پسند لے لینے اور ان اشیا کے تقسیم کرنے کا حق؛ باقی ماندہ حصص میں سے (۴) یتیموں، (۵) مساکین و فقرا اور (۶) غربا اور مسافروں کو دیے جائیں گے بشرطیکہ یہ تینوں قسم کے لوگ عبد المطلب کی اولاد میں سے ہوں۔ بعض فقہاے شیعہ کی راے میں حصّہ (۳) بارھویں امام کے غائب ہو جانے کے بعد موقوف ہو جانا چاہیے۔ خمس کی تقسیم میں جو مقامی سرکاری محاسبین اور کاتبوں (کُتّاب) کی نگرانی میں ہوتی ہے، مستحق افراد کی معاشی ضرورت کا خیال رکھنا چاہیے، فقط یتیم اس سے مستثنی ہیں کیونکہ ان کو معاشی ضرورت کا محتاج ہوے بغیر بھی ان کا حصہ دیا جا سکتا ہے۔ خمس ادا کرنے والا شخص واحد اپنا سارا حصہ کسی ایک مستحق خمس کو دے سکتا ہے۔ خمس کی وصولی میں عام طور پر علاقائی مراعات روا نہیں رکھی جاتیں۔

چونکہ خمس کی وصولی کا طریقہ ایسا ہے جس کی پوری پوری نگرانی ممکن نہیں، اس لیے ہر زمانے میں اس کی وصولی میں دقت پیش آتی رہی ہے۔ خصوصاً ایسے زمانے میں جب حکام وقت کو مذہبی پیشواؤں کی تائید اور حمایت حاصل نہ ہو۔ چنانچہ ناصر الدین شاہ قاجار کے عہد (۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۸ء تا ۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۶ء) میں بہت سے ایرانی مسلمانوں نے اپنا اپنا خمس ادا کرنے سے پہلو تہی کیا اور اس طرز عمل سے ان لوگوں (یعنی سادات) کو جو اپنے آپ کو اولاد نبی کہتے تھے، لوگوں پر جبر کرنا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ عامۃ الناس کے گریز کے باوجود مذہبی مقتداؤں نے ۱۲۷۷ھ/ ۱۸۶۰-۱۸۶۱ء میں ایران میں ۲ لاکھ بیس ہزار تومان (یعنی اس زمانے کے حساب سے ۸۶۲۰۰ پونڈ) بطور خمس وصول کیے۔

مآخذ: (۱) A.K.S. Lambton: *Landlord and Peasant in Persia*، طبع لندن، نیویارک، ٹورنٹو ۱۹۵۳ء، ص ۲۳۱ ببعد؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیہ؛ (۳) تاج العروس، ج ۴، طبع بولاق ۱۳۰۶ھ، ص ۱۳۹ ببعد؛ (۴) لسان العرب، ج ۷، طبع بولاق ۱۳۰۱ھ، ص ۳۷۲ ببعد؛ (۵) A. Querry: *Droit Musulman*، پیرس ۱۸۷۹ء، ص ۱۲۵ ببعد (زیادہ تر مبنی بر المحقق: شرائع الاسلام فی الحلال و الحرام)؛ (۶) W.V. Grohman: *Mil. Aufzeichnungen .... in Persien, Militar* .

Wochenblatt، ۱۸۹۳ء، ص ۲۱۳؛ (۷) H.C. Brugsch: *Im Lande der Sonne*، برلن ۱۸۸۶ء، ص ۲۳۰؛ (۸) J. Greenfield: *Die Verfassung der persischen Staates*...، برلن ۱۹۰۴ء، ص ۱۳۹؛ (۹) H.G. Migeod: *Die persische Gesellschaft unter Nāṣir ud-Dīn Šāh* (*1848-1896*)، گوٹنگن؛ [دیکھیے تفاسیر قرآن، بذیل (۸ [الانفال]: ۴۱)؛ احادیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ الخُمْس؛ نیز کتب فقہ].

(JUR HANS KRUSE)

◆

تصحیحات

(جلد ۵)

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
سر ورق کی پشت پر		۹	از ۲۹ دسمبر ۱۹۷۱ء	از ۹ دسمبر ۱۹۷۰ء

(جلد ۷)

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۹۳۰	۲	۲۹	جنوبی عرب	شمالی عرب
۹۳۷	۱	۲۳	*Travels*	*Travels*

(جلد ۸)

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۰	۱	۱۰	کا قافلہ	قافلہ
۵۷	۲	۲۳	صیحح	صحیح
۹۵	۲	۲۶	ش کا لفظ	ش کا حرف
۹۸	۱	۱۳	مُہمَلَہ	مُہْمَلَہ
۹۹	۲	۲۳	خواک	خوراک
۱۳۱	۲	۲۵	التّابعین	التّابعین
۱۷۸	۲	۲۱	گنتی و	گنتی اور
۱۸۴	۱	۲۷	اس لیے یہی وجہ ہے کہ	اسی لیے
۲۰۲	۱	۱۱	(مہدیوں)	(مہدویوں)
۲۰۳	۱	۱۸	قُرطُبہ	قُرطُبہ
۲۱۱	۲	۷	قِلادۃ	قِلادۃ
۳۲۶	۱	۳۱	ابن الاثیر،	ابن الاثیر :
۳۳۸	۱	۲۲	شیعوں	شیعیوں
۳۸۷	۱	۲۶	۱۵۳۳ء	۱۵۲۸ء
۳۸۷	۲	۳۲	لیے	لیے
۳۹۶	۱	۲	حثیت	حیثیت
۳۹۶	۲	۱۶	سنجق	سنجاق

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۹۷	۱	۶	قیونلو	قویونلو
۴۰۳	۱	۱۰	(کیونکہ	[کیونکہ
۴۰۴	۱	۱۸	باعث	باعث)
۴۰۸	۲	۲	ملکت	مملکت
۴۱۸	۲	۲۰	س ۲ (	س ۱۲ء
۴۱۹	۱	۱۴	السباعی بشوی بک	السباعی بیومی بک
۴۲۹	۱	۱۷	کے متن	کا متن
۴۵۴	۲	۲۲	۱۸۳ء	۱۸۳ھ
۴۵۹	۲	۲۹	یقینا	یقینا
۴۶۹	۱	۱۴	ہیچ کو	ہیچ کس
۴۸۲	۱	۱۶	رکھا گیا جاتا	رکھا گیا
۴۸۲	۱	۲۸	Tabl	Table
۴۸۶	۲	۱۹	سگتا	سکتا
۴۹۵	۱	۱	ادایگی	ادائی
۵۱۳	۱	۷	والدہ	والدۂ
۵۱۳	۲	۳	جتھیے	جتھے
۵۲۳	۱	۶	معرض وجود	معرض وجود میں
۵۳۶	۱	۱۳	مطـق	مطلق
۵۳۸	۱	۱۵	ناریخ عمومی	تاریخ عمومی
۵۵۲	۱	۲۰	مختـف	مختلف
۵۵۹	۲	۳۲	آکسفرڈ	آوکسفرڈ
۵۶۰	۱	۲	آکسفرڈ	آوکسفرڈ
۵۶۳	۱	۳۲	کہتا	کہنا
۵۶۸	۲	۳۲	گرشاسپ (سب سے زیادہ	گرشاسپ (انتہائی
۵۶۸	۱	۱ تا ۹	طبع زاد اور قدیم ترین، ۸۵ھ / ۱۰۶۶ء کے لگ بھگ لکھی گئیں [رک بہ اسدی]، اس کے پوتے سام، اور پرپوتے رستم کے تین بیٹوں جہانگیر، فرامرز اور بنو گشتاسپ سے: برزو (رک بہ برزونامہ) رستم کے قوی دشمن بہمن (مؤلفہ ایرانشاہ ۴۹۹ھ / ۱۱۰۶ء کے	طبع زاد اور قدیم ترین نظمیں، ۴۵۸ھ / ۱۰۶۶ء کے لگ بھگ لکھی گئیں؛ رک بہ اسدی)، اس کے پوتے سام اور پرپوتے رستم کے تین بیٹوں، یعنی جہانگیر، فرامرز اور بنو گشتاسپ، کے علاوہ برزو (رک بہ برزو نامہ)، رستم کے قوی دشمن

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
			لک پھک)، خاندان کے آخری فرد یعنی برزو کے	بہمن (مؤلفۂ ایرانشاہ، بواخ ٤٩٩ھ/ ١١٠٦ء) اور اسی خاندان کے آخری فرد، یعنی برزو کے
٥٧٢	٢	٣	محفظوظ	محفوظ
٥٧٢	٢	٢٧	اشارتًا	اشارةً
٥٧٣	١	٢٩	ازیکون	ازبکون
٦٠٨	١	١٩	اغبا	آغبا
٦١٦	١	١٢	فہذا	فہذا
٦٣٥	٢	٢٥	(قنابات)	(قنوات)
٦٤٠	١	١٣	المرابطیون	المرابطون
٦٥٧	٢	٢٦	موقعہ	موقع
٦٦٠	٢	٧	تَذْکَرۃ	تَذْکِرۃ
٦٧٣	١	١٦	اولبی	اولیں
٦٧٣	٢	٣٠	الخمیسہ	الخمیسہ
٦٨٧	٢	٣١	ملّخص	ملخّص
٦٨٨	٢	٣٠	بزدوی	بزدوی
٦٨٩	٢	١١	دینوی	دنیوی
٦٩١	٢	٥	حو	جو
٧١٠	٢	٢١	یقینا	یقینا
٧٢٢	١	١٥	داوٗد	داوٗد
٧٦٠	٢	٢٦	ہوئے	ہوے
٧٦٦	٢	٣	ملّخص	ملخّص
٧٦٦	٢	٢١	گار	گاد
٧٧٣	٢	٢٧	رك به	رك به
٧٨٢	١	٣	واضع	واضح
٧٨٣	١	٨	تا ١١٣٥ء)	تا ١١٣٥ء
٨٠٥	١	١٥	حن	جن
٨٣٠	٢	١٣	حھنڈے	جھنڈے
٨٣٨	١	٣٢	رف	حنف
٨٣٨	٢	١٠	محمد	بمحمد
٨٥٠	٢	٣٢	تلخیض	تلخیص

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۸۵۳	۱	۲۷	دیکھے	دیکھیے
۸۶۹	۱	۲۳	سطبوعة	مطبوعة
۸۷۰	عنوان شجرہ		شعرۃ	شجرۃ
۹۰۱	۲	۲۱	آلام زرتر	آلام فرتر
۹۰۳	۲	۳۱	جرحی	جرجی
۹۰۴	۲	۱۷	ھیں	میں
۹۰۸	۱	۱۶	نھا	تھا
۹۱۲	۲	۱۳	بذآن	بنّان
۹۱۶	۲	۲۶	مترمہ	مترجمۃ
۹۲۴	۱	۲۱	موسود	موجود
۹۲۳	۱	۲۳	آ نسفرڈ	آوکسفرڈ
۹۲۸	۱	۱۷	اور تیماء	تیماء
۹۳۹	۲	۲۳	فوج	لوج
۹۵۳	۱	۵	gālū ām	gālūromān
۹۶۸	۱	۱۵	الخط	الخطّ
۹۷۵	۱	۳	ادا	ادا کرنا
۹۸۲	۱	۲۱	قابل ذکر	قابل ذکر ہے
۹۸۷	۲	۲۷	نچلے	نچلے کے
۹۸۸	۱	۲۲	استعمالات	استعملات
۱۰۰۱	۱	۲	رکن	رکن
۱۰۳۷	۲	۱۸	نقرئی	نقرئی
۱۰۳۹	۱	۲۲	قرآن	قرآن
۱۰۴۰	۱	۲۲	(۱۶ النحل) ۶۷	(۱۶ [النحل]: ۶۷
۱۰۴۱	۱	۴	”یعنی	یعنی

طبع : اول
سال طباعت : ۱۳۹۲ھ / ۱۹۷۳ء
مقام اشاعت : لاہور
ناشر : مسٹر اقبال حسین قائم مقام رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع : مسٹر امجد رشید منہاس، ایم بی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع
مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
صفحات : ۱۰۴۴

بار دوم مئی ۲۰۰۳ء
ناشر : کرنل (ر) مسعود الحق، رجسٹرار، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
طابع : عبدالحسین ملک .... مفوض مطبع
مطبع : ادبستان، ۴۳۔ ریٹی گن روڈ، لاہور

Urdū

Encyclopædia of Islām

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PANJAB

LAHORE

Vol. VIII

(Harb—Khums)

1393 / 1973

(Reprinted : 1424 / 2003)